



CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JAN.-JUN. 2022

[o que nos faz pensar] 50

Organização:
Pedro Duarte

CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA PUC-RIO, JAN.-JUN. 2022

[o que nos faz pensar]

O que nos faz pensar

Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Centro de Teologia e Ciências Humanas (CTCH) – Departamento de Filosofia

Editor

Pedro Duarte (PUC-Rio)

Comissão Editorial

Irley Franco (PUC-Rio); Danilo Marcondes de Souza Filho (PUC-Rio); Déborah Danowski (PUC-Rio); Luiz Carlos Pereira (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abel Lassalle Casanave (UFSM); André Duarte (UFPR); André Lepecki (Tisch School of the Arts, NY/EUA); Edgard José Jorge Filho (PUC-Rio); Elsa Helena Buadas Wibmer (PUC-Rio); José Alexandre Durry Guerzoni (UFRGS); Françoise Dastur (Université de Nice Sophia-Antipolis, França); Gregory Chaitin (UFRJ); Howard Caygill (Kingston University, Inglaterra); Markus Gabriel (Universität Bonn, Alemanha); Marcelo Perine (PUC-SP); Marcia Cavalcante (Södertörn University, Suécia); Matthias Schirn (Ludwig-Maximilians Universität Munich, Alemanha); Maura Iglesias (PUC-Rio); Mercedes Torrejano (Universidade de Valência, Espanha); Newton Carneiro Affonso da Costa (USP); Oswaldo Chateaubriand Filho (PUC-Rio); Oswaldo Giacoia (UNICAMP); Oswaldo Porchat Pereira (UNICAMP); Paulo Cesar Duque Estrada (PUC-Rio); Renato Janine Ribeiro (USP); Ricardo Ribeiro Terra (USP); Roberto Markenson (UFPE); Vladimir Vieira (UFF); Virginia Figueiredo (UFMG); Wilson John Pessoa Mendonça (UFRJ).

Editor Assistente

Priscila Alba (PUC-Rio)

Revisão e normalização

Angela Dias (português)

Cecilia Cavalcante (inglês)

Projeto Gráfico

Marcos Martins Design

Capa e Editoração Eletrônica

estudio \o/ malabares - Ana Dias e Julieta Sobral

Imagem da capa

Autumn Sun I (Sunrise), 1912 de Egon Schiele

Disponível em: <https://uploads7.wikiart.org/images/egon-schiele/autumn-sun-1912.jpg>

Catologação na fonte: PUC-Rio / Biblioteca / DBD

O que nos faz pensar [recurso eletrônico] : cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Vol. 1, n. 1, (1989)- . . – Rio de Janeiro : Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 1989-v.

Semestral

Descrição baseada em: Vol. 1, n. 1 (1989) ; título da tela de informação geral (em 11 de dez. 2017)

Exigências do sistema: conexão com a Internet, World Wide Web browser e Adobe Acrobat Reader

Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/>

ISSN: 0104-6675

1. Filosofia - Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia.

CDD: 100

- 4 Apresentação
Pedro Duarte
- artigos
- 6 O Velho, o Bobo e o Louco: Ensaio sobre a representação da loucura em *Rei Lear*
Pedro Sússekind
- 38 *A vida como jogo e a arte como ofício* em Simônides e Nietzsche: a existência do risco na *aparência*
Gabriel Herkenhoff Coelho Moura
- 67 "alma é apenas uma palavra para um algo no corpo": a propósito de uma sentença de Zaratustra repetidas vezes mencionada nos manuscritos de Wittgenstein
Daniel Temp
- 82 A sinologia filosófica de François Jullien e Roger Ames
Cristiano Mahaut de Barros Barreto
- 111 Imagens a galope: cruzamentos entre filosofia e psicanálise na obra de Alfredo Jaar
Juliana de Moraes Monteiro
- 137 Matemática, música e sistema canônico: A enciclopédia como modelo epistêmico em D'Alembert e Novalis
Fabiano de Lemos Britto
- 164 Um imaginário da termodinâmica
Michel Delon
- 172 A sensibilidade do diafragma em Diderot: um paradoxo do paradoxos
Clara Carnicero de Castro
- 196 A brief history of historicity
Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite
- 222 Crítica e enfrentamento do fascismo nas teses "sobre o conceito de História", de Walter Benjamin
Gilmário Guerreiro da Costa
- 247 Derrida, leitor de Schmitt: o conceito do político e o espectro do inimigo
Deyvison Rodrigues Lima
- 277 O governo da potência e a introdução do dever na ética: a herança teológica da modernidade segundo Giorgio Agamben
Caio Paz
- 306 O Acordo de Paris e o Estado democrático de direito: uma investigação sobre a base estatal para a qual o Acordo aponta
Leonardo Diniz do Couto e Daniel Kaique Oliveira de Albuquerque
- 323 Sokal and Bricmont's critiques of Postmodernism: a systematization
Henrique Napoleão Alves

APRESENTAÇÃO

É com grande alegria que este periódico acadêmico, a *O que nos faz pensar*, chega ao número 50. Pergunto-me se os fundadores tinham ideia da longevidade que teria a iniciativa. Foi no longínquo ano de 1989 que Antonio Abranches, Edgard José Jorge Filho, Eduardo Jardim, Irley Franco, Kátia Muricy, Luiz Carlos Pereira e Maura Iglesias compuseram o Conselho Editorial do primeiro número da revista. O nome veio de um capítulo do livro *A vida do espírito*, de Hannah Arendt, mas o propósito vive independentemente dessa referência. Pois, ainda hoje, permanecemos buscando, nos *Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, o que nos faz pensar. No caso deste número 50, a pluralidade de assuntos e abordagens dos artigos mostra que há muito o que pensar.

Pedro Sússekkind escreve sobre o teatro de Shakespeare e, mais especificamente, sobre a loucura na peça *Rei Lear*; Gabriel Herkenhoff Coelho Moura apresenta a leitura, por Nietzsche, do poeta lírico grego Simônides, a partir da ideia de vida como jogo e de arte como ofício; Daniel Temp investiga a relação entre corpo e alma, em uma frase de Zaratustra e na maneira como ela comparece nos manuscritos de Wittgenstein; Cristiano Mahaut de Barros Barreto aborda relações entre a China oriental e o Ocidente para pensar a sinologia com referências em François Jullien e Roger Ames; e, arrematando a linha mais estética dos primeiros textos deste número, Juliana de Moraes Monteiro faz cruzamentos entre a filosofia e a psicanálise para analisar a obra de Alfred Jaar.

Por sua vez, Fabiano de Lemos Britto confronta as ideias de enciclopédia de Diderot e D'Alambert, na França, e de Novalis, na Alemanha, em relação com a sistematicidade do saber no cânone moderno. Mais dois artigos tratam de Diderot: Michel Delon levanta a hipótese de que a máquina a vapor e a termodinâmica fornecem uma metáfora para a epistemologia, do Iluminismo ao Romantismo; Clara Carniceiro Castro expõe a importância da sensibilidade do diafragma, bem como do cérebro, no corpo humano, tendo em vista a obra do autor francês e o contexto dos escritos de naturalistas e médicos da época, como Buffon, La Caze e Bordeu.

Passando à filosofia contemporânea, encontramos um artigo, em inglês, de Augusto Bruno de Carvalho Dias Leites, que faz uma breve história do conceito de historicidade, elencando diversos autores e, particularmente, Martin Heidegger, por conta de sua compreensão da historicidade como uma estrutura ontológica da existência. Depois, temos uma série de quatro artigos de caráter mais político: Gilmário Guerreiro da Costa sublinha a crítica de Walter Benjamin ao fascismo; Deyvison Rodrigues Lima examina o espectro do inimigo a partir da leitura que Jacques Derrida fez de Carl Schmitt; Caio Cesar do Nascimento Paz aborda o governo da potência e o dever na ética, tendo por base os escritos de Giorgio Agamben sobre a herança teológica da modernidade; e Leonardo Diniz do Couto e Daniel Kaique Oliveira de Albuquerque indicam a situação atual da relação do Estado democrático de direito com as mudanças climáticas.

Por fim, Henrique Napoleão Alves, em mais um artigo em inglês, resgata o debate proposto por Sokal e Bricmont na crítica que fazem à filosofia pós-moderna, com o intuito de oferecer uma sistematização dessa crítica. Espero que o número cinquentenário da *O que nos faz pensar* esteja à altura do que a revista proporcionou ao longo de mais de 30 anos nas publicações filosóficas para o Brasil. Deixo aqui meu agradecimento ao trabalho feito nos últimos números pelo então editor assistente Elir Ferrari, que agora será substituído na função pela Priscila Alba, decisiva neste número, a quem também agradeço. Cabe, ainda, agradecer o apoio à revista dado pelo Professor Edgar Lyra, Diretor do Departamento de Filosofia.

Boa leitura!

Pedro Duarte
(Editor)

O Velho, o Bobo e o Louco:
Ensaio sobre a representação
da loucura em *Rei Lear*

*The old man, the fool and the madman:
On the representation
of madness in King Lear*

Resumo

Este ensaio procura mostrar que a abordagem da loucura em Rei Lear se desdobra em três manifestações interrelacionadas, correspondentes a três personagens: Lear, Pobre Tom e o Bobo. O primeiro enlouquece em decorrência da senilidade e do choque emocional, o segundo encena o desvario de um possesso, e o terceiro usa ironicamente o nonsense para dizer verdades incômodas. Por meio desses personagens, aparecem em cena formas de explicação da loucura concorrentes: a médica, que se baseava no conceito de melancolia; a religiosa, que a associava à possessão demoníaca; e a satírica, que via a loucura como contraparte do saber racional. Recorrendo ao Elogio da loucura de Erasmo e à História da loucura de Foucault, a hipótese defendida no ensaio é a de que Shakespeare combinou diferentes aspectos da experiência da loucura presentes nas manifestações artísticas do início da modernidade, revelando assim uma relação dialética de loucura e sabedoria.

Palavras-chave: loucura; doidice; melancolia; Shakespeare; Erasmo; Foucault.

* Universidade Federal Fluminense (UFF). Contato: pedrosuss@gmail.com

Recebido em: 03/08/2022 Aceito em: 10/03/2023

Abstract

This essay intends to demonstrate that the approach to madness in King Lear can be divided in three interrelated manifestations, corresponding to three characters: Lear, Poor Tom and the Fool. The first becomes mad as a result of senility and emotional shock, the second feigns the madness of a possessed person, and the third ironically uses nonsensical statements to tell uncomfortable truths. Through these characters, competing forms of explanation of madness appear on the scene: the medical one, which is based on the concept of melancholy; the religious one, which associated it with demonic possession; and the satirical one, which saw madness as the counterpart of rational knowledge. Using Erasmus' Praise of Folly and Foucault's History of Madness, the hypothesis defended in the essay is that Shakespeare combined different sides of the experience of madness present in the artistic manifestations of early modernity, thus revealing a dialectical relationship between madness and wisdom.

Keywords: madness; folly; melancholy; Shakespeare; Erasmus; Foucault.

1. Derrocada psicológica

Em *Rei Lear*, Shakespeare elabora uma complexa representação teatral da loucura, que se desdobra em três manifestações distintas: (1) a senilidade de Lear, (2) o desvario fingido de Edgar em seu disfarce como Pobre Tom e (3) o *nonsense* satírico do Bobo. O ponto de partida, que permanece como eixo dessa representação, é o processo gradual de enlouquecimento do protagonista da peça, causado, ou pelo menos acentuado, pelo conflito com as suas filhas.

O primeiro sinal da insanidade de Lear é mostrado logo na primeira cena, que gira em torno do anúncio da decisão tomada por ele de dividir o reino entre as herdeiras, para aliviar sua idade “dos zelos e encargos, conferindo-os às forças mais jovens”. Ele pretende se “despir do mando, e da posse de terras, de encargos de Estado”, mas guardar “o nome e as honras que cabem a um rei”.¹ Desse modo, poderia gozar os anos que lhe restam sem fardos, acompanhado por um séquito de cem cavaleiros, morando a cada mês em um dos castelos concedidos junto com as terras e os encargos.

1 Shakespeare. *Rei Lear*. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, p. 100 (Ato I, Cena 1, 38-40, 49-50 e 137).

O anúncio da decisão se dá na forma de uma insólita competição afetiva em que as três filhas devem mostrar quem tem mais amor pelo pai, a fim de receberem as partes correspondentes da herança. Goneril e Regan, as duas mais velhas, aceitam participar do teste e fazem belas declarações de amor, mas a caçula Cordélia se recusa a fazer isso. Mostrando-se contrariada, ela diz amar o pai de acordo com seus laços, nem mais nem menos, depois argumenta que uma parte de seu amor deve ficar reservada ao futuro marido: “Eu jamais casarei como minhas irmãs, para amar tão somente o meu pai”. Em resposta, Lear a considera “tão jovem e tão sem ternura”, ao que ela retruca: “Tão jovem, meu senhor, e verdadeira”.²

Na reação do rei a essa atitude de Cordélia, manifesta-se a primeira demonstração de sua fúria, expressa em uma fala grandiloquente que invoca a “sagrada fulguração do sol”, os “arcãos de Hécate e da tétrica Nyx”, as “órbitas celestes” – tudo para deserdar a filha mais nova, que segundo Lear não deverá mais ter nenhuma acolhida ou piedade em seu peito.³ Esse primeiro acesso de fúria não só inclui o reconhecimento, em tom de lamentação, de sua preferência (“Era ela que eu mais amava”) mas também orienta a mudança brusca e irrevogável na resolução a respeito da divisão do reino, que agora passará a ter apenas duas metades, correspondentes aos dotes das filhas mais velhas.⁴

A impressão de que tanto a reação desproporcional quanto a própria decisão política de dividir o reino são ideias insensatas que ganham voz, em seguida, nas falas de um dos nobres presentes, o conde de Kent. As ameaças dirigidas a ele quando intercede a favor de Cordélia reafirmam a passionalidade de Lear: “Não te metas entre o dragão e sua fúria!”, “O arco está vergado, cuidado com a flecha”.⁵ O conde decide, diante dessas ameaças, enfrentar o rei com palavras duras que expressam a constatação de que toda aquela cerimônia é uma manifestação de loucura. Ele diz:

*Se Lear estiver louco, Kent
Vai ser descortês. Velho, o que queres fazer?
Crês que o dever deve calar quando o poder
Se curva à adulação? Se um rei cai na loucura,*

2 *Ibidem*, p. 102 (I, 1, 93, 103-104 e 107-108)

3 *Idem* (110-120).

4 *Idem*, p. 103 (124).

5 *Idem* (123 e 144).

*É uma honra ser franco. Guarda as tuas terras
E, trabalhando melhor teu tino, refreia
Esse horrendo furor.*⁶

Estão em jogo aqui séries de oposições que Shakespeare manterá em tensão durante as cenas seguintes: o contraste entre adulação e franqueza, entre tino e furor, entre dever e cortesia. Em sua franqueza, Kent ainda chamará aquele “horrendo furor” de “imunda moléstia”, antes de ser definitivamente exilado do reino sob pena de morte.⁷ Assim, no ponto inicial da catástrofe de Lear já está explicitamente registrado, na fala do conde, um diagnóstico da doença do protagonista: sua fúria foi causada pela loucura decorrente da senilidade.

O diagnóstico é confirmado depois pelo diálogo entre as herdeiras do reino que fecha a primeira cena, pois Goneril afirma que a decisão do pai de expulsar Cordélia, sua preferida, lhe parece algo “disparatado demais”, fruto do “juízo mal-ajambrado” de uma “velhice em plena transformação”. Regan concorda que se trata da “debilidade da idade” e acrescenta que Lear sempre foi dado a rompantes, para então fazer um prognóstico: “da sua velhice vamos ter que esperar não só as imperfeições de uma condição há muito enxertada, mas também os caprichos desenfreados que os anos de enfermidade e cólera trazem consigo”.⁸

As considerações das duas filhas anunciam uma mudança que, do ponto de vista psicológico, será o tema dos três primeiros atos. Elas se mostram preocupadas com os caprichos do pai porque, a partir do momento em que ele abriu mão de suas responsabilidades como governante, pretende viver sob os cuidados delas. Com isso, os possíveis problemas de comportamento de Lear serão encarados como atitudes de um filho mimado pelo qual as duas terão de se responsabilizar.

2. Adaptação de uma adaptação

A peça de Shakespeare se baseou em uma obra teatral anterior chamada *A verdadeira crônica histórica do Rei Lear e suas três filhas, Gonoril, Regan e Cordélia*,

6 *Ibidem* (146-152).

7 *Idem*, p. 104 (166).

8 *Idem*, p. 108 (291-294).

que era por sua vez uma adaptação das lendas sobre um rei da Bretanha de um período remoto. A vida desse monarca é contada por exemplo nas *Crônica da Inglaterra, Escócia e Irlanda* (1577), de Raphael Holinshed. Em linhas gerais, a história narrada pelo cronista e adaptada para o palco funciona como um conto de fadas, com as filhas más e a filha boa de um velho rei envolvidos em uma trama bastante esquemática de redenção familiar.

A peça *Rei Leir* tinha sido encenada na década de 1590, mas seu texto só foi publicado em 1605, bem perto da data em que Shakespeare começou a trabalhar em sua versão, cuja primeira edição impressa é de 1608. Levando em conta o trabalho de adaptação, em que podem ser identificadas várias referências incorporadas na peça de Shakespeare, há diferenças marcantes entre as duas obras teatrais.⁹ Quanto ao enredo, uma das diferenças mais notáveis em relação a *Rei Leir* consiste no fato de Shakespeare introduzir uma segunda trama, também sobre o conflito de pais e filhos. Ele entrecruzou a história de Lear e suas filhas com a história do duque de Gloucester e seus filhos, o herdeiro legítimo Edgar e o bastardo Edmund.

Essa trama secundária de *Rei Lear* provém de uma fonte sem conexão alguma com as narrativas ou com o drama *Rei Leir*: o romance pastoral *Arca-dia*, publicado em 1590 por Philip Sidney, mais especificamente o capítulo que narra a deposição do rei da Paflagônia por seu perverso filho bastardo.¹⁰ Seguindo de perto esse capítulo, o Edmund de Shakespeare incrimina seu irmão Edgar, que precisará viver escondido enquanto aguarda uma oportunidade de vingança. Para escapar de seus perseguidores, ele se disfarça de Pobre Tom, um mendigo ensandecido que percorre os campos, sujo e sem roupas, falando sobre demônios e bestas selvagens.

Mas há outro personagem importante que não aparece nem na peça teatral anterior, nem nas crônicas históricas: o bobo da corte que acompanha Lear e, por meio de zombarias, jogos de palavras e canções sarcásticas, faz comentários mordazes sobre as ações do protagonista. A introdução desse personagem não só acrescenta um elemento de comicidade à história, como também serve para abordar, sob uma perspectiva irônica, o tema da loucura.

Assim, Shakespeare partiu do enredo da peça anterior, com o teste de amor e o conflito subsequente com as filhas, para aprofundar psicologicamente o

9 Sobre as fontes e referências usadas, cf. Geoffrey Bullough. *Fontes narrativas e dramáticas de Shakespeare*, clássico estudo comparativo de 1957.

10 Bullough. *Narrative and dramatic sources of Shakespeare*. New York: Columbia University Press, 1966, pp. 403-414.

drama do velho pai e rei que abre mão de sua autoridade. Quando Lear se comporta, em sua segunda infância, como uma criança mimada que as herdeiras passam a repreender, a insanidade de seu erro é revelada pelo Bobo por meio de pilhérias sarcásticas, aparentemente loucas. Quando Lear efetivamente perde o juízo, encontra Edgar disfarçado de Pobre Tom e enxerga o miserável que fala loucamente sobre demônios e bestas quase como um reflexo no espelho.

3. A loucura como tema renascentista

Em seu livro *História da loucura*, de 1961, Michel Foucault constata que, antes de sua apropriação pelo discurso médico consolidada no século XVII, a loucura “tinha estado ligada, obstinadamente, a todas as experiências maiores da Renascença”.¹¹ O início do livro é dedicado, por isso, a uma caracterização daquele período em que a loucura se tornou um assunto central para a literatura e as artes plásticas, expondo-se livremente em formulações ou imagens que combinavam elementos medievais e clássicos. Por um lado, recuperava-se o “tema cristão segundo o qual o mundo é uma loucura aos olhos de Deus”, tema presente na *Epístola aos Coríntios* e caro aos místicos da Idade Média. Por outro lado, “a loucura torna-se uma das próprias formas da razão”, observada à distância sob a ótica dos grandes humanistas do Renascimento.¹²

Do ponto de vista médico, o que se consolida ao longo dos séculos XVI e XVII é a ideia de que a loucura é uma doença mental, cujo tratamento exige a internação e o encarceramento. *Rei Lear* é uma das obras mencionadas pelo filósofo, junto com *Dom Quixote* por exemplo, para mostrar as experiências do início da modernidade que precedem as práticas de encarceramento e tratamento dos loucos nas quais se reconhecem as bases da psiquiatria contemporânea.¹³ Para explicar a “ascensão da loucura ao horizonte da Renascença”, Foucault comenta que naquela época os loucos tinham uma existência errante, já que eram escorraçados das cidades para vagar pelos campos, ou confiados a grupos de mercadores e peregrinos. Mas, apesar dessa prática de exclusão, eles se tornaram personagens recorrentes tanto em festas populares,

11 Foucault. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 12

12 *Idem*, p. 36 e p. 39. (Cor. 2, 14)

13 *Idem*, p. 89.

quanto nas artes plásticas e na literatura, em sátiras, contos, peças, gravuras e pinturas.¹⁴ A *História da loucura* remete então a uma alegoria que se destacou no imaginário do norte da Europa: a Nau dos Loucos. Há vários exemplos do uso dessa alegoria nas artes, entre os quais se destacam, perto da virada do século XV para o XVI, o poema satírico de Sebastian Brant de 1497 e o conhecido quadro de Bosch pintado pouco depois disso. A aliança entre a água e a loucura, segundo o filósofo, “simboliza toda uma inquietude, soerguida subitamente no horizonte da cultura europeia, por volta do fim da Idade Média”, de modo que “a loucura e o louco tornam-se personagens maiores em sua ambiguidade: ameaça e irrisão, vertiginoso desatino do mundo e medíocre ridículo dos homens”.¹⁵

Nas festas populares medievais, a personagem da Loucura conduzia o cortejo dos vícios e fraquezas humanos, cujas formas ameaçadoras e bestiais se multiplicam nas figuras oníricas das pinturas de Bosch, Brueghel e Dürer. Como tema artístico, a loucura representava um saber acerca da crueldade da natureza, com sua desordem e seu furor incontroláveis, ou acerca da *vanitas*, como presunção e vazio ligados à experiência humana da mortalidade. No entanto, Foucault contrapõe a essa “experiência cósmica da loucura” que se manifestava nas festas populares e na iconografia “uma experiência crítica dessa mesma loucura, na distância intransponível da ironia”, algo que ganhou expressão nas sátiras morais dos literatos e dos filósofos.¹⁶ O melhor exemplo dessa experiência crítica é o *Elogio da loucura*, de Erasmo de Roterdam, um dos autores mais lidos do século XVI, célebre representante do humanismo renascentista. Esse tratado satírico foi escrito em 1509, na Inglaterra, durante uma visita do escritor a Thomas More, outro renomado intelectual humanista.

Segundo o comentário de Foucault, no *Elogio* nada lembra as intensas “ameaças de invasão que assombravam a imaginação dos pintores”. Erasmo desvia os olhos da demência e das formas insensatas que eram retratadas por artistas como Bosch, a fim de elogiar o espetáculo de um “mundo calmo”, que é “facilmente dominado” como objeto de riso dos sábios. Com isso, sob a ótica da literatura e da filosofia daquela época, “a loucura só tem sentido e valor no próprio campo da razão”, como uma “forma paradoxal na qual pode

14 *Idem*, p. 23.

15 *Idem*, p. 18.

16 *Ibidem*, p. 31.

tomar consciência de si mesma”.¹⁷ Toda a construção retórica do tratado, uma declamação em primeira pessoa feita pela própria Loucura, se desenvolve como uma sátira sobre a pretensão humana de sabedoria, portanto sobre o pensamento racional e suas limitações. Temas religiosos, éticos, políticos e jurídicos são abordados em registro cômico nesse discurso voltado para convencer os homens, por caminhos diferentes, de que a loucura é um elemento necessário no acesso ao saber e à felicidade.

Ao comparar o tratado de Erasmo com as imagens de Bosch, Foucault constata que a loucura, considerada à distância no discurso erudito, se desarma daquela força primitiva de revelação das inquietações. “De um lado”, ele diz, há “uma Nau dos Loucos cheia de rostos furiosos que aos poucos mergulha na noite do mundo, entre paisagens que falam da estranha alquimia dos saberes, das surdas ameaças da bestialidade e do fim dos tempos”. Por outro lado, na literatura, há “uma Nau dos Loucos que constitui, para os prudentes, a *Odisseia* exemplar e didática dos defeitos humanos”.¹⁸ Ou seja, de um lado encontram-se a “visão cósmica” e o “elemento trágico” da experiência da loucura na iconografia, de outro, a sátira moral e o “elemento crítico” que trazem essa experiência para o domínio da razão. “Este confronto entre a consciência crítica e a experiência trágica anima tudo o que pôde ser sentido sobre a loucura e formulado a seu respeito no começo da Renascença”.¹⁹

Considero que Shakespeare elaborou justamente esse confronto, reunindo em *Rei Lear* os dois lados da experiência da loucura que Foucault identifica nas manifestações artísticas do Renascimento. Ele combinou a visão cósmica da animalidade humana com a sátira moral, revelando uma relação dialética entre elemento trágico e o elemento crítico.

4. As verdades do Bobo

Um dos argumentos empregados por Erasmo no *Elogio da loucura* é o de que a sabedoria, com sua gravidade e seu rigor, não leva necessariamente a uma vida feliz, pois o riso e o prazer estão mais próximos da ignorância e da tolice. Para ilustrar essa oposição entre a gravidade do saber e a leveza da felicidade,

17 *Idem*, p. 39.

18 *Idem*, p. 32.

19 *Idem*, p. 34.

a Loucura comenta em seu discurso o caso dos bobos da corte e dos loucos “que fazem a delícia dos mais altos reis, a tal ponto que alguns não são capazes nem de almoçar, nem de passear, nem de passar uma hora sem eles”.²⁰

A princípio, a preferência dos reis pelos bobos e loucos estaria ligada ao prazer que eles proporcionam, com “brincadeiras, risos, gargalhadas, diversões”, enquanto os sábios falam de coisas tristes e dolorosas, arranham os “ouvidos delicados” dos soberanos com alguma verdade e não suportam neles “nada que não seja triste”. No entanto, paradoxalmente, são os bobos muitas vezes os únicos que conseguem ser sinceros, “simples e verdadeiros”, uma vez que os homens sérios, pretensamente sábios, costumam ser meros adutores que mentem para os soberanos, dizendo sempre o que eles querem ouvir. Segundo Erasmo: “Pois assim é, de fato: a verdade é odiosa para os reis. Mas isso mesmo depõe admiravelmente a favor de meus desmiolados: deles, os príncipes ouvem com prazer não apenas a verdade, mas até mesmo censuras abertas”.²¹

Em um artigo de 2001 chamado “Foolosophy”, o crítico Jonathan Bate comenta que o *Elogio da loucura* de Erasmo constitui “o melhor precedente para a fascinação de Shakespeare” com o personagem do “bobo sábio”, capaz de dizer por meio de ironias e gracejos as verdades que os demais personagens escondem dos príncipes.²² O ensaio de Bate é dedicado justamente a *Rei Lear*, peça na qual se encontra o melhor exemplo do uso desse tipo de personagem no teatro shakespeariano.

Na corte de Lear, a sabedoria irônica do Bobo (que é designado apenas assim, Bobo, nem sequer tem nome próprio) contrasta tanto com as mentiras interesseiras dos adutores, quanto com a veracidade dolorosa dos homens sérios. Nesse sentido, o que está em jogo é, em primeiro lugar, a oposição entre sinceridade e falsidade que já se encontrava nas atitudes das filhas do rei durante o episódio do teste de amor. As declarações de Goneril e Regan, correspondendo ao que seu pai queria ouvir, mas não a um sentimento verdadeiro, eram falas adutoras. Cordélia comenta isso ao explicar para seu pretendente, o rei da França, o motivo de ter sido deserdada e não contar mais com um dote. O motivo, ela diz, é “algo que me falta e me faz bem mais rica, o olhar bajulador e certo tom de fala que me alegra não ter”. E o comentário cruel

20 Erasmo. *Elogio da loucura*. São Paulo: Hedra, 2013, p. 91

21 *Idem*, p. 92.

22 Bate. *Shakespeare's foolosophy*. Shakespeare in Southern Africa. Vol. 13, 2001, 1-10, p. 1.

de Lear a respeito dessa explicação reforça a necessidade que o rei tem de ser bajulado: “Melhor que não tivesses nascido que ter deixado de me agradecer”.²³

A aparição do Bobo só ocorre na quarta cena da peça, quando Cordélia não está mais presente. O cavaleiro que é encarregado de chamá-lo avisa que ele estava “desgostoso” desde que a filha mais nova de Lear tinha ido para a França.²⁴ Essa observação é importante porque indica uma continuidade entre os dois personagens, a filha calada e o bobo falastrão, apesar de suas atitudes díspares. Muito já se debateu, inclusive, sobre a hipótese de que, na época de Shakespeare, o mesmo ator desempenhasse ambos os papéis, já que Cordélia e o Bobo não participam de cenas juntos, e no teatro inglês daquele tempo todos os atores eram homens.²⁵

Não tenho a intenção de comprovar a hipótese de que um mesmo ator interpretava os dois papéis, mas considero que ela é plausível e evidencia a afinidade entre eles. Essa aproximação diz respeito, no fundo, aos temas do *Elogio da loucura* que mencionei: a verdade é odiosa para os reis, que vivem cercados de bajuladores interesseiros, e só os loucos conseguem dizê-la sem serem banidos. Goneril e Regan sabem disso, e sua falsidade lhes permite conquistar o poder. Cordélia e o Bobo, que demonstram amar Lear e se preocupar com ele, questionam sua decisão e o confrontam. Se a filha séria e preocupada precisa calar as verdades incômodas cujos indícios despertam a fúria do pai, mais tarde essas verdades serão expressas, em registro cômico, pelo Bobo.

Desse modo, a sinceridade do Bobo não se opõe apenas às falsidades das filhas adadoras, e sim também, conforme ensina a Loucura no *Elogio* de Erasmo, à veracidade dos sábios que pretendem dizer para os reis algo diferente do que eles querem ouvir. Esse segundo contraste fica evidente quando se compara a reação de Lear às falas do conde de Kent, na primeira cena da peça, com seu comportamento quando surge o Bobo, na quarta cena. Defendendo Cordélia, o conde tinha sido ameaçado e depois exilado por dizer a Lear verdades dolorosas, justificando sua descortesia como um dever que não poderia se calar “quando o poder se curva à adulação”.²⁶

23 Shakespeare. *Op. cit.*, p. 106 (I, 1, 233-238).

24 *Ibidem*, p. 120 (72-73)

25 A hipótese foi aventada já no final do século XIX pelo filólogo alemão Alois Brandl. Cf. Thomas Stroup. Cordelia and the fool. *Shakespeare Quarterly*, Volume 12, Issue 2, Spring 1961, Pages 127–132.

26 *Idem*, p. 103 (I, 1, 149).

Ora, ao entrar em cena, o Bobo retoma de modo jocoso aquilo que Kent tinha dito ao rei seriamente. Para reforçar o contraste, naquele momento o conde está presente e participa do diálogo, pois tinha adotado um disfarce a fim de poder ajudar seu senhor e acabara de oferecer a ele seus serviços. Ao encontrar com esse pretense novo servidor, o Bobo lhe entrega seu chapéu (o barrete ou topete que fazia parte do traje de bobo da corte) e afirma que poderia contratá-lo:

BOBO (a Kent) Olha, rapaz, pega aí o topete, vai te servir também!

KENT E por quê, Bobo?

BOBO Por quê? Porque tomas o partido de quem já está desgraçado. Se não sabes sorrir para onde o vento sopra, não demora vais pegar uma gripe.²⁷

Ou seja, quem vai servir ao rei precisa ser um adulator sorridente, ou usar o barrete do bobo da corte.

As zombarias dirigidas a Lear em seguida expressam um questionamento de suas decisões, e a comicidade das falas não esconde a amargura do Bobo. O motivo dessa amargura é abordado de forma irônica quando ele afirma: “Tã vendo? O compadre aqui baniu duas de suas filhas e depois deu, e sem querer, sua bênção pra terceira”.²⁸ Trata-se de uma inversão daquilo que, segundo uma compreensão racional, ocorreu no início da peça. Aparentemente o Bobo está dizendo um disparate, já que o velho rei tinha na verdade abençoado duas filhas com a riqueza de suas heranças e banido a terceira. Mas, por trás do raciocínio invertido, há uma reinterpretação do resultado do teste de amor: “sem querer”, Lear criou uma situação de conflito com as filhas a quem concedeu as partes do reino, afastando-se delas, mas preservou Cordélia ao bani-la dessa situação que levará a uma catástrofe.

Assim, o diálogo entre o Bobo e Lear diante de Kent gira em torno da mesma avaliação feita antes pelo conde, a de que exilar Cordélia e dividir o reino entre as duas filhas mais velhas era uma loucura e uma tolice. Mas isso é dito em registro cômico em uma série de falas que conduz à insinuação de que Lear, depois de dar tudo o que tinha para as herdeiras, deveria usar, ele sim, o barrete (topete) de bobo:

²⁷ *Idem*, pp. 121, 122 (I, 4, 122, 96-101).

²⁸ *Ibidem*, p. 122 (103-104)

[...]Titio, como é que vai a vida? Ah, bem que queria ter dois topetes e duas filhas.

LEAR Por quê, rapaz?

BOBO Se desse a elas todas as minhas rendas, pelo menos guardaria meu topete. Este aqui é meu. Pede outro às tuas filhas.²⁹

O rei que tinha reagido aos questionamentos de Kent com a ameaça “Não te metas entre o dragão e sua fúria!”, para depois bani-lo do reino sob pena de morte, reage ao gracejo do Bobo com uma advertência um pouco mais branda: “Cautela, fedelho. Cuidado com o chicote!”.³⁰ Considero que a resposta do Bobo a essa ameaça pode ser compreendida como uma lição sobre aquilo que a Loucura ensina no tratado de Erasmo: que os bobos são os únicos que conseguem ser sinceros diante dos reis, para quem a verdade é odiosa. Ao ser ameaçado com o chicote, o Bobo diz: “A verdade é um cão que a gente prende no canil. Corre o bicho a relho pra fora de casa, enquanto a madama cadela pode ficar junto à lareira e feder”.³¹

Nesse diálogo, a argumentação é desenvolvida a partir de uma metáfora visual: a substituição da coroa pelo topete. A insinuação de que Lear deveria providenciar um chapéu de bobo após entregar sua coroa é acompanhada pelo comentário: “jamais aceitariam que eu monopolizasse as bobices e as bobagens”. Em seguida, o Bobo comparara o adereço que distingue o monarca com as coroas formadas por um ovo partido ao meio, para então acrescentar, dirigindo-se a Lear: “Faltou juízo nessa tua coroa careca quando entregaste a tua coroa de ouro”.³²

A tolice do velho rei que entregou a coroa é denunciada de maneira teatral por seu interlocutor cômico, e a conversa gira em torno dos atributos de sabedoria e “bobice”, juízo e falta de juízo, gravidade e ridículo. Essa relação entre sabedoria e tolice volta a ser abordada no final do Ato I, depois que o protagonista entra em conflito com Goneril e decide procurar abrigo na casa de Regan. Zombando dessa decisão, já que a segunda filha iria tratá-lo da mesma maneira que a primeira, o Bobo conclui que Lear “daria um excelente

29 *Idem*, p. 122 (I, 4, 105-110)

30 *Idem* (111).

31 *Idem* (112-114).

32 *Ibidem*, p. 123, (I, 4, 135 e 162-163)

bobo”.³³ A essa conclusão ele acrescenta o comentário: “Se tu fosses o meu bobo, titio, eu te botaria no relho por ter ficado velho antes da hora.” Surpreso, Lear pergunta “Como assim?”, para ouvir a resposta: “Não devias ter ficado velho antes de ficar sábio.” A reação é a súplica que articula a confusão dos papéis de bobo, sábio e velho ao temor de se tornar um louco: “Não me deixem enlouquecer – louco não, benditos céus! Não quero ficar louco”.³⁴

5. Segunda infância

Outro tema presente no *Elogio da loucura* que interessou a Shakespeare foi a associação da loucura com a velhice, considerada como segunda infância que restitui aos homens de idade avançada o prazer do esquecimento. Em sua declamação, a Loucura argumenta que, se um velho delira, é por concessão dela, pois com isso vai “se livrando daquelas aflitivas preocupações pelas quais o sábio é atormentado”. O ancião delirante e esquecido, que volta a “fazer papel de bobo”, torna-se um “agradável companheiro de copo” e pode ser feliz, sem “tédio de viver e sem percepção da morte”.³⁵

Em *Rei Lear*, essa ideia de uma segunda infância na velhice é mencionada pelo Bobo em meio aos argumentos mordazes de sua crítica ao plano de Lear de abandonar todas as suas responsabilidades, dar os castelos para as filhas e passar a morar com elas. A inversão de papéis entre o bobo e o rei supostamente sábio é satirizada em forma de canção: “Nunca ganharam os bobos tão pouco / Pois o sábio virou bufão, / Está com o juízo um tanto bronco / E macaqueios de Simão”. De novo, em vez de reagir com fúria, como fizera diante da recusa de Cordélia ou das críticas de Kent, Lear apenas pergunta: “Desde quando andas com essas cantorias, rapaz?”. E o Bobo, em sua resposta, expõe a condição de seu velho senhor como se ele fosse uma criança mimada: “Desde quando transformaste as tuas filhas em mães; quando entregaste a vara a elas e arriaste as calças”.³⁶

O Bobo é uma peça-chave no conflito entre Lear e Goneril, sua filha mais velha. A terceira cena da peça, que mostra as consequências da cerimônia

33 Shakespeare. *Rei Lear*. Op. Cit., p. 132 (I, 5, 36).

34 *Idem*, p. 132 (I, 5, 39-44)

35 Erasmo. *Op. Cit.*, p. 52, 53.

36 Shakespeare. *Rei Lear*. Op. Cit., p. 123 (165-170).

inicial de divisão do reino, começa com uma pergunta dela: “Meu pai espancou meu cavaleiro porque repreendeu seu bobo?”.³⁷ A pergunta é feita a seu mordomo e mensageiro Oswald, que se revelará depois um criado subserviente, ridículo e covarde, constantemente tratado a tapas e envolvido em interações cômicas. A meu ver, ele pode ser considerado um antagonista do Bobo na elaboração do elemento tragicômico em *Rei Lear*: de um lado, o bobo sábio, de outro o tolo adulator.

A filha mais velha de Lear encara o gesto do pai em defesa do bobo como uma afronta, que vem a se somar a outros comportamentos inadequados no castelo do qual ela agora é a dona, como vociferar insultos grosseiros e esbravejar “por qualquer besteira”, em meio aos seus companheiros, que estavam “ficando turbulentos”.³⁸ Goneril constata, então, que houve uma ruptura da hierarquia entre o pai e as filhas, pois agora ela e Regan não mais se deixarão sujeitar por ele. Desse modo, suas falas nessa cena, quando ela volta ao palco depois da divisão do reino, evidenciam que a bela declaração de amor da cena inicial era apenas uma fórmula retórica planejada para adular o rei e obter a herança. Sem demonstrar nenhum afeto pelo pai, ela o considera um velho “frívolo”, que “quer agora exercer para sempre os poderes que entregou”.³⁹

Essa reflexão sobre a autoridade leva Goneril a afirmar, assumindo a posição de mãe, que Lear “é de novo um bebê, e tem que ser tratado com freios e afagos, quando é abusado”.⁴⁰ Essa noção de que a velhice é uma segunda infância, aqui, também está associada a uma inversão de papéis: Lear transformou suas filhas em mães e, abrindo mão da autoridade que tinha como pai, será castigado por elas como um filho mimado caso não se comporte.

Esse tema da conversão das filhas em mães foi explorado de maneira inovadora pela crítica Janet Adelman, em seu livro de 1992 *Mães sufocantes: fantasias de origem maternal nas peças de Shakespeare*. Baseando-se em noções psicanalíticas, ela desenvolve, sob uma perspectiva feminista, uma reflexão sobre o papel das mulheres e sobre os significados da maternidade no teatro shakespeariano. *Rei Lear* se destaca nessa consideração como uma peça que parece ser, a princípio, sobre pais e paternidade, já que desenvolve duas tramas de conflitos de gerações, a de Lear e a de Gloucester, e as duas são marcadas pela

37 *Ibidem*, p. 116 (I, 3, 1).

38 *Idem* (I, 3, 4-8).

39 *Idem* (19-20).

40 *Idem* (22).

ausência das mães. A ausência da mãe chama a atenção especialmente quando se leva em consideração a peça anterior que Shakespeare usou como fonte, *Rei Leir*, na qual a tristeza pela morte da rainha aparece como uma motivação fundamental do protagonista. Segundo o comentário de Adelman sobre *Leir*, toda “a decisão de abdicar e de dividir o reino é apresentada, em parte, como uma resposta à sua perda”.⁴¹ Ao adaptar a história, Shakespeare eliminou essa motivação emocional e, com isso, tornou a decisão de seu Lear mais estranha, mais irracional ou desatinada, mais difícil de explicar.

Adelman avalia que o conflito do protagonista com as filhas, “repetidamente o conduz de volta para essa mãe ostensivamente ocluída”. Por isso, um texto central da peça seria a fala do Bobo que mencionei antes, sobre Lear transformado as filhas em mães e lhes dado a vara para castigá-lo. De acordo com a noção freudiana de “retorno do reprimido”, essa exposição da vulnerabilidade infantil ao conceder às filhas a autoridade poderia ser associada a uma ânsia pela “presença maternal salvadora” que evitaria o sofrimento. O teste de amor já sinalizaria isso, pois o pai almejava, em sua segunda infância, o amor incondicional de quem se tornaria por ele responsável. Assim, “Lear é ao mesmo tempo o pai que abdica e o filho que precisa sofrer as consequências da abdicção”.⁴²

Considero que o conflito do protagonista com as duas filhas mais velhas, na primeira parte da peça, elabora claramente essa inversão de papéis segundo a qual o pai aparece como a criança mimada que precisa de uma correção. Durante o primeiro diálogo de Lear com o Bobo, Goneril entra em cena, e seu pai fica preocupado com a “cara sisuda” que ela faz.⁴³ Essa “carranca” é justificada como efeito da contrariedade em relação não só ao “palhaço cheio de licenças”, que continua a fazer observações irônicas sobre a conversa, mas também aos outros integrantes da “insolente escolta” de Lear, que segundo ela o tempo todo berravam, brigavam, descambando em “balbúrdias intolleráveis”. Goneril repreende o pai por dar guarida a essa conduta de seus companheiros, argumentando que “uma falta assim não escaparia à censura” e mencionando um “remédio” necessário “em prol do bem comum”.⁴⁴

41 Adelman. *Suffocating mothers: fantasies of maternal origin in Shakespeare's plays*, Hamlet to the Tempest. New York: Routledge, 1992, p. 104.

42 *Ibidem*, p. 103.

43 Shakespeare. *Op. cit.*, p. 124 (I, 4, 186).

44 *Idem* (I, 4, 196-200 e 205-209)

A repreensão gera inicialmente uma reação de perplexidade em relação aos papéis invertidos que estão sendo desempenhados: “És nossa filha?”, Lear pergunta. Logo depois, quando Goneril lhe pede para fazer uso do “bom senso”, ele acrescenta novas perguntas:

*Quem aqui me conhece? Este aqui não é Lear.
Lear anda assim, fala assim? Onde estão seus olhos?
Talvez perdeu o juízo, ou seu discernimento
Está letárgico... Ah, acordando? Não?
Quem é que pode aqui me dizer quem eu sou?*⁴⁵

Além de sinalizar o processo de enlouquecimento do protagonista, a fala revela o quanto ele estava iludido em relação a Goneril, de quem esperava apenas aquele amor incondicional declarado durante a cerimônia de divisão do reino. Sua verdadeira situação é indicada pelo Bobo, por meio de interferências pontuais na conversa. Quando o protagonista relembra o fato de que teve filhas, em uma tentativa de restabelecer os papéis originais, seu interlocutor cômico acrescenta que as filhas “vão te tornar um pai obediente”.⁴⁶

O segundo ataque de fúria de Lear na peça ocorre no final dessa conversa, depois que Goneril anuncia o tal “remédio” para corrigir o comportamento daquela gente “desleixada, devassa e atrevida” que, com a aprovação de seu líder, estava fazendo o “palácio casto” parecer mais “uma tasca, um bordel”. Exigindo que o pai “velho e venerável” seja também “sensato”, ela propõe que se “desquantifique um pouco” o seu séquito. Em resposta, Lear tenta resgatar sua autoridade paterna, mandando selarem os seus cavalos e reunirem seus companheiros, pois ainda tem uma filha e não vai mais importunar a “bastarda depravada” que o repreendeu.⁴⁷

Desse modo, quando se vê contrariado e não recebe o esperado amor incondicional, o protagonista renega imediatamente a filha que se voltou contra ele: “Oh, ingratidão, /Tu, demônio de coração marmóreo, quando / Tu te ergues na forma de uma filha, mais hórrido /Te tornas que um monstro

45 *Idem*, p. 125 (I, 4, 215 e 222-226)

46 *Ibidem* (I, 4, 227 e 231)

47 *Idem*, p. 125-126 (238-245 e 248-251).

marinho!”⁴⁸ Assim como no discurso grandiloquente dirigido à filha mais nova na primeira cena, a reação do pai diante da mais velha é uma demonstração de fúria que invoca divindades e forças naturais. Mas, no caso de Goneril, a desproporção da resposta não pode mais ser expressa em termos quantitativos, castigando-a com a retirada de sua parte na herança. Como a situação já mudou, como ela já herdou o castelo e as terras, o gesto de renegar a filha vem acompanhado de um castigo futuro, na forma de uma maldição:

*Escuta, natureza, cara deusa, escuta!
Suspende teu desígnio, se estava em teu intento
Tornar fértil e fecunda aquela criatura.
[...] Se ela um dia parir,
Gere um rebento acerbo, um fruto que viva
E lhe seja um rude e cruel suplício.
[...] para que ela sinta
Que as presas de uma víbora não doem mais
Que a ingratidão de um filho*⁴⁹

O castigo que Goneril deve sofrer é se tornar infértil, incapaz de gerar um filho. Em uma avaliação de inspiração freudiana, ao dizer isso quando a renega o pai está lamentando a perda daquilo que ele mesmo desejava, uma vez que pretendia fazer o papel de filho sob os cuidados das filhas que deveriam amá-lo incondicionalmente como mães zelosas. Sua praga prevê que Goneril sofra, como ele diz estar sofrendo, a dor cruel da ingratidão filial. Mas com base na noção psicanalítica de retorno do reprimido mencionada por Adelman, essa praga pode ser considerada como uma reivindicação inconsciente de que ele mesmo, o filho ingrato, seja capaz de ferir a pretensa mãe.

A conclusão do conflito com Goneril ocorre algumas cenas depois, quando ela e Regan finalmente se unem para confrontar o pai. É muito significativo, para uma leitura que enfatiza a figura materna, o fato de que a única alusão à mulher de Lear, mãe de suas filhas, ocorre logo antes dessa conclusão. A rainha da Bretanha é mencionada quando ele se encontra com Regan:

48 *Idem* (256-269)

49 *Idem*, p. 127 (275-289).

REGAN Fico contente de ver Vossa Majestade.
 LEAR Eu acredito, Regan. E sei por que razão
 Eu acredito. Se não estivesse contente,
 Me divorciaria da tumba de tua mãe,
 Sepultando uma adúltera.⁵⁰

Ou seja, se Regan não se mostrasse contente por ver o próprio pai, isso seria um sinal de que ela não era filha dele de verdade, de que a falecida rainha era uma adúltera. A concisão do comentário pelo qual se descobre que Lear é viúvo é especialmente relevante quando se considera que a peça *Rei Lear*, usada como fonte, começa com uma fala do rei sobre a dor pela perda recente da sua “mais querida rainha”, cuja alma deveria estar desfilando em triunfo “entre os Querubins”.⁵¹ Sendo assim, Shakespeare não só deslocou a informação de que a rainha morreu para o meio do segundo ato, mas também alterou o sentido do afeto do protagonista: em vez de lamentar a perda da esposa, o viúvo faz um comentário mordaz e misógino, no qual o amor que importa é o que ele deveria receber de sua filha verdadeira. A falta desse amor faria dela uma “bastarda depravada”, como ele classificara Goneril na primeira ofensa dirigida à filha mais velha.⁵²

A figura materna que foi quase excluída na história dessa família, suspeita de ser uma adúltera de cuja tumba o pai deveria se separar, retorna na forma da fantasia de uma maternidade com os papéis trocados. Também no diálogo final dessa sequência do conflito de Lear com suas herdeiras, o pai desempenha o papel de filho mimado que recebe um castigo. Quando ele se queixa do comportamento de Goneril, em busca de apoio e acolhimento, é repreendido por Regan. Em vez de abrigá-lo e lhe demonstrar afeto, ela chama a atenção para a fragilidade de sua condição de velho, com o corpo “a um passo do extremo marco”, e exige que ele retorne para pedir desculpas à irmã “e lhe diga que errou”. O reconhecimento da fragilidade expõe a situação efetiva do protagonista: velho, fraco e vulnerável, ele se encontra desabrigado e suplica de joelhos por roupa, cama e comida.⁵³

50 *Ibidem*, p. 150 (II, 4, 125-129)

51 Bullough, *Op. cit.*, p. 337.

52 Shakespeare. *Op. cit.*, p. 126 (I, 4, 250).

53 *Idem*, p. 151 (II, 4, 143-148 e 153).

A velhice, como ensina a Loucura no tratado de Erasmo, é uma segunda infância, e as filhas que devem representar alternadamente o papel da mãe de Lear não lhe oferecem o ansiado amor incondicional, e sim a repreensão, exercício de autoridade e controle. Se elas consideram o pai velho como sendo “de novo um bebê”, de acordo com a definição de Goneril na cena que prepara o conflito, é porque ele “tem que ser tratado com freios e afagos, quando é abusado”.⁵⁴

O diálogo final contrapõe as injúrias passionais vociferadas por Lear à frieza da argumentação das duas filhas. Elas aplicam o remédio de “desquantificar” seu séquito, condicionando o abrigo nos castelos a sucessivas diminuições no número dos seguidores de Lear até que reste apenas ele, velho, fraco e isolado. Desprovido de um teto, despojado de seus companheiros, destituído da condição que tinha previsto ao dividir o reino, o protagonista se revolta contra a autoridade que ele mesmo concedeu às filhas ao torná-las “guardiãs” e “curadoras”.⁵⁵ Em vez de afeto, o que elas têm para dar ao pai é essa pedagogia do castigo para corrigir o comportamento de uma criança mimada.

Uma tempestade se anuncia, segundo Gloucester “a noite já está aí e um vento gélido sopra enfurecido”, mas as filhas determinam que a casa é pequena demais para receber o velho e seus acompanhantes. Na posição de responsável pelo pai, Regan sentencia que “para o renitente o melhor mestre são os danos que ele próprio engendrou”, antes de mandar que tranquem as portas com Lear do lado de fora, exposto à tormenta.⁵⁶

Em seu derradeiro ataque de fúria, o pai chama as filhas que se voltaram contra ele de “feiticeiras perversas” e tenta conter o choro, “armas das lágrimas femininas”, enquanto ouve o som de um trovão que anuncia a tempestade.⁵⁷ Saindo de cena, ele prevê: “Eu vou ficar louco [mad], bobo [fool]!”. Goneril, ao avaliar que a culpa de ficar desabrigado é do próprio pai, conclui: “Ele não quis descansar. Vai ter que degustar sua sandice [folly]”.⁵⁸ Os sinônimos usados reforçam a articulação entre duas manifestações da loucura: *madness*, a perda do juízo temida por Lear, e *folly*, traduzida na passagem citada por “sandice”, termo que vem de *fool* (bobo).

54 *Ibidem*, p. 116 (I, 3, 22)

55 *Idem*, p. 154 (253, 254).

56 *Idem*, pp. 155-156 (II, 4, 290-307).

57 *Idem*, p. 155 (280-285).

58 *Idem*, p. 156 (295 e 294).

6. Demonologia

Vale notar que tanto em *Rei Lear*, quanto nos relatos sobre a vida do antigo rei da Bretanha, a loucura não era um elemento fundamental da história. O uso desse elemento, recuperando e desenvolvendo o tema recorrente nas artes do século XVI, foi uma das grandes inovações de Shakespeare ao readaptar o enredo. Outro personagem louco, Pobre Tom, aparece em cena no terceiro ato como que para mostrar diferentes maneiras de compreender a loucura. Ele é na verdade Edgar disfarçado, sujo e sem roupas, agindo como um mendigo ensandecido. Sua loucura fingida pode remeter ao disfarce adotado por Hamlet na tragédia de vingança escrita por Shakespeare alguns anos antes. Ela permite ao autor tanto explorar as diferentes explicações da insanidade mental, quanto elaborar o contraste entre os extremos que definem a condição de uma pessoa: entre o rei e o miserável, entre o animal e o homem.

Quando anuncia a intenção de adotar o disfarce, Edgar explica que vai manchar o rosto de esterco e, ostentando o corpo nu, afrontará “os ventos e as duras perseguições dos céus”.⁵⁹

Como comenta em seguida, o modelo para esse disfarce é oferecido pelos “mendigos de Bedlam”, que fincam espinhos e pregos nos braços para, “aos gritos, uivando”, “cheios de pragas lunáticas”, forçar a caridade do povo.⁶⁰ Bedlam, ou Bethlem, era um hospital londrino responsável por abrigar pessoas com distúrbios mentais que não pudessem contar com o cuidado de familiares, ou cujas famílias não tivessem mais condições de manter em casa.

Nas falas do Pobre Tom que encenam a condição de alguém que segue o modelo dos lunáticos de Bedlam, são recorrentes as alusões a demônios e bestas selvagens. Logo que aparece em cena disfarçado, ele diz “o diabo malino tá atrás de mim”, depois completa:

*Quem é que dá algo pro Pobre Tom, aquele que o capeta encardido arrastou por fogos e por flamas, pelas vaus e redemunhos, por cima dos charcos e dos brejos; o demo depôs facas debaixo do seu travesseiro e nó de forca no seu assento rezeiro.*⁶¹

59 *Ibidem*, p. 145 (II, 3, 9-12).

60 *Idem* (13-20).

61 Shakespeare. *Op. Cit.*, p. 167 (III, 4, 45 e 49-53).

Os nomes populares do diabo, como “Mahu” e “Tricafutrica”, misturados a uma prosa recheada de gírias e vulgaridades, situam as falas no registro cômico de personagens da plebe, em contraste com a grandiloquência e as alusões a deuses ou elementos da cultura clássica que aparecem, por exemplo, em falas de Lear e Gloucester. Mas as alusões a demônios também evidenciam a noção popular da época de Shakespeare, derivada de concepções medievais, de que a loucura poderia ser explicada como possessão demoníaca. O assunto era levado a sério naquele período, como se pode avaliar pelo fato de que o próprio rei da Inglaterra tinha publicado em 1597, seis anos antes de sua coroação, um livro chamado *Demonologia*, sobre a grave questão das bruxas e de suas práticas. Republicado em Londres quando ele chegou ao trono, em 1603, o livro desenvolvia doutrinas que remontam a legislações medievais, bulas emitidas por papas e manuais inquisitoriais. Quando era somente James VI, rei da Escócia, o monarca estudioso de demonologia foi responsável pelo julgamento e pela condenação de dezenas de bruxas. Depois de assumir a coroa da Inglaterra, ele promulgou uma lei de combate à bruxaria e continuou a se envolver no julgamento de casos suspeitos.

Shakespeare, então, se apropriou do tema da bruxaria e da demonologia nas tragédias em que estava trabalhando no início do reinado jaimesco.⁶² As bruxas aparecem no início de *Macbeth*, uma peça que não só se passa na Escócia, terra natal do rei, como também insere uma referência à linha sucessória da qual ele descendia a partir de seu antepassado Banquo. A possessão demoníaca, objeto de estudo de James I, é uma referência para a composição do Pobre Tom em *Rei Lear*.

Esse debate sobre bruxas e demônios deve ser associado a um contexto mais amplo de conflito de doutrinas religiosas na época de Shakespeare, uma situação histórica marcada pelos impactos da Reforma protestante. Insere-se na tradição de disputas teológicas e de crítica das doutrinas católicas uma obra de 1603 que Shakespeare também consultou para escrever *Rei Lear*: o livro do teólogo Samuel Harsnett chamado *Uma declaração de notórias imposturas papistas*. Financiada pela Igreja Anglicana, esse livro investiga as práticas de exorcismo realizadas por padres jesuítas católicos em décadas anteriores, a fim de mostrar que a possessão demoníaca e o exorcismo eram atividades fraudulentas, usadas como instrumentos pelos contrarreformistas para desviar os cristãos da verdadeira fé. Em um texto carregado de ironia, Harsnett satiriza as atividades dos jesuítas e as associa a superstições pagãs

62 Cf. Shapiro. *The year of Lear: Shakespeare in 1606*. Nova York: Simon & Schuster, 2015.

sobre demônios e outras criaturas sobrenaturais que a doutrina anglicana rejeitava. Foi desse livro que Shakespeare retirou os nomes e as características dos diversos demônios mencionados nas falas celeradas do Pobre Tom, como Mahu, Modu e Tricafutrica.⁶³

Considero que a ideia de possessão como uma forma de explicar o comportamento dos loucos é claramente explicitada pelo personagem de Edgar nesta descrição cômica em que, falando de si mesmo em terceira pessoa, ele se apropria dos nomes de demônios do livro de Harsnett:

*Pobre Tom foi espantado dos seus são juízos. Eu vos benzo contra diacho-tinhoso, ó Filho de homem de bem. Cinco mofinos se aboletaram juntos dentro no Pobre Tom, o Trasgo-do-rasgo, da luxúria; o Trasgo-baileiro, príncipe das mudezas; Mahu, da roubalheia; Modu, do assassinato; e também Tricafutrica, das mogigandas e dos esgares, que ultimamente tem possuído as criadas e as camareiras.*⁶⁴

O personagem foi “espantado dos seus são juízos” por ter sido possuído por cinco seres demoníacos, cada um ligado a um comportamento problemático, como luxúria, roubalheira ou assassinato. Nessa prosa que ecoa também o modo de falar do povo, Shakespeare não só reproduz uma compreensão supersticiosa das atitudes de lunáticos como os mendigos de Bedlam, mas também satiriza o debate sobre demonologia, apresentando-o em sua versão mais vulgar, exagerada e risível.

7. Melancolia

No século XVI, o modelo medieval e religioso de explicação da loucura foi contestado por um discurso médico e científico, segundo o qual os distúrbios de comportamento eram doenças, tinham causas fisiológicas e poderiam ser tratados. Essa forma de explicação pode ser exemplificada nos tratados sobre a *melancolia*, a “bile negra” (tradução dos termos *mélas* e *cholé*), identificada como sendo causadora de transtornos mentais e emocionais.

Em *História da loucura*, Foucault menciona um livro de 1563 chamado *Sobre os truques dos demônios*, no qual os comportamentos delirantes eram

63 Cf. Bullough. *Op. cit.*, p. 415

64 Shakespeare. *Op. cit.*, p. 187 (IV, 1, 56-68).

consideradas como sintomas de doença mental. Seu autor, o médico holandês Johann Weyer, também um estudioso de demonologia e bruxaria, questionava a concepção de que os transtornos de comportamento eram sinais de possessão. Ele defendia que a loucura podia ser causada não por demônios, mas por um “humor melancólico” nos cérebros dos loucos.⁶⁵ A base dessa explicação era a tradicional doutrina médica dos humores, herdada dos gregos antigos, que ligava as doenças ao desequilíbrio dos quatro fluidos corporais. A bile negra (*melas cholé*) estava ligada às emoções, à disposição de espírito e à organização do pensamento, por isso o termo “melancolia” passou a designar, em sentido derivado, a própria manifestação de insanidade emocional e mental.

Essa doutrina médica foi amplamente desenvolvida na Inglaterra da época de Shakespeare, como se pode constatar em livros como o *Tratado de melancolia* (1586), do médico Timothy Bright, e *A anatomia da melancolia* (1621), de Robert Burton. O primeiro livro pode ter sido consultado pelo dramaturgo, já que era a principal obra de referência sobre o tema quando foram criados personagens de traços melancólicos como Jaques, de *Como gostais*, e Hamlet. Já o segundo livro, publicado cinco anos após a morte de Shakespeare, menciona personagens de uma de suas peças como exemplos.⁶⁶ No extenso compêndio que discute as várias formas de transtornos mentais e suas definições desde a Antiguidade, Burton define a melancolia como um tipo de loucura “sem febre, que apresenta como companheiros constantes o medo e a tristeza sem motivo aparente”.⁶⁷ No entanto, embora desenvolva uma consideração científica, identificando todas as possíveis causas e sintomas da insanidade, *A anatomia da melancolia* inclui também uma longa digressão “sobre a natureza dos espíritos, anjos maus ou demônios, e como eles causam melancolia”.⁶⁸

É a mistura das duas formas de explicações concorrentes, a médica e a religiosa, que aparece em *Rei Lear*. Pobre Tom representa a associação entre o louco e o possuído, mas essa maneira de compreender a loucura se mostra apenas nas falas do personagem, que é na verdade um disfarce de Edgar. Já Lear passa por um processo gradual de enlouquecimento no qual é possível

65 Foucault. *Op. cit.*, p. 290.

66 Debatido até hoje, o uso do tratado de Bright como fonte para *Hamlet* foi sugerido já em 1894 por Richard Loening. Cf. Mary Isabelle O’Sullivan. *Hamlet and Dr. Timothy Bright*. PMLA, Sep., 1926, Vol. 41, No. 3 (Sep., 1926), pp. 667-679. *A anatomia da melancolia* menciona Benedict e Beatrice, personagens de *Muito barulho por nada* (Terceira partição, Seção 2, Memb. 2, Subseção 4).

67 Burton. *A anatomia da melancolia*. Curitiba: Editora UFPR, 2013, p. 64.

68 Robert Burton. *Op. cit.*, Volume II, p. 77-106.

identificar uma série de causas de ordem emocional e fisiológica, em consonância com a abordagem médica. A primeira dessas causas é a própria idade avançada do protagonista da peça, o que está de acordo com a compreensão de que a velhice era um dos fatores que podiam levar à melancolia. As alterações de comportamento típicas da idade avançada são discutidas no *Tratado de melancolia* de Bright,⁶⁹ e um capítulo de *Anatomia da melancolia* é dedicado ao tema “Velhice, uma causa”. Burton considera que os velhos, quando perdem suas capacidades mentais saudáveis, chegam a um ponto em que “não conseguem gerenciar seus bens, por causa das enfermidades mais comuns incidentes sobre sua idade”, uma observação que poderia ser aplicada diretamente ao caso de Lear. Além disso, o texto do capítulo retoma a ideia de segunda infância, igualmente aplicável ao personagem teimoso e irascível que, desde a primeira cena da peça, tem ataques de fúria a cada vez que se vê contrariado por alguém. Segundo Burton, os velhos que perdem o juízo são “cheios de dores, sofrimento e aflição, novamente crianças, idiotas, são rudes muitas vezes ao sentar-se à mesa, falam sozinhos, são irosos, rabugentos [...], teimosos, supersticiosos, presunçosos, arrogantes, admirados de si próprios [...]”.⁷⁰

Se a explicação dos delírios dos loucos pela possessão demoníaca é claramente explicitada por Edgar, o velho Lear, por sua vez, reconhecendo sua fragilidade e o impacto dos choques emocionais a que estava exposto, expressa diversas vezes seu temor de perder a razão enquanto é levado a uma condição de insanidade. No início da peça, depois que Goneril o contraria e provoca sua fúria, seu pai diz: “(...) Oh, Lear, Lear! / (batendo a cabeça) Esmurra essa porta que se abriu / À tua insânia e se fechou ao teu juízo”.⁷¹ Mais tarde, em uma das últimas falas do primeiro ato, como que para explicitar esse tema, ele faz um pedido desesperado ao Bobo e a Kent, seus acompanhantes: “Não me deixem enlouquecer – louco não, benditos céus! Não quero ficar louco. Conservem o meu juízo, não quero enlouquecer!”.⁷²

O temor de Lear de perder o juízo acaba por se concretizar depois do conflito com suas filhas, no terceiro ato, quando ele reconhece “a insânia

69 Bright. *A treatise of melancholie*. New York: Pub. for the Facsimile Text Society by Columbia University Press, 1940, XIX, p. 121

70 Robert Burton. *Op. cit.*, Volume II, p. 117

71 Shakespeare. *Op. cit.*, p. 127 (I, 4, 270-272).

72 *Idem*, p. 132 (I, 5, 43-45).

está logo ali” e passa a falar coisas sem nexos.⁷³ Em seu delírio, ele confunde o real e a fantasia, não reconhece mais seus interlocutores e fala com pessoas imaginárias. Em certo momento, Edgar e Gloucester o encontram sozinho num bosque, coroado com flores silvestres, desempenhando o papel de rei em meio a uma batalha:

Aqui está teu soldo cunhado. Esse rapaz maneja o arco feito um espantalho: vai, distende o arco, bem puxado! Olha, ali, ali, um rato! Quietos... uma pontinha de queijo torrado resolve. Aqui está minha manopla, vou arre-messá-la contra o gigante. Alabardeiros, venham! Voo perfeito, gavião! Na mosca, na mosca. Chummk...⁷⁴

No entanto, em meio a falas como essa, o delírio ainda se prende ao tema da ingratidão filial, identificada como causa de sua condição. Ao olhar para Gloucester, Lear julga estar vendo “Goneril com barba branca” e acusa suas filhas de o terem “adulado como cães”, mas não terem palavra. “Me disseram que eu era tudo”, ele comenta antes de concluir: “Pura mentira, não sou imune às febres”.⁷⁵

Nesse encontro, o conde já está cego, mas Lear insiste para que ele leia um escrito imaginário. Quando seu interlocutor argumenta que não pode ver as palavras, pois só lhe restam os buracos das órbitas, ele responde: “Mas tu estás louco? Um homem consegue ver como anda o mundo mesmo não tendo olhos. Olha com os ouvidos.”⁷⁶ Ele discursa então sobre a situação do mundo que Gloucester deveria enxergar, refletindo sobre a justiça e a injustiça, sobre a autoridade e a miséria, com sentenças como: “A mão que flagela é a mesma que cobiça o corpo que fustiga.” Ou: “Por trás da roupa rota o vicioso aparece, mas os mantos, peles, joias dissimulam tudo! Cobre de ouro os pecados, e a forte lança da justiça se espedaça e os deixa intactos. Mas se forem de trapos, a vara do pigmeu basta para perfurá-los”.⁷⁷

Ao avaliar o sentido da loucura na época de Shakespeare, Foucault faz uma afirmação que poderia remeter a essa cena: “Se a loucura conduz todos a

73 *Idem*, p. 166 (III, 4, 21).

74 *Idem*, p. 203, (IV, 6, 93-99).

75 *Ibidem* (104-105, 112-113).

76 *Idem*, p. 205 (IV, 6, 156-158).

77 *Idem* (IV, 6, 168-169 e 171-176)

um estado de cegueira onde todos se perdem, o louco, pelo contrário, lembra a cada um sua verdade”.⁷⁸ A loucura, como já ensinava Erasmo em seu tratado, é uma espécie de saber. Consciente disso, depois de ouvir o discurso que encerra o estranho e comovente diálogo entre os dois velhos pais arruinados, o cego e o louco, Edgar comenta num aparte que ali se encontram “senso e contrassenso combinados, razão na loucura!”.⁷⁹

Como que para confirmar que há razão na loucura, Lear finalmente reconhece Gloucester e, ao oferecer seus olhos emprestados para que o interlocutor possa chorar aquele infortúnio, reforça a noção de que a velhice é uma segunda infância: “Quando nascemos, choramos ao aportar a esse vasto palco de loucos”.⁸⁰

A conversa é interrompida pela chegada de homens mandados por Cordélia, cujo exército está acampado ali perto. Eles tentam segurar Lear, que reage pedindo para trazerem um cirurgião, pois foi “ferido no cérebro”.⁸¹ Assim como as “febres” mencionadas em uma fala anterior, a imagem desse ferimento remete à explicação médica e fisiológica da loucura. O delírio do protagonista é uma condição passageira, com causas definidas, e de fato há um processo de cura na cena do reencontro com a filha mais nova. Shakespeare evidencia essa compreensão médica da loucura no momento que Cordélia envia seus homens à procura do pai. Ela pede: “O que houver na ciência humana/ Capaz de restaurar seu enlutado juízo,/ Aquele que puder ajudá-lo terá/ Pra si todas as minhas riquezas visíveis”.⁸² Seu interlocutor, um fidalgo que se comporta como médico, confirma que há meios para curá-lo, seguindo as orientações da medicina da época de que o repouso e os cuidados de familiares queridos eram alguns dos tratamentos necessários para tratar pessoas acometidas de melancolia: “O repouso/ É a ama zelosa de nossa natureza,/ E ele a perdeu. Para que ele o resgate há muitas/ Essências operantes cuja força ativa/ Calará o olhar da angústia”.⁸³

78 Foucault. *Op. cit.*, p. 19

79 Shakespeare. *Op. cit.*, p. 206 (IV, 6, 184-185).

80 *Idem*, p. 206 (IV, 6, 187, 191-192).

81 *Idem* (202-203)

82 *Ibidem*, p. 196 (IV, 4, 8-11)

83 *Idem* (13-16).

A cena do reencontro entre pai e filha confirma esse diagnóstico. Lear está dormindo, e Cordélia suplica aos “deuses propícios” que curem a “chaga hiante em seu corpo violado”, alinhando as cordas dissonantes “desse pai tornado filho”.⁸⁴ O fidalgo-médico que aparecera na cena anterior recomendando o repouso deve, segundo ela, orientar-se por seu conhecimento. Cordélia identifica então as causas da insanidade do pai, oferecendo o “remédio” de seus lábios como restauração do “mal cruel que minhas irmãs fizeram”, ao expô-lo aos “ventos trépidos” para “afrontar o estrondo do raio horripilante”.⁸⁵

Quando Lear acorda e ela lhe pergunta “Como passou Vossa Majestade?”, devolvendo-lhe a condição inicial de rei, ele a princípio a enxerga como um espírito que o estaria tirando da tumba e tem dificuldade em reconhecê-la. Mas, despertando aos poucos, dá mostras de entender quem é e onde está:

*Não vá zombar de mim,
Por favor! Sou um velho muito tolo, bobo
Com oitenta e tantos anos, nem mais nem menos,
E, pra ser bem franco, temo que não estou
Em meu juízo perfeito. [...]*

Por fim, o reconhecimento da filha é o passo final para o restabelecimento anunciado: “Não riam de mim, / Pois, assim como sou um homem, eu acredito / Que esta dama aqui é a minha filha, Cordélia”.⁸⁶

O fidalgo-médico que orienta Cordélia poderia ter tirado suas recomendações do *Tratado de melancolia* de Timothy Bright. No final do livro, quando discute a cura da melancolia, o autor menciona o repouso e a tranquilidade como auxiliares no tratamento. Ele recomenda também o uso de música alegre, depois dedica os últimos capítulos a descrever as substâncias que podem ser empregadas para evitar o excesso da bile negra e as consequências desse excesso.⁸⁷ Na peça, para que Lear possa recobrar o juízo, o fidalgo recomenda primeiro repouso e menciona “essências operantes” que podem ser empregadas, depois exige “a música, mais alto!” quando orienta a filha a ficar perto do

84 *Idem*, p. 211 (IV, 7, 14-17).

85 *Idem*, p. 212 (27-28 e 33-34).

86 *Idem*, p. 213 (45-46, 60-65, 70-72).

87 Bright. *Op. cit.*, p. 247, 256.

pai enquanto o acordam.⁸⁸ Esses recursos que, segundo as considerações de Bright, ajudam no processo de cura, mas o *Tratado de melancolia* afirma que também é necessário remover as “causas externas” da doença, substituindo-as por elementos contrários, capazes de engendrar um humor equilibrado.⁸⁹ No caso de Lear, as causas são o desamparo e o tratamento cruel das filhas ingratas, compensadas agora pelo perdão e pelo amor piedoso que Cordélia oferece.

8. A miséria

No momento de concretização do processo de enlouquecimento de Lear, Shakespeare criou um diálogo entre as várias manifestações da loucura presentes da peça. Entrecruzando as tramas paralelas que causaram os conflitos entre pais e filhos, o dramaturgo situa a perda do juízo do protagonista justamente quando ele se encontra com Pobre Tom. O sinal de que a insanidade de fato se manifestou é justamente a identificação de Lear com o outro louco, o mendigo lunático que fala sobre demônios e bestas. A cena é uma das impressionantes demonstrações de engenhosidade dramaturgic e de metateatralidade que podem ser encontradas na peça.

Para entender essa cena, é preciso levar em consideração o principal elemento que marca o início do terceiro ato: a tempestade indicada nas rubricas, para quem lê, ou criada por meio de sons e efeitos cênicos, para quem assiste à encenação. O velho Lear e o Bobo estão desabrigados no meio dessa tempestade, à qual o protagonista dirige falas grandiloquentes sobre a fúria natural, a fragilidade humana e a ingratidão de suas filhas. Ele dialoga com o vento, a chuva, os raios e os trovões a que está exposto, como se os elementos naturais fossem expressões do que está acontecendo com ele. A reação de seu companheiro a essa insensatez reforça o tema da relação entre sabedoria e bobice, pois ele, ao recomendar que Lear peça a bênção para as filhas e se abrigue, argumenta: “Uma noite dessas não perdoa nem sábio nem bobo”. Mas a resposta do protagonista reforça a visão da tempestade como um símbolo da sua situação, recorrendo a uma analogia inusitada: “O vento, a chuva o raio não são minhas filhas! Não vos culpo, elementos, dessa ingratidão! A vós não dei um reino e nem chamei de filhas. Não me deveis apoio.”⁹⁰

88 Shakespeare. *Op. cit.*, p. 212 (IV, 7, 25).

89 Bright. *Op. cit.*, p. 269.

90 Shakespeare. *Op. cit.*, p. 159 (III, 2, 12-13 e 15-17)

As forças da tempestade que desaba sobre Lear não são culpadas, não são as filhas ingratas com quem ele tentou em vão dialogar. Por outro lado, a tempestade que o castiga seria, segundo sua interpretação, uma consequência merecida, um resultado do conflito vivido. “Caia então sobre mim vosso sinistro gozo”, ele diz, como que aceitando o castigo. Embora suas exclamações sejam ordens dirigidas aos elementos naturais incontroláveis, ele demonstra estar consciente da fragilidade de sua condição de velho: “Aqui estou, vosso escravo, um homem pobre, fraco, enfermo e desprezado!”.⁹¹ Por mais insensata que seja a atitude de dialogar com a tempestade, ele ainda entende onde está e o que está acontecendo em volta, interpretando os elementos naturais em fúria como manifestações da ingratidão de que é vítima.

Pois bem, nessas circunstâncias, Kent tenta socorrer Lear e seu acompanhante, conduzindo-os a uma choupana que serviria de abrigo provisório para escapar do flagelo da tempestade. É nessa choupana que ocorre o encontro entre os loucos. Antes de se abrigar, o protagonista manda o Bobo entrar e faz uma consideração sobre os “miseráveis sem teto” que vivem em uma condição semelhante àquela, avaliando que sentir o que eles sentem é um remédio para a pompa de um nobre:

*Pobres coitados, nus, onde quer que estejais
A sofrer os jorros desse temporal cruel,
Como é que essas cabeças sem teto, as ancas magras
E vossos farrapos rotos vão vos abrigar
Contra um tempo assim? Oh, eu cuidei muito pouco
Dessas coisas todas. Pompa, toma um remédio,
Busca sentir o que sentem os desgraçados,
Que assim tu poderás lhes dar o teu supérfluo
E revelar enfim que os céus são justos.*⁹²

Uma rubrica anuncia então que o Bobo volta à cena, saindo da choupana, enquanto se ouve a voz de Edgar vinda de dentro: “Braça e meia, braça e meia, Pobre Tom!”. Apavorado, o Bobo pede socorro e declara que “Tem um espírito ali”. Só então entra em cena Edgar, disfarçado de Pobre Tom, como

91 *Ibidem*, p. 159 (III, 2, 18-20).

92 *Idem*, p. 166 (III, 4, 28-36).

se fosse uma corporificação daqueles “pobres coitados nus” e sem teto a quem Lear dirigira sua fala.⁹³

Como já comentei, as falas do mendigo ensandecido giram em torno da possessão demoníaca. A primeira delas é: “Fujam, que o diabo malino tá atrás de mim”. Mas a reação do protagonista é inesperada, pois em vez de se apavorar como o Bobo, ou considerar que está diante de um homem ensandecido, ele pergunta: “Então deste tudo às tuas filhas? E acabaste deste jeito?”.⁹⁴ Há, assim, uma identificação entre os dois loucos que se encontram. Ao deparar com Pobre Tom nu e exposto às intempéries, Lear avalia que a única explicação para aquela miséria absoluta é ele ter sido traído pelas filhas. Ninguém consegue convencê-lo de que seu interlocutor, cujas falas desatinadas não o surpreendem, nem sequer tem filhas. “Que outra coisa o teria posto neste estado abjeto, a não ser filhas ingratas?”, ele pergunta, e na sequência da cena se identifica de tal maneira com o miserável, que quer arrancar as próprias roupas para andar nu, apesar do frio e da tempestade, e precisa ser contido por seus acompanhantes.⁹⁵

Como sentencia o Bobo: “Esta noite fria vai nos transformar a todos em bobos e loucos”.⁹⁶ As falas desatinadas de Pobre Tom e de Lear parecem confirmar essa previsão. Após mencionar o capeta, o “malino encardido”, o “Tricafutrica”, Edgar disfarçado se mostra como um bicho ao afirmar que “come a rã do charco, o sapo, o girino, e a lagartixa”, e “quando o diabo malino acomete deglute estrume de vaca em vez de salada; engole o rato podre ou o cachorro morto na sarjeta”.⁹⁷ Mas toda essa descrição abjeta de uma animalidade associada à possessão não faz Lear julgar Pobre Tom como um louco, e sim como um sábio. “Quero falar com este filósofo”, ele diz.⁹⁸

Por um lado, trata-se de uma demonstração da loucura do protagonista, que confunde o louco com um sábio de maneira cômica. Mas, por outro lado, Shakespeare remete aqui à escola cínica da Antiguidade clássica, que ensinava o despojamento de todos os bens materiais para alcançar a felicidade, de

93 *Idem* (36-41).

94 *Idem*, p. 167 (III, 4, 45 e 48).

95 *Ibidem*, p. 169 (III, 4, 70-71 e 114)

96 *Idem*, p. 168 (III, 4, 79-80).

97 *Ibidem*, p. 169 (III, 4, 135-138).

98 *Idem*, p. 170 (III, 4, 161).

modo que Lear, ao reconhecer o miserável nu como um filósofo, não deixa de ter razão: de fato, sua condição é semelhante à de Diógenes.⁹⁹

Considero que a associação do louco com o filósofo pode ser compreendida também como uma retomada e um aprofundamento da dialética de loucura e sabedoria, que vinha sendo elaborada desde o início da peça. Em *História da loucura*, Foucault comenta que o imaginário da loucura no início da modernidade era repleto de uma bestialidade simbólica:

...é o animal, agora, que vai espreitar o homem, apoderar-se dele e revelar-lhe sua própria verdade. Os animais impossíveis, oriundos de uma imaginação enlouquecida, tornaram-se a natureza secreta do homem, e quando no juízo final o pecador aparece em sua nudez hedionda, percebe-se que ele ostenta o rosto monstruoso de um animal delirante.¹⁰⁰

Segundo o filósofo, a animalidade fascinava o mundo renascentista com sua desordem, “sua riqueza de monstruosas impossibilidades” que era revelada pela loucura, expressão da bestialidade natural no coração dos homens. Mas, no polo oposto ao dessa natureza fora de controle, tempestuosa e bestial, a própria loucura também exercia seu fascínio por se mostrar como sabedoria. Todas as figurações absurdas da bestialidade apareciam como elementos de um saber esotérico, de um segredo acerca da condição humana.¹⁰¹

Referências bibliográficas

Adelman, Janet. *Suffocating mothers: fantasies of maternal origin in Shakespeare's plays, Hamlet to the Tempest*. New York: Routledge, 1992.

BATE, Jonathan. *Shakespeare's Foolosophy*. Shakespeare in Southern Africa. Vol. 13, 2001, 1-10.

BRIGHT, Timothy. *A treatise of melancholie*. Reproduced from the 1586 edition printed by Thomas Vautrollier, with an introduction by Hardin Craig. New York: Pub. for the Facsimile Text Society by Columbia University Press, 1940.

99 Sobre o uso do termo “filósofo”, cf. Bate. *Op. cit.*, p. 3.

100 Foucault. *Op. cit.*, p. 25.

101 *Idem*, p. 26.

- BULLOUGH, Geoffrey. *Narrative and dramatic sources of Shakespeare*. London: Routledge. New York: Columbia University Press, 1966.
- BURTON, Robert. *A anatomia da melancolia*. Tradução de Guilherme Gontijo Flores. Curitiba: Editora UFPR, 2013.
- Calderwood, James L. *Creative Uncreation In King Lear*. *Shakespeare Quarterly*, Vol. 37, No. 1 (Spring, 1986), pp. 5-19
- ERASMO. *Elogio da loucura*. Tradução de Elaine Sartorelli. São Paulo: Hedra, 2013.
- Foucault, Michel. *História da Loucura*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- O'Sullivan, Mary Isabelle. *Hamlet and Dr. Timothy Bright*. *PMLA*, Vol. 41, No. 3 Sep., 1926, pp. 667-679.
- Shakespeare, William. *Rei Lear*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2020.
- SHAPIRO, James. *The year of Lear: Shakespeare in 1606*. Nova York: Simon & Schuster, 2015.
- Stroup, Thomas. *Cordelia and the fool*. *Shakespeare Quarterly*, Volume 12, Issue 2, Spring 1961, pp. 127–132.

*A vida como jogo e a arte como ofício
em Simônides e Nietzsche:
a existência do risco na aparência*

*Life as a game and art as a craft
in Simonides and Nietzsche:
the existence of risk in appearance*

Resumo

Simônides de Ceos foi um poeta lírico grego cuja obra é marcada pela atenção à problemática da existência humana e cuja distinção é a visão do fazer poético como atividade propriamente humana. Nietzsche nutria grande admiração por Simônides desde o tempo de sua formação intelectual, como revela sua correspondência dos anos sessenta. Além disso, em seus cadernos e em dois aforismos de sua obra publicada, o filósofo apresenta interessantes reflexões sobre o poeta. Em uma delas, afirma que Simônides aconselhava os gregos a tomarem a vida como um jogo. Tal compreensão é um dos temas abordados neste ensaio. O outro tema é a discussão sobre certa proximidade entre as concepções de Simônides e Nietzsche acerca da arte como ofício, derivadas da interlocução crítica deles, respectivamente, com a tradição poética arcaica e a tradição estética e filosófica. A convergência de ambos sobre tais temas liga-se a um traço comum: o enraizamento da existência humana na aparência.

Palavras-chave: Arte; Vida; Poesia; Estética; Crítica; Antiguidade.

* Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Contato: gabriel.herkenhoff@gmail.com

Recebido em: 08/10/2022 Aceito em: 16/03/2023

Abstract

Simonides of Ceos was a Greek lyric poet whose work is characterized by the attention to the issue of human existence and whose distinction is the view of the poetic exercise as a human activity. Nietzsche had great admiration for Simonides from the years of his intellectual formation, as reveal his correspondence from the sixties. Besides, in his notebooks and in two aphorisms of his published work, the philosopher present interesting reflections on the poet. In one of them, he claims that Simônides advised the Greeks to take life as a game. Such an understanding is a theme approached in this essay. Another theme is the discussion on certain proximity between the conceptions of Simonides and Nietzsche on the art as a craft, derived from their critical dialogue, respectively, with the archaic poetic tradition and the aesthetical and philosophical tradition. The convergence of both on these themes is connected to a common trait: the rooting of human existence in appearance.

Keyword: Art; Life; Poetry; Aesthetics; Criticism; Antiquity.

1.Introdução: um ensaio de aproximações

Quando na arca / elaborada com arte, / o sopro do vento / e a agitação da água no terror / a lançavam, com as faces não enxutas, / em volta de Perseu pôs o seu braço / e disse: “Ó filho, quantos trabalhos eu tenho! / Mas tu dormes, pequenino / que és, e entregas-te ao sono / neste miserável lenho de cavilhas de bronze, / que na noite resplandece, / na treva negra estendido. / A espuma no teu cabelo, / espessa da onda que passa, / não te aflige, nem do vento / a voz, na purpúrea / manta deitado, um rosto belo. / Se o que é terrível fosse terrível para ti, / as minhas palavras / chegariam aos teus ouvidos ternos. / Eu te ordeno: dorme, meu menino, / dorme, ó mar, dorme, ó desmedida desgraça. / E que algum sinal de mudança, / Zeus pai, venha de ti. / Se é ousada a minha prece / ou se afasta da justiça, / perdoa-me¹.

1 Simônides, Fr. 543 *apud* Ferreira, L. *Mobilidade poética na Grécia antiga: Uma leitura da obra de Simônides de Ceos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 333. Adotarei neste texto, salvo indicação contrária, as traduções de Luísa de Nazaré Ferreira para os poemas de Simônides.

O poema *Dánae* é um exemplar da produção lírica de Simônides de Ceos² (556-468 a.C.), poeta grego arcaico reconhecido pelo olhar à problemática da existência humana e como representante, na Antiguidade Clássica, da visão da poesia como um ofício humano. Friedrich Nietzsche (1844-1900) nutria profunda admiração por Simônides e, em particular, pelo poema que abre este ensaio. Ainda como estudante em Bonn, ele menciona, em carta de maio de 1865, enviada a seu amigo Carl von Gersdorff, a escrita de um trabalho sobre *Dánae*³. No final de 1866, em correspondência com seu professor de filologia clássica na Universidade de Leipzig, Georg Curtius, ele rascunha “um par de conjecturas concernentes ao belo canto de *Dánae* de Simônides”⁴. Pouco mais de um ano depois, em carta de maio de 1868 a outro professor da Universidade de Leipzig, Friedrich Ritschl, Nietzsche escreve: “Desde os tempos de escolas, permaneceu em minha mente, como uma melodia inesquecível, esse belo canto de *Dánae* de Simônides”⁵. Junto à carta, Nietzsche envia um artigo de crítica textual cujo objeto é o poema, com a intenção de publicá-lo na revista *Rheinisches Museum für Philologie* – o que ocorre ainda em 1868⁶. Naquele ano e nos seguintes, Nietzsche refere-se a *Dánae* algumas vezes, dentre elas, em carta a Wilhelm Vischer-Bilfinger⁷ sobre

2 Algumas informações biográficas prévias. Simônides teria nascido, por volta de 556, na cidade de Iúlis, localizada na ilha de Ceos, parte do arquipélago das Cíclades, que fica no Mar Egeu (cf. Lesky, A. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1989, p. 211). Entretanto, suspeita-se que tenha transitado por várias regiões da Grécia, tendo vivido temporariamente em Atenas, Tessália e Hierão (cf. Ferreira, L, op. cit., p. 122s). Segundo testemunhos e fragmentos, ele foi grande conhecedor da obra de Homero, Hesíodo, Estesícoro e Íbico, sendo apontado, inclusive, como um dos poetas que se ocuparam de organizar os textos canônicos de Homero (cf. Galí, N. *Poesía silenciosa, pintura que habla. De Simônides a Platón: la invención del territorio artístico*. Barcelona: El Alcantilado, 1999, p. 39). Foi contemporâneo de Heráclito (540-470 a.C.), Parmênides (530-460 a.C.) e Píndaro (518-438 a.C.), além de ser tio de Baquilides (518-451 a.C.). Simônides passou para a tradição como um poeta que tratou a poesia como trabalho – recebendo remuneração por sua atividade, motivo de críticas de Píndaro – e por ter desenvolvido uma ‘mnemotécnica’, participando de um processo de secularização do fazer poético no mundo grego arcaico (cf. Dettienne, M. *Os mestres da verdade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 56ss).

3 Cf. Nietzsche, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Paris: Nietzsche Source, 2009, BVN-1865,467.

4 *Ibidem*, BVN-1866,525.

5 *Ibidem*, BVN-1868,571.

6 O artigo foi publicado como *Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker, I. Der Danae Klage [Contribuições à crítica dos líricos gregos, I. O lamento de Danae]*. Suas contribuições para a interpretação do poema de Simônides e para a conformação do proceder intelectual de Nietzsche foram analisadas, recentemente, em Foley, A. *Der “Danae Klage” des Simonides und Nietzsches Grundlagen der Textkritik*. In: Benne, C. & Zittel, C. *Nietzsche und die Lyrik*. Stuttgart: Metzler, 2017.

7 Cf. Nietzsche, F, op. cit., 2009, BVN-1869,621.

sua possível nomeação como professor de filologia clássica na Universidade de Basileia, na qual destacava, em um anexo de cunho acadêmico e biográfico, seu trabalho *O canto de Dânae, de Simônides*.

Essas menções dão uma dimensão da atenção de Nietzsche ao poeta lírico grego. Entretanto, seu interesse por Simônides não se restringiu aos tempos de formação como filólogo. Entre o final dos anos sessenta e meados dos anos oitenta, Nietzsche refere-se a Simônides em mais nove oportunidades: quatro vezes em cartas; três em apontamentos; em uma rápida menção no texto não publicado *A disputa de Homero* (1872), descrevendo-o como grande adversário de Píndaro; e duas vezes em sua obra publicada. No aforismo 219 de *Opiniões e sentenças diversas* (1879) – uma das partes de *Humano, demasiado humano II* –, Nietzsche lembra “a alta admiração [dos gregos] pelo epigrama de Simônides, que simplesmente se apresenta, sem arremates dourados, sem arabescos do espírito – mas dizendo o que tem a dizer, claramente, com a tranquilidade do sol, não com os efeitos de um raio?”⁸. Ele se refere, então, unicamente à produção epigramática simonidiana (inscrições curtas dedicadas, sobretudo, a eventos históricos, desportivos e funerários), ressaltando sua simplicidade e clareza, e remetendo ao fato de que Simônides é celebrado como um dos maiores compositores – em quantidade e maestria – de epigramas do período arcaico⁹. Mas é no aforismo 154 de *Humano, demasiado humano* (1878), intitulado “*Brincando com a vida*”, que se dá a alusão direta de Nietzsche ao poeta em sua obra publicada que mais nos interessa. Apesar de breve, a passagem oferece elementos interessantes acerca de sua interpretação de Simônides. Ressalta o filósofo:

*Eles [os gregos] não se iludem, mas deliberadamente cercam e embelezam a vida com mentiras. Simônides aconselhava seus patrícios a tomarem a vida como um jogo; a seriedade lhes era bem conhecida na forma de dor (pois a miséria humana é o tema que os deuses mais gostam de ver cantado) e sabiam que apenas através da arte a própria miséria pode tornar-se deleite*¹⁰.

8 Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 99.

9 O reconhecimento de Simônides como epigramista levou, inclusive, que muitos epigramas fossem atribuídos falsamente a ele, como se seu nome legitimasse o texto e, talvez, o homenageado (cf. Lesky, A, op. cit., p. 331). Note-se também que é sabido que o poeta era solicitado para compor – ele, inclusive, cobrava por seu trabalho –, o que o fez se deslocar por várias regiões da Grécia, tanto para participar de festas públicas quanto devido à relação com seus patronos (cf. Ferreira, L, op. cit., p. 122-123).

10 Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006, p. 154.

Tal referência ao poeta encontra-se em um capítulo do livro de 1878 inteiramente dedicada à reflexão estética, cujo título é “Da alma dos artistas e escritores”. A partir da passagem, poderíamos supor que, mais uma vez, Nietzsche guarda na lembrança, com a afirmação de que a arte transforma a miséria em deleite, *Dânae*. Essa hipótese é lícita na medida em que aquele que Nietzsche chama de belo canto narra o terror de uma mãe, *Dânae*, lançada ao mar com seu filho, Perseu, em um “miserável lenho de cavilhas de bronze”, que, no momento do tecer do lamento, encontra-se “na treva negra estendido”, no meio de uma tempestade, colocando-os em “desmedida desgraça”. Na referida menção a Simônides não está em relevo, no entanto, ao menos de modo direto, a sua poesia, mas uma interpretação da existência que Nietzsche atribui ao poeta. Apesar da brevidade e da não explicitação da fonte que o permite tal afirmação, interessa-me tentar compreender o significado da ideia de *vida como jogo* e sua articulação com a concepção do embelezamento da vida por meio de *mentiras*. Este é um dos pontos tocados neste ensaio.

A aproximação entre ambos a partir das menções diretas de Nietzsche a Simônides não é, contudo, nosso único propósito. Há outro elemento que aparece em *Humano*, também no capítulo “Da alma dos artistas e escritores”, esse mais geral e sutil, que se torna central para a estética nietzschiana a partir de então e que permite estabelecer uma correlação com a poética simonidiana, a saber: a concepção da arte como um ofício¹¹, que, negativamente, apresenta-se ainda como recusa da interpretação da arte como atividade vinculada ao âmbito metafísico-religioso. Cabe deixar sublinhado que, com isso, não se trata de conjecturar sobre uma possível influência da visão poética simonidiana na estética de Nietzsche em 1878, porém apenas indicar o quanto algumas reflexões nietzschianas acerca da arte compartilham indiretamente da compreensão de Simônides acerca do fazer poético. Assim, a hipótese arriscada é: Nietzsche participa de uma tradição exemplificada por Simônides, dado que em ambos é possível encontrar-se uma compreensão da *mundanidade* do fazer artístico.

Nosso propósito neste ensaio, portanto, é sugerir uma aproximação entre Simônides e Nietzsche a partir da interpretação da *vida como jogo* e da

11 Utilizo o termo *ofício* para me referir às compreensões simonidianas sobre a poesia e nietzschiana acerca da arte em geral aproveitando a existência de do substantivo *opus* [obra] e do verbo *facere* [fazer] em sua etimologia. Além disso, ‘ofício’ liga-se ao grego *téchne*, como um produzir artificial que traz algo para o aparecer, além de servir de contraponto às ideias de *entusiasmos* e *inspiração* contra as quais se colocam Simônides (em seu distanciamento da tradição poética) e Nietzsche (em seu confronto com a tradição estética).

afirmação da *arte como ofício*. Aliás, os dois temas não estão dissociados, pelo contrário, têm uma origem em comum: são ambas figuras que emergem sobre o pano de fundo de certa visão da arte e da vida *no devir, na aparência*. A despeito dos distintos campos e da distância histórico-temporal existente entre eles, apontarei a possibilidade de relacionar o elogio simonidiano da *dòkein* e a valorização nietzschiana da *Schein* – parte importante da polêmica de Simônides com seus contemporâneos no campo poético e do confronto de Nietzsche com a tradição metafísica. Reservei a reflexão sobre esse traço à última parte do ensaio, com o intuito de fornecer esclarecimentos finais e articular a dimensão mundana das concepções de vida e arte compartilhada por eles.

2. A vida como jogo: um Simônides nietzschiano

“Simônides aconselhava seus patrícios a tomarem a vida como um jogo [Spiel]”¹². Na breve afirmação de *Humano, demasiado humano* encontramos uma das duas passagens em que Nietzsche refere-se abertamente a Simônides em sua obra publicada. Em nenhum outro momento ele volta a tocar na interpretação simonidiana a respeito da vida. Entretanto, há uma indicação que pode ser uma interessante chave para se ler tal consideração. Antes de tratar a compreensão atribuída ao poeta, o filósofo afirma que os gregos “embelezam a vida por meio de mentiras”¹³. Isso nos abre para duas questões: o que significa *embelezar a vida* e por que isso é feito por *mentiras*? Em primeiro lugar, cabe ressaltar que *mentira* carrega no pensamento do filósofo um sentido *extramoral*. Ou seja, usar o termo *mentira* não significa nesse caso uma objeção nietzschiana a tal comportamento. Embelezar através de *mentira*, inclusive, não significa uma indisposição em relação à vida. É o oposto. Como ele mesmo sublinha na continuação do aforismo, assim, os gregos seriam capazes de uma visão positiva, uma vez que “através da arte a própria miséria pode tornar-se deleite”¹⁴. Nietzsche mantém-se, aqui, em um tema já trabalhado em *O nascimento da tragédia* (1872): a capacidade da arte – poética e, no caso de sua obra de estreia, sobretudo, trágica – de tornar o problemático da existência em algo significativo o bastante para ser até mesmo afirmado.

12 Nietzsche, F, op. cit, 2006, p. 154.

13 Ibidem.

14 Ibidem.

A transformação da miséria em deleite aparece com nitidez no tão elogiado poema *Dánae*. Contudo, como, no contexto do aforismo de *Humano*, Nietzsche tematiza a vida e sua possibilidade de embelezamento, é possível que a afirmação do filósofo abra para uma questão um tanto mais abrangente. Quero dizer, trata-se de pensar como a arte contribui para embelezar nossa existência cotidiana. Digo isso tendo em mente o conhecido “Contra a arte das obras de arte”, aforismo 174 de *Opiniões e sentenças diversas*, em que se lê:

*A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros [...]. Depois a arte deve ocultar ou reinterpretar tudo que é feio, o que é doloroso, horroroso, nojento, que, apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana: deve assim proceder, em particular, no tocante às paixões e angústias e dores psíquicas, e no que é inevitavelmente ou insuperavelmente feio deve fazer com que transpareça o significativo. Após essa grande, imensa tarefa da arte, o que se chama propriamente arte, a das obras de arte, não é mais que um apêndice [...]*¹⁵.

Nietzsche estabelece a centralidade justamente do *embelezamento da vida* no que diz respeito à arte, tomando a obra de arte até mesmo como um “apêndice” dessa *imensa tarefa*¹⁶. E no que consiste tal tarefa? Primeiro, trata-se de tornar-nos suportáveis e agradáveis para os outros a partir daquele embelezamento; e, em seguida, fazer com que no feio e doloroso da existência transpareça o significativo. Nesse sentido, transformar a miséria em deleite é doar beleza às tensões da vida através da obra, mas é, sobretudo, a possibilidade de ver a própria vida como algo a ser deleitado e deleitável mesmo em seu caráter problemático ou, para tomar emprestada a expressão do aforismo 107 de *A gaia ciência* (1882), como algo *suportável* enquanto *fenômeno estético*¹⁷. O propósito de afirmação da vida como *fenômeno estético* apresenta-se desde *O nascimento da tragédia*. Porém, na retomada da fórmula dez anos mais tarde,

15 Nietzsche, F. op. cit., 2008, p. 82.

16 Cabe ressaltar que, na literatura secundária brasileira, esse texto já recebeu uma interpretação cuidadosa, sendo tomado como exemplar da compreensão nietzschiana da vida como obra de arte e, mais do que isso, como uma transição de uma preocupação estética estrita para uma visão estético-existencial cf. Dias, R. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 109ss.

17 Cf. Nietzsche, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014, p. 124.

há uma ligeira e importante diferença: no lugar de *justificar* a existência, como em 1872, trata-se de *suportá-la* como *fenômeno estético*¹⁸. Se a arte pode emprestar sentido à vida, já não é por nos permitir vislumbrar algo da essência do mundo – segundo o argumento de *O nascimento da tragédia*, a necessidade da *uno-primordial* redenção da dor na *aparência*. O argumento é um tanto mais modesto: a importância da arte reside no fato de ela estimular a “boa vontade de aparência”¹⁹. Algo semelhante encontra-se no aforismo 222 de *Humano*: “durante milênios ela [a arte] nos ensinou a olhar a vida em todas as suas formas com interesse e prazer”²⁰.

Aquele ensinamento da arte seria caro à alta modernidade, porque ajudaria a emprestar bons olhos tanto à visão ser humano como um *pedaço de natureza* (não como fruto de *outro mundo*) quanto à percepção de nossa ‘condenação’ à *aparência* derivada da crítica kantiana (dado o *mundo metafísico* mostrar-se incognoscível e improvável), concepções não estranhas ao final do século XIX. Isso nos leva de volta à ideia de ‘mentira’. Nietzsche associa em algumas ocasiões arte e mentira como contraponto à articulação entre moral e verdade. Tal associação é central no escrito não publicado *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*²¹ (1873). Mais tarde, no prefácio de 1886 a *O nascimento da tragédia*, intitulado *Tentativa de autocrítica*, ele ressalta que a falsidade, o erro, a ilusão, o perspectivístico e, portanto, a arte (em sentido amplo) são aspectos incontornáveis da existência, sendo a negação deles sinal de *aversão a este mundo e à vida*²². A ideia geral é: a arte, signo da inventividade humana, mostra-se aspecto crucial da existência no contexto pós-kantiano, em que as explicações metafísicas sobre as coisas humanas veem seu terreno

18 A diferença entre a fórmula apresentada em *O nascimento da tragédia* e *A gaia ciência* foi acentuada em Salaquarda, J. A última fase de surgimento de *A Gaia Ciência*. *cadernos Nietzsche*, n. 6, 1999, p. 75-93. 1999. Para uma interpretação da abordagem estético-existencial no aforismo 107 de *A gaia ciência* cf. Chaves, E. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’A Gaia Ciência, de Nietzsche. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, 2005, p. 273-282.

19 Nietzsche, F, op. cit., 2014, p. 124.

20 Nietzsche, F, op. cit., 2006, p. 140.

21 Note-se que em tal escrito Nietzsche critica a ideia de *verdade como adequação* a partir da redescoberta da verdade como *criação* que ganha valor por sua utilidade à vida gregária, ou seja, como invenção compartilhada pelo grupo. Ele afirma: “O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, em uma palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias” (Nietzsche, F. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2007, p. 36-37).

22 Nietzsche, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013, p. 17.

retraído e o intelecto humano emerge como *perspectiva*. Parte do ensinamento da arte, nessa conjuntura, está em sua afirmação aguda da perspectiva, do parcial, o que em linguagem moral chama-se ‘mentira’. Se ‘verdade’ carrega o preconceito da ideia da descoberta da essência, em si, preexistente, ‘mentira’ indica *invenção e criação*.

Desse modo, constrói-se em Nietzsche uma íntima articulação entre arte, mentira e vida que nos parece ser colocada em funcionamento justamente na ideia, mais estrita, de que os gregos *embelezavam a vida com mentiras*. Ver beleza na vida é assumi-la com bons olhos em seu caráter incerto, errático, perspectivístico e em sua abertura ao obrar. Uma vez que, numa visão pós-kantiana, descobre-se a vida em sua *falta de fundamento*, na ausência de um substrato derradeiro que possa *justificar* ultimamente a existência, isto é, já que a vida não tem um sentido garantido de antemão, ela exige criação, elaboração, invenção, interpretação, *mentira*. Nessa circunstância, o conselho de Simônides de interpretar-se *a vida como jogo* [*Spiel*] ganha novo valor. Em que sentido? O substantivo *Spiel* alemão está relacionado ao verbo *spielen*, que diz jogar, brincar, interpretar, atuar. Ou seja, tomar a vida como jogo é descobri-la como prazerosa em sua indeterminação, como algo que não está dado, que não pode ser absolutamente controlado e que exige atuação. Desse modo, interpretar a *vida como jogo* é tomá-la em sua dinâmica, em seus fluxos e refluxos, é admitir a brevidade e os desvios que a constituem, sua indeterminação em meio às contingências, a necessidade de disputa. Resta a questão: onde Nietzsche encontra esse conselho simonidiano? É difícil precisar sua fonte. Todavia, o caráter passageiro e volúvel da existência é, de fato, temática recorrente na poética de Simônides, podendo ser vista em passagens legadas pela tradição²³.

No fragmento 521, por exemplo, o poeta aborda o caráter transitório da fortuna humana através da analogia com uma imagem familiar: “Homem que és, nunca digas o que acontece amanhã, / nem, se vires um homem afortunado, por quanto tempo o será; / pois nem tão rápido é o volver [*metastasis*] da mosca de longas asas / como o da fortuna”²⁴. Simônides abre o poema deixan-

23 Fora a referência aos epigramas de Simônides em *Opiniões e sentenças diversas*, o único poema mencionado por Nietzsche é *Dánae*. Contudo, dada sua formação em filologia e seu conhecimento em literatura clássica é provável que ele tenha conhecido alguns dos outros de que tratarei neste ensaio. Na carta de 1866, enviada a Georg Curtius, de Leipzig, ele menciona inclusive ter frequentado um curso deste sobre os líricos gregos, em que Simônides foi um dos objetos (cf. Nietzsche, F, op. cit., 2009, BVN-1866,525). Fica aberta a possibilidade de uma pesquisa mais detida a esse respeito.

24 Simônides, Fr. 521 *apud* Ferreira, L, op. cit., p. 193.

do claro que está tratando da condição humana [*anthropos éon*], e segue com a afirmação de que não está nas possibilidades do ser humano o controle dos acontecimentos e nem a garantia da constância da fortuna, pois ela está sujeita à contínua mudança [*metastasis*]. Compreensão similar faz-se presente no reconhecimento, no fragmento 520, da impotência do homem diante de “sua breve vida” e do inevitável fato de que “sobre todos impende a morte; / pois dela igual parte cabe em sorte aos bons / e a quem é mau”²⁵. Nos dois casos, a transitoriedade da existência aparece em primeiro plano, apontando para a impotência humana diante do acaso. Especialmente no fragmento 542, algumas reflexões sobre o caráter imperfeito dos homens – não como reprimenda e sim como acolhimento da inconstância das coisas humanas – colaboram na construção da ideia de *vida como jogo*. Escreve o poeta:

Um homem tornar-se verdadeiramente bom / é difícil, de mãos e pés e espírito / perfeito, sem falhas criado. / [lacuna de 7 versos] // Nem me soa harmoniosa a sentença / de Pitaco, embora dita por um homem / sábio. Disse que é difícil ser bom. / Um deus somente poderia ter esta honra, mas não / pode deixar de ser vil o homem / que uma implacável desventura derrube. / Pois, se tiver boa sorte, todo o homem é bom, / mas será mau se ela for má [/ [e são por mais tempo melhores / [aqueles que os deuses amarem.] // Por isso, eu jamais, por uma vã e ilusória / esperança, deitarei fora o lote de vida que me coube em sorte, / em busca do que não é possível encontrar, / um homem irrepreensível, entre todos quantos / colhemos o fruto da vasta terra. / Quando o encontrar, contar-vos-ei. / Mas louvo e estimo todo / aquele que, de bom grado, não faz / nada de vergonhoso: contra a necessidade [ananke] / nem sequer os deuses lutam // [lacuna de 2 versos] / [não gosto de apontar defeitos, pois a mim basta-me / quem não seja mau] nem demasiado débil, que conheça a justiça útil à cidade, / um homem íntegro. Esse não hei-de / censurar, pois é infinita / a geração dos tolos. / Belas são todas as coisas / que não têm mistura de vergonha²⁶.

Gostaria de olhar com mais cuidado para este poema. Logo na primeira estrofe, para além do tratamento dado à *dificuldade da perfeição* humana de corpo

25 Ibidem, Fr. 520 *apud* ibidem, p. 191. A íntegra do fragmento é: “Dos homens pequena / é a força, vãs as preocupações, / na sua breve vida, penas sobre penas; / e, inevitável, do mesmo modo sobre todos impende a morte; / pois dela igual parte cabe em sorte aos bons / e a quem é mau”.

26 Ibidem, Fr. 542 *apud* ibidem, p. 205.

e espírito, interessa-me o fato de Simônides afirmar o *tornar-se* humano, ou seja, o caráter deveniente, dinâmico da existência. Na terceira estrofe, o poeta prossegue na reflexão sobre a possibilidade de perfeição, porém agora objetando abertamente tal possibilidade, visto que não se pode encontrar alguém “irrepreensível”, e ele se recusa a desperdiçar-se por tal “ilusória esperança”. A estrofe conclui-se com a *estima* a quem “de bom grado, não faz nada de vergonhoso”, acrescentando: “contra a necessidade nem sequer os deuses lutam”. Vale notar que mais importante do que ser *irrepreensível* é não fazer nada de vergonhoso *de bom grado* [ostis], ou, poderíamos dizer, ‘por vontade própria’, ‘conscientemente’ escolher uma ação vergonhosa. Além disso, o fechamento da estrofe afirma um *necessário* na existência do qual os deuses não estão imunes, de maneira que – contra a visão pítica, da segunda estrofe, de que só os deuses e aqueles que têm “boa sorte” são “bons” – Simônides não faz repreensão às mudanças de sorte e às falhas humanas, mas as considera como parte integrante da existência²⁷.

Se faz parte da vida a necessidade [*ananke*] abater-se sobre humanos e deuses, não se pode exigir a inexistência de falha, não se pode querer que alguém a ser louvado tenha tido unicamente “boa sorte”. Nesse sentido, em uma posição de tensão tanto em relação à possibilidade de perfeição humana que abre o poema, quanto com a sentença pítica que aparece na segunda estrofe, a terceira e a quarta estrofes são encerradas, respectivamente, com as afirmações da necessidade e da beleza nascida também nos desvios próprios de uma trajetória. Essa concepção da existência humana pode ser ligada à ideia de *vida como jogo*, pois acentua a impossibilidade de controle sobre todos os momentos e, logo, a presença da necessidade e do erro. Isso não atesta contra a vida, pelo contrário, é aí que reside a possibilidade de brotação da beleza. “Não há oposição entre assumir o necessário e ainda ver beleza na existência, até porque, como se lê no fragmento 584, ‘sem prazer, que vida / humana é desejável ou que / poder absoluto? / Sem ele, nem a existência dos deuses é invejável’²⁸. Se *ananke* vale para o humano e o divino, é em meio ao incontrolável, ao errático, aos defeitos que podem se dar beleza e prazer”.

27 É importante observar que no escrito *O nascimento do pensamento trágico* (1870), do período de preparação de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche escreve: “Mesmo os deuses estão sujeitos à Ananke [necessidade], esta é uma confissão da mais profunda sabedoria” (Nietzsche, F, op. cit., 2009, Die Geburt des tragischen Gedankens, 2). Embora a passagem esteja entre aspas, Nietzsche não faz menção à sua fonte. É possível que seja justamente o fragmento 542 de Simônides.

28 Simonides, Fr. 584 *apud* Ferreira, L, op. cit., p. 220.

Há, nos cadernos de Nietzsche, um sinal de que sua interpretação da *vida como jogo* em Simônides está ligada a essa importância de embelezamento e prazer em meio à necessidade. A preparação do aforismo de *Humano* encontra-se em 1875, período em que aparece em suas anotações a ideia que será central no texto publicado, com formulação muito similar²⁹. Isso é importante porque, pouco depois, ainda em 1875, Nietzsche projeta, em seus cadernos, um argumento que não chega a desenvolver: “São coexistentes o desenvolvimento da música e da filosofia gregas”, sendo possível encontrar paralelos entre diversos poetas e filósofos, dentre eles, “Anaxágoras – Simônides”³⁰. Tal paralelo jamais foi elaborado, restando a interpretação de Anaxágoras realizada em *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873) como saída para compreendê-lo. Nesse escrito não publicado, o centro do pensamento de Anaxágoras aparece como a derivação do cosmos a partir do movimento iniciado pelo nous. “Tal concepção encontra sua grandeza e seu orgulho precisamente no fato de derivar do círculo movente todo o cosmos do devir”³¹, escreve Nietzsche na seção 17. É de particular importância o nous iniciar o movimento sem pressupor propósito ou finalidade, como espécie de “*atheos ex machina*”³², como ele anota em 1875. Agora, por que o nous resolveu iniciar o movimento que originou o cosmos? Na seção 19, ele escreve:

*A estas questões Anaxágoras poderia responder o seguinte: “O nous não tem nenhum dever e, por isso, tampouco nenhum propósito que tenha obrigação de perseguir; se alguma vez o nous inicia o movimento e se impõe algum fim, só se trataria – a resposta é difícil, mas Heráclito responderá por mim – de um jogo”*³³.

Aqui provavelmente reside o ponto crucial da ligação entre Anaxágoras e Simônides, já que é precisamente a ideia de *vida como jogo* aquela que ele atribui ao poeta em *Humano*. Estando a vida enraizada no devir – segundo fórmula atribuída por Nietzsche a Anaxágoras, um *fenômeno estético, não moral* – e não havendo qualquer sentido pré-determinado para seu acontecimento, o

29 Cf. Nietzsche, F, op. cit., 2009, NF-1875,5[121].

30 Ibidem, NF-1875,6[9].

31 Ibidem. *La filosofía em la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2003, p. 116.

32 Ibidem, op. cit., 2009, NF-1875,6[46].

33 Ibidem, op. cit., 2003, p. 120.

que temos é uma existência lançada na mudança “mais rápida que o volver da mosca de longas asas”, na imagem simonidiana do fragmento 521. A interpretação nietzschiana do *nous* de Anaxágoras enquanto inauguração de um *jogo* ou *divertimento artístico sem propósito* aproxima-se da *necessidade*, passível de beleza e prazer, que caracteriza a existência humana e divina em Simônides. Mas essa dimensão do jogo atribuída por Nietzsche a Simônides diz respeito também à sua própria interpretação do mundo e da existência. Se tal concepção aparece por meio dos nomes de Anaxágoras (e Heráclito³⁴) em *A filosofia na época trágica dos gregos* e de Simônides em *Humano*; em *A gaia ciência*, Nietzsche sinaliza seu parentesco com tal compreensão. Na apresentação da ideia de *amor fati*, no aforismo 276 do livro, ele ressalta seu desejo de aprender a “ver como belo o necessário nas coisas”, e não fazer guerra contra o feio ou acusar, mas tornar-se alguém que “faz belas as coisas”³⁵ – formulação que lembra os versos do fragmento 542 de Simônides, “belas são todas as coisas que não têm mistura de vergonha”. Afirmar que Simônides aconselhava seus patrícios a tomarem a *vida como jogo* é, nesse sentido, parte do movimento nietzschiano de apresentação de sua compreensão da existência³⁶. Dito de outro modo, em *Humano*, vemos um Simônides nietzschiano.

Tentei mostrar, entretanto, que a leitura de Nietzsche não é infundada, não é mera apresentação, por meio do poeta, de sua concepção da existência. A ideia da *vida como jogo* pode ser retirada do próprio *corpus* simonidiano. Agora, é curioso notar que essa preocupação com aquilo que é do âmbito do *humano* e, logo, do transitório e do incerto é não apenas *tema na poética* de Simônides, porém participa de sua compreensão do *fazer poético*. Nesse ponto, abre-se o segundo movimento de aproximação entre Simônides e Nietzsche: a visão da *arte como ofício*.

34 Nietzsche reconhece em Heráclito alguém que levou à contemplação “a doutrina da lei do *devir* e do *jogo* na *necessidade*” (Ibidem, op. cit., 2003, p. 75), ademais, cabe notar que a ideia do *jogo* inaugurado pelo *nous* aparece em diálogo com o pensamento heraclítico. Vale ressaltar também que, em um apontamento de 1884, reconhece Heráclito como seu precursor por considerar “o mundo um jogo divino e para além de bem e mal” (Ibidem, op. cit., 2009, NF-1884,26[193]), compreensão reafirmada na seção 3 da análise de *O nascimento da tragédia* realizada em *Ecce Homo* (1888), em que Nietzsche diz sentir certa proximidade entre seu pensamento e o de Heráclito (Ibidem. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015, p. 62).

35 Ibidem, op. cit., 2014, p. 166.

36 Sobre a questão do *jogo* no pensamento de Nietzsche cf. Fink, E. *Nietzsche's Philosophy*. Nova York: Continuum, 200e, especialmente, o Capítulo V; bem como Guervós, L. A dimensão estética do *jogo* de F. Nietzsche. *cadernos Nietzsche*, 28, 2011, p. 49-72, 2011.

3. A arte como ofício: um Nietzsche simonidiano

A despeito do lapso temporal que os separa, Simônides e Nietzsche compartilham uma via aparentada de compreensão do fazer artístico. Se em Nietzsche isso pode ser observado, em particular, a partir da publicação de *Humano, demasiado humano I*, momento no qual se dá uma reorientação de sua estética, com a ênfase na dimensão *demasiado humana* e com a *autocrítica* a elementos de sua “metafísica de artista”³⁷; em Simônides tal compreensão emerge de um profícuo diálogo com a tradição poética grega, da qual o poeta não se desvincula completamente, mas em relação à qual apresenta nuances importantes. E, poderíamos dizer, há um ponto comum, que apesar das diferenças entre os dois, torna possível estabelecer relação entre suas concepções: tratar a *arte como ofício* significa, em ambos, tomar a arte como uma atividade propriamente humana em vez de interpretá-la como algo que tem sua proveniência em um âmbito metafísico-religioso. Como ponto de partida para tal aproximação, é interessante realizarmos algumas reflexões acerca da poética simonidiana.

Como se pode notar pelos temas abordados em seus poemas, a obra de Simônides possui como uma de suas características a reflexão sobre a transitoriedade da vida e sobre a condição humana. E essa tematização de “amplas esferas do humano”³⁸ é acompanhada também por uma mudança de compreensão do próprio fazer poético. Simônides é frequentemente considerado como um precursor da concepção da poesia como uma atividade *demasiado humana* e não como um acontecimento de proveniência divina³⁹. Diversos aspectos contribuem para tal orientação, dentre eles: Simônides encontra-se na passagem da transmissão oral para a escrita da poesia, o que implica uma modificação na relação com a palavra poética; atribui-se a ele o desenvolvimento de uma *mnemotécnica*, um gesto de secularização da memória no fazer poético; ele teria sido o primeiro poeta a compor por dinheiro, fazendo da poesia uma atividade mundana, *téchne* remunerada; e, por fim, em um de seus poemas mais famosos, ele valoriza o *tò dòkein* contra *alétheia* – termo de

37 Nietzsche, F, op. cit., 2013, p. 13.

38 Lesky, A, op. cit., p. 214. Sobre esse traço da poética de Simônides cf. também Ferreira, L, op. cit., p. 191ss.

39 Acerca desse processo de secularização da palavra poética em Simônides, cf. Detienne, M, op. cit., Capítulo VI; Galí, N, op. cit., p. 38ss; Spangberg, P. Persuasión y Apáte en Gorgias. *Hypnos*, São Paulo, 24, 2010, p. 73s; Pajáro, C. Simônides de Ceos y la poesía como *téchne*. *Revista Co-herencia*, Medellín, n. 17, 2012, p. 155-175

caráter mágico-religioso, central na tradição poética que o antecede⁴⁰. Está fora de minhas possibilidades a discussão aprofundada de cada um desses aspectos. Em todo caso, gostaria de fazer observações gerais para contextualizar o significado dos gestos simonidianos no campo poético arcaico.

Parto de uma ideia geral que colabora para que se compreenda Simônides como poeta responsável por rever o estatuto da poesia: a afirmação de Plutarco, em *De gloria Atheniensium* (3.346f), segundo a qual, “Simônides [...] chama à pintura poesia [*poiésin*] silenciosa e à poesia pintura falante”⁴¹. A comparação entre pintura e poesia que Plutarco atribui a Simônides pode ser interpretada como sinal da demarcação do estatuto da poesia como uma atividade humana, posto que a associa a um criar reconhecido como *téchne*. A poesia é concebida, assim, como *obra feita* na *aparência*, o que vai de encontro à concepção arcaica da poesia como fruto do *entusiasmo* [*enthousiasmós*], de uma cumplicidade com os deuses – compreensão herdada ainda por Platão, como se vê no *Íon*⁴². Pode-se então dizer que “a comparação de Simônides não só implica uma transformação radical da concepção e papel da poesia, mas também a constitui indiretamente como ‘arte’, isto é, como disciplina sujeita à destreza técnica do homem”⁴³. Essa compreensão é corroborada ainda pela fórmula atribuída a Simônides pelo neoplatônico Miguel Pselos, de acordo com Detienne, segundo a qual as “palavras são imagem [*eikon*] da realidade”, uma vez que *eikon* “é o termo técnico que designa a representação figurada, pintada ou esculpida, é a ‘imagem’ criada pelo pintor ou pelo escultor”⁴⁴.

40 Para uma reflexão acerca da relação entre tais elementos da poética simonidiana e o processo de *laicização* da palavra na Grécia arcaica cf. Detienne, M, op. cit., Capítulo VI. Especificamente, sobre os primeiros relatos de que Simônides foi o primeiro poeta a exigir uma remuneração por seu trabalho e que desenvolveu uma técnica de memória cf. Ferreira, L, op. cit., p. 174-182.

41 Plutarco, *De gloria Atheniensium*, 3.346f *apud* Pajáro, C, op. cit., p. 170.

42 No *Íon*, ao falar do poeta em seu processo de criação, o filósofo trata de tal acontecimento como produto de um *enthousiasmós* devido a um *endeusamento* [*éntheos*] padecido pelo poeta. “É que esse dom que tu [*Íon*] tens de falar sobre Homero não é uma arte [*téchne*], como disse ainda agora, mas uma força divina [*theia dynamis*], que te move [...]”. Assim, também a Musa inspira [*entheous*] ela própria e, através desses inspirados, forma-se uma cadeia, experimentando outros o *entusiasmo* [*enthousiasonton*]. Na verdade, todos os poetas [*poietai*] épicos, os bons poetas, não é por efeito de uma arte, mas porque são inspirados e possuídos que eles compõem todos esses belos poemas; também os poetas líricos [...]” (Platão, *Íon*. Lisboa: Editorial Inquérito, 1988, 533d-534a). Nesse sentido, afirma Pajáro: “*Éntheos* e *enthousiasmós*, palavras pertencentes a um mesmo campo semântico e, por tanto, a uma origem etimológica comum, remetem a um ‘pôr’ o homem e a divindade em uma fundamental unidade” (Pajáro, C, op. cit., p. 158).

43 Galí, N, op. cit., p. 19-20.

44 Detienne, M, op. cit., p. 57.

Comparar a poesia à pintura e, logo, tomá-la como produção humana que se faz *na aparência*, significa retirar a poesia e o poeta de seu lugar privilegiado, a saber: de sua intimidade com os deuses, como meio de expressão de uma verdade superior.

Na tradição contemporânea de Simônides, a palavra poética estava associada às *Musas* e à *Mnemosýne*. Esse aspecto é relevante, pois, como lembra Detienne, precisamente essas “duas potências religiosas definem a configuração geral que dá à *Alétheia* poética sua significação real e profunda”⁴⁵. São diversos os fatores que dão uma dimensão da importância dessas “potências religiosas” na poética grega arcaica em sua relação com seu dizer *alétheia*. De início, cabe notar que não havia no período a ideia de uma poesia absolutamente autônoma da música, de modo que, ainda que Plutarco utilize *poiésin* em sua citação de Simônides, um termo corrente para designá-la na antiguidade era *mousiké*⁴⁶, utilizado por Píndaro e Platão, por exemplo, para se referir à ‘arte das Musas’. Outro ponto que atesta essa relação intrínseca, e talvez seja ainda mais notável, é o fato da tradição associar as Musas à ‘palavra cantada’, ao ponto do nome delas fazer referência a aspectos da performance poética⁴⁷. Além disso, já por volta do século VIII a.C., os dois poetas mais importantes não só da tradição poética grega como da consolidação de uma cultura helênica, Homero⁴⁸

45 Ibidem, p. 15.

46 *Mousiké* é o termo utilizado também por Platão em *A república* para se referir àquilo que diz respeito à totalidade da arte poética, ou seja, ao que diz respeito ao ritmo e à harmonia, mas também à palavra (cf. Platão, *A república*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, 376e).

47 Como nota Detienne, existem relatos antigos, de que haveria um santuário no Monte Hélicon dedicado às Musas, que seriam três e teriam nomes relacionados a elementos do canto poético: *Meléte*, que designaria a atenção, a concentração; *Mnéme*, que estaria relacionada à função psicológica que possibilita a recitação e a improvisação; e *Aoide*, que diria respeito ao poema acabado. Além disso, em Cícero, aparecem quatro Musas, cujos nomes seriam: *Arché*, que diz princípio; *Meléte*; *Aoide*; e *Thelxinoé*, que é a sedução do espírito e refere-se ao encantamento que a palavra cantada exerce (cf. Detienne, M, op. cit., p.16). Vale notar também que Hesíodo fala, em *Teogonia*, que as Musas eram nove e com nomes também ligados a elementos da performance poética, tais como, para citar alguns: *Clio*, que pode ser traduzido por “glória”; *Melpómene*, que faz referência à dança; *Tália*, cujo termo correlato seria “festa”; e *Caliópe*, que diz “bela-voz”. Por sinal, em sua tradução, José Antonio Alves Torrano utilizou exatamente esses nomes para as Musas cf. Hesíodo. *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 1995, versos 77 a 79.

48 No primeiro verso de *Ilíada*, lemos: “Canta-me a cólera – ó deusa – funesta de Aquileu Pelida” (Homero. *Ilíada*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005, verso 1). O mesmo acontece em *Odisseia*: “Do varão me narra, Musa, do muitas-vias, que muito vagou após devastar a sacra cidade de Troia” (Ibidem. *Odisseia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014, verso 1).

e Hesíodo⁴⁹, iniciavam seus poemas com uma *invocação das Musas* para que elas possibilitassem o canto.

Hesíodo, particularmente, oferece um bom exemplo do porquê de tal invocação em *Teogonia*: “Eia! pelas Musas comecemos, elas a Zeus pai hineando alegam o grande espírito no Olimpo dizendo o presente, o futuro e o passado”⁵⁰. Dizer *o passado, o presente e o futuro* concerne à circularidade própria da concepção grega da temporalidade e, no caso de uma narrativa sobre a origem dos deuses e formação do cosmos, aponta para um acesso à dimensão originária da totalidade do que *há*. Liga-se a essa capacidade das *Musas* seu parentesco com *Mnemosýne*, que as teria gerado, segundo a *Teogonia*, com Zeus. Assim, para além do valor da memória em uma cultura marcadamente oral (a redescoberta da escrita entre os gregos dá-se no século IX a.C. e sua popularização na poesia data do século VI a.C.), *Mnemosýne* representa o caráter mágico-religioso da palavra poética. Não por acaso, as *Musas*, filhas de *Mnemosýne*, dizem pela boca de Hesíodo: “sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações [*alétheia*]”⁵¹. Por isso, Detienne observa que o poeta, agraciado pelos deuses, é “dotado de um dom de vidência” e sua palavra “institui, por virtude própria, um mundo simbólico-religioso que é o próprio real”⁵². Os poetas aparecem, portanto, como meio de expressão da *alétheia* divina.

Se tal termo pode ser traduzido por ‘verdade’, vale observar que não diz respeito a uma concordância entre a palavra poética e a realidade, ou seja, não se trata de uma compreensão da verdade como adequação entre uma proposição e um referido objeto. A relação é de outra ordem. Na raiz de *alétheia* mantém-se *léthe*, potência religiosa ligada ao esquecimento e à noite, que acrescentada do prefixo negativo a-, torna-se não-esquecimento e não-obscurcimento, ligando-se, portanto, à *memória*. Nesse sentido, a compreensão do termo na tradição poética dá-se na dinâmica memória-esquecimento, louvor-censura, palavra-silêncio, luz-obscuridade. O poeta que leva à palavra a *alétheia* lança luz sobre aquilo que fala e, louvando, tanto mantém na memória quanto institui memória. *Alétheia* relaciona-se, então, à

49 *Os trabalhos e os dias* inicia-se com os seguinte versos: “Musas da Piéria, que dais glorias com canções, / vinde; em hinos cantai Zeus, vosso pai” (Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. Curitiba: Segesta, 2012, versos 1 e 2). Do mesmo modo, em *Teogonia* lê-se no primeiro verso: “Pelas Musas heliconíades comecemos a cantar” (Ibidem, op. cit., 1995, verso 1)

50 Ibidem, versos 36 a 38.

51 Ibidem, verso 28.

52 Detienne, M, op. cit., p. 17.

função mágico-religiosa da poesia, um resíduo do caráter litúrgico da palavra na civilização micênica – que apresentaria a ordem do mundo como proveniente da soberania de um rei divino, organizador da totalidade do real⁵³ –, que se desdobra, no contexto arcaico, na possibilidade de garantir memória aos grandes homens e expressar o louvor à ordem estabelecida pelos deuses. Esse aspecto mostra-se no nexo da poesia (em sentido estrito) à criação como *poiesis* (em sentido amplo), como passagem do *não ser ao ser* – concepção reverberada em *O banquete*, de modo que também Platão compartilharia da compreensão tradicional da poesia⁵⁴. Enfim, o poeta, portador de um dom de vidência, tem sua palavra identificada a uma potência criadora de ‘verdade’, a não-obscuridade a ser não-esquecida propiciada pelos deuses.

Lemos, no entanto, no conhecido fragmento 598 de Simônides: “a aparência até a verdade domina [*tò dōkein kai tòn alētheian biatāi*]”⁵⁵. A inversão realizada no fragmento chama atenção, Simônides entra em interlocução com a tradição poética através de um distanciamento. Não é a *alētheia* que prevalece, pelo contrário, a primazia é deslocada para a *dōkein*. Qual o significado de tal inversão? Um primeiro ponto é que o termo *dōkein* está ligado à dimensão das decisões na *pólis*, portanto, valorizar a *doxa* indica uma valorização da palavra humana e, em específico, o propósito de reforçar a dimensão secular da poesia. Um segundo ponto é: como buscamos apontar na seção anterior, a poética simonidiana é marcada por um enraizamento no caráter transitório da existência e do mundo e, assim, da incerteza que acompanha a mudança. Tal deslocamento pode ser lido, nesse sentido, a partir da inserção da poesia não no âmbito da ‘revelação’ divina no que diz respeito à eternidade (vale lembrar, as Musas dizem ‘o passado, o presente e o futuro’), mas do que está encravado no *devir*, aquilo que marca a experiência humana para o poeta.

53 Para uma análise mais cuidadosa dessa questão e acerca da ideia das teogonias e cosmogonias gregas como ligadas a mitos de soberania cf. Vernant, J. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2012, p. 115-119.

54 Essa compressão acentuada por Neus Galí (op. cit., p. 41s) deriva do fato que, no diálogo de Sócrates com Diotima em *O banquete*, Sócrates concorda com as seguintes afirmações de sua interlocutora: “[...] tu sabes que “poesia” [*poiesis*] é um termo de uso amplo. Sabes, além do mais, que, quando algo – seja o que for – passa do não ser ao ser, a causa plena disso é “poesia”, de forma que as criações de todas as técnicas [*téchne*] são poesia e os produtores dessas coisas são todos poetas’. / ‘Falas a verdade’. / ‘E, contudo,’ ela continuou, ‘estás informado de que estes não são chamados poetas, mas têm outros nomes. Assim, da classe inteira da poesia foi delimitada uma parte dedicada à música e aos versos, sendo denominada com o nome do todo. Somente isso é poesia hoje, e os que possuem essa parcela da poesia são chamados “poetas”. ‘Dizes a verdade.’” (Platão. *O banquete*. São Paulo: Vozes, 2017, 205c-d).

55 Simônides, Fr. 598 *apud* Ferreira, L, op. cit., p. 201.

Essa interpretação viabiliza-se não só pela poética de Simônides, como pela tradicional ligação entre *doxa* e *devir*.

No fragmento 8 de *Sobre a natureza*, Parmênides (530-460 a.C.) – contemporâneo de Simônides –, após asseverar a necessidade de abandonar o caminho da opinião, que diz que o *não ser é*, afirma: “decidido está então, como necessidade, deixar uma das vias como impensável e inexprimível (pois não é via verdadeira [*alethes*]), enquanto a outra é autêntica. Como poderia o que é perecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser”⁵⁶. E, no fragmento 19, encontramos: “Assim, segundo a opinião [*doxan*], as coisas nasceram e agora são e depois crescerão e hão de ter fim”⁵⁷. Soma-se a essa estreita articulação entre *doxa* e *devir*, outra associação de Parmênides que pode nos ajudar a compreender a posição simonidiana. No verso que inicia o problema da opinião no fragmento 8, o eleata ressalta: “Nisto cesso o discurso fiável e o pensamento em torno da verdade [*aletheins*]; depois disso as humanas opiniões [*doxas*] aprende, escutando a ordem enganadora [*apatelon*] das minhas palavras”⁵⁸. Portanto, Parmênides estabelece também uma relação entre *doxa* e *apáte*, engano⁵⁹. A valorização de Simônides de *tò dōkein* pode ser ligada, em contrapartida, a uma compreensão de que o engano não pode ser absolutamente alijado da experiência humana, o que faz sentido no contexto de sua concepção poética e relaciona-se à frase atribuída a ele por Plutarco – como uma resposta à pergunta sobre o porquê de ele não conseguir enganar os tessálios: “eles são demasiado ignorantes para serem enganados por mim”⁶⁰. Assim, a afirmação da *doxa* é acompanhada de uma compreensão positiva da *apáte*, uma vez que a capacidade de ‘enganar’ não constitui motivo de objeção, assim como a capacidade de ‘ser enganado’ é valorizada como parte importante da experiência poética.

Não parece tratar-se de uma valorização do ‘falso’ contra o ‘verdadeiro’, mas da demarcação do lugar da poesia na *aparência*, no *transitório* e do

56 Parmênides. *Da natureza*. São Paulo: Loyola, Fr. B8 [15-20]

57 Ibidem, Fr. 19

58 Ibidem, Fr. B8 [50-53].

59 Detienne nota que essa relação aparece também em Platão, em *A república* (365 b-c), quando Sócrates contrapõe os caminhos da justiça [*dike*] e do engano [*apáte*] e afirma, em referência indireta a Simônides, que os sábios dizem que *tò dōkein* é mais forte que *alétheia* (cf. Detienne, M, op. cit., p. 59). Sobre as relações entre *alétheia*, *doxa* e *apáte* cf. Ibidem, Capítulo VI; bem como Spangberg, P, op. cit., p. 73-75.

60 Plutarco, *De aud. poet.*, 15c apud Spangberg, P, op. cit., p. 74.

reconhecimento de uma sabedoria necessária ao deixar-se seduzir pela arte. Ademais, a afirmação simonidiana da *aparência* e do *engano* fazem parte de seu próprio contraste com a concepção tradicional da poesia como fruto do *enthousiasmós*, da intimidade com os deuses e, logo, com as ‘revelações’. Assim, sua afirmação de *dôkein* e *apáte* contribuem para a compreensão da poesia como coisa humana. Se na tradição anterior o poeta invocava as *Musas*, filhas de *Mnēmosyne*, sendo agraciado com a possibilidade de manifestar *alētheia* (como ‘revelação’ da eternidade), atribui-se a Simônides o desenvolvimento de uma *mnemotécnica* que lhe permitia ser bem-sucedido em seu engano. Nesse sentido, a memória é retirada do plano mágico-religioso e apresenta-se no fazer poético simonidiano como uma habilidade. É representativo dessa relação tensa com a tradição poética o fato de que, no fragmento elegíaco 11, encontra-se: “invoco-te como minha aliada, ó Musa [famosa], / se cuidas, na verdade, das súplicas dos homens. / Apresta também o doce (?) [arranjo] do nosso (?) canto (?), para que alguém [mais tarde] se lembre (?) de novo / (?) dos varões que por (?) Esparta [e pela Hélade resistiram]”⁶¹. Se ele ainda busca o auxílio das *Musas*, não espera mais ‘revelações’, apenas um ‘doce adorno’ a seu canto para que uma história seja lembrada no porvir. A poesia comparável à pintura é poesia tornada arte de engano, enraizada na aparência, artifício *demasiado humano*.

Ao indicar uma concepção da poesia como *techné* e ao marcar um distanciamento da tradição da *alētheia*, Simônides abre outra via de compreensão do fazer poético. Interessa-me a concepção simonidiana da poesia como ofício humano ligado à aparência e ao engano apresentar algumas convergências com as formulações estéticas nietzschianas a partir de *Humano, demasiado humano* (1878). Ainda que reconheçamos a distância histórico-temporal entre ambos e a inserção de suas reflexões no âmbito de problemáticas relativamente distintas, alguns pontos permitem dizer que Simônides e Nietzsche partilham de uma concepção aparentada da criação artística. Para começar a indicar esses pontos de contato, gostaria de ressaltar certa transição no pensamento estético nietzschiano delineada na passagem de *O nascimento da tragédia* para *Humano* – não para acentuar uma ruptura absoluta, mas seu descolamento de uma concepção metafísico-religiosa da criação artística.

É notável, nesse sentido, o fato de que o mesmo capítulo de *Humano* no qual encontramos a única referência direta de Nietzsche a Simônides ser aquele que marca um momento importante no pensamento nietzschiano

61 Simônides, Fr. eleg. 11 *apud* Ferreira, L, op. cit., p. 295.

acerca da arte. Se em *Ecce homo* o filósofo reconhece seu livro de 1878 como o “monumento de uma crise”⁶², parte dessa crise deriva em uma reorientação de sua estética, por meio de um processo de autocritica a aspectos de sua *metafísica de artista* de *O nascimento da tragédia*. Em um apontamento de 1876 – período de preparação de *Humano* –, Nietzsche escreve: “Quero expressamente declarar aos leitores de meus escritos anteriores que abandonei as posições metafísico-artísticas essencialmente dominantes ali: elas são agradáveis, porém insustentáveis”⁶³. O capítulo “Da alma dos artistas e escritores” é bastante representativo a esse respeito. Nietzsche, em diversas passagens, busca apresentar a arte como uma realização humana, como ofício, interagindo criticamente com certas de suas concepções anteriores. Um dos elementos a partir do qual se torna mais clara uma mudança de perspectiva na reflexão nietzschiana é o problema do *gênio* em sua relação à *aparência*.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresentara uma compreensão do gênio, influenciada pela metafísica schopenhaueriana, como o artista capaz romper com o princípio de individuação e refletir o *uno-primordial* [*Ur-Eine*], a própria essência do real⁶⁴. O gênio seria aquele que, no momento da criação, “se funde com o artista primordial do mundo”⁶⁵ e traz à visão a essência do existente. Desse modo, o gênio é tomado como o artista capaz de ultrapassar as *aparências fenomenais* em direção a uma *verdade essencial* sobre o existente, a dor e a contradição no coração do *Ur-Eine*, que é refletida e redimida na arte por meio da *bela aparência*. Esse tipo de concepção torna-se objeto da crítica

62 Nietzsche, F, op. cit., 2015, p. 69.

63 Nietzsche, F, op. cit., 2009, NF-1876,23[159].

64 Em meio à tensão entre *uno-primordial* [*Ur-Eine*] e *aparência* [*Schein*], correlata à dualidade dos impulsos artísticos dionísíaco e apolíneo – que Nietzsche sustenta serem o elemento essencial da arte em 1872 –, há uma primazia do *uno-primordial* diretamente ligada à superioridade da arte dionísíaca da música. Vemos isso, por exemplo, no aforismo 6: “ela [a música] se refere simbolicamente à contradição e à dor primordiais no coração do *uno-primigênio*, simbolizando em consequência uma esfera que está acima e antes de toda *aparência*” (Nietzsche, F, op. cit., 2013, p. 48). As consequências de tal primado do *uno-primordial* e do impulso dionísíaco são a manutenção da estética nietzschiana de juventude dentro da compreensão schopenhaueriana de uma superioridade metafísica da música na hierarquia das artes, resíduo metafísico de seu pensamento do qual ele, mais tarde, busca desvencilhar-se. Essa tensão entre *O nascimento da tragédia* e *Humano, demasiado humano* foi discutida na literatura secundária, apontando também a continuidade do projeto de transformação da cultura moderna de que faria parte a arte, em Burnett, Henry. Da alma dos artistas e escritores: Coisa humana, demasiadamente humana? *cadernos Nietzsche*, v. 38, n. 2, 2017, p. 97-120. Tratei com mais detalhes do viés autocrítico de Nietzsche em relação à sua obra de estreia em Moura, G, *Arte humana, demasiado humana: considerações sobre a fisiologia da estética de Nietzsche*. Vitória: EdUfes, 2019, Capítulo I.

65 Nietzsche, F, op. cit., 2013, p. 44-45.

e da autocrítica nietzschiana em *Humano, demasiado humano I*. No aforismo que abre o livro, esse gesto autocrítico insinua-se do seguinte modo: primeiro, na consideração de que um aspecto que marca a filosofia metafísica é supor “para as coisas de mais alto valor uma origem miraculosa [*Wunder-Ursprung*], diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’”; e, em seguida, na recusa da ideia – central para a estética schopenhaueriana e para seu argumento em 1872 – de “contemplação totalmente desinteressada”⁶⁶. O gênio que rompe o princípio de individuação – logo, suas relações interessadas com o aparente – e a tragédia como fruto de “um ato miraculoso metafísico [*einen metaphysischen Wunderakt*]”⁶⁷ tornam-se concepções problemáticas de acordo com a posição de *Humano*. Se Nietzsche não deixa claro a seus leitores o abandono de suas insustentáveis posições metafísico-artísticas anteriores, sua autocrítica não é imperceptível.

Esse movimento de distanciamento mantém-se nos aforismos do capítulo “Da alma dos artistas e escritores”. Logo no aforismo 145, o primeiro do capítulo, ele avança contra a ideia da obra de arte como algo brotado magicamente do chão, acentuando que tal ideia faz parte do interesse do artista em suscitar a crença na “miraculosa instantaneidade da gênese”, colocando no começo da criação “os elementos da inquietação entusiástica, de desordem que tateia às cegas, de sonho atento”⁶⁸. Sua contraposição complementa-se no aforismo seguinte com a demarcação da intenção de enfrentar a “crença em algo miraculoso no gênio”⁶⁹. Um pouco adiante, no 150, ele sugere de onde provém essa concepção metafísica do gênio e as expectativas metafísicas em relação à arte: elas devem-se ao fato de que a arte “acolhe muitos sentimentos e estados de espírito gerados pela religião”⁷⁰. Mesmo que esse tipo de sentimento ainda possa ser valorizado pela riqueza que empresta à existência humana, o pensador que se deixa seduzir por tais ideias diz algo sobre seu “caráter intelectual”⁷¹, ressalta Nietzsche no aforismo 153. Desenha-se, desse modo, o movimento negativo a partir do qual Nietzsche afasta-se de uma

66 Ibidem, op. cit., 2006, p. 15.

67 Ibidem, op. cit., 2013, p. 24.

68 Ibidem, op. cit., 2006, p. 107.

69 Ibidem, p. 107-108.

70 Ibidem, p. 109.

71 Ibidem, p. 110.

concepção da arte e do gênio, em particular, de cunho metafísico-religioso. A contrapartida, todavia, é uma recolocação do modo de compreender a atividade de criação artística, algo que emerge justamente de uma crítica à ideia de *inspiração*.

A crença na inspiração. – Os artistas têm interesse em que se creia nas intuições repentinas, nas chamadas inspirações; como se a ideia da obra de arte, do poema, o pensamento fundamental de uma filosofia, caísse do céu como um raio de graça. Na verdade, a fantasia do bom artista ou pensador produz continuamente, sejam coisas boas, mediócras ou ruins, mas o seu julgamento, altamente aguçado e exercitado, rejeita, seleciona, combina; como vemos hoje nas anotações de Beethoven, que aos poucos juntou as mais esplêndidas melodias e de certo modo as retirou de múltiplos esboços. [...] Todos os grandes foram grandes trabalhadores, incansáveis não apenas no inventar, mas também no rejeitar, elege, remodelar e ordenar⁷².

O aforismo 155 é notável. Contra a ideia de *inspiração* – poderíamos dizer *entusiasmo* –, Nietzsche apresenta um exemplo concreto de processo de criação artística, citando o caso de Beethoven, que produziu sua obra não a partir de uma milagrosa inspiração, mas de um exercício cuidadoso. Mais do que isso, ele ressalta que os grandes artistas, aqueles que chamamos de ‘gênios’, são *grandes trabalhadores*. É essa recolocação do problema que o permite, no aforismo 163, intitulado “A *seriedade no ofício*”, delinear sua concepção de artista sob o signo daqueles que “*adquiriram grandeza, tornaram-se ‘gênios’*”, sendo suas obras fruto de uma “*diligente seriedade*”⁷³ comparável à do artesão. O uso de *gênio* entre aspas nessa circunstância marca seu distanciamento de certa compreensão do termo e sua tentativa de contrapor-se à superstição, “total ou parcialmente religiosa”, apresentando uma visão das “qualidades puramente humanas” necessárias no processo criativo. Tal movimento se completa no texto 231 do capítulo “Sinais de cultura superior e inferior”, intitulado “A *emergência [Entstehung] do gênio*”, em que ele recorre à seguinte imagem: “alguém que se perdeu completamente ao caminhar pela floresta, mas que, com energia invulgar, se esforça por achar uma saída, descobre às vezes um caminho que ninguém conhece: assim se formam os gênios, dos

72 Ibidem, p. 111.

73 Ibidem, p. 116.

quais se louva a originalidade”⁷⁴. Assim, Nietzsche dirige-se contra a tradição do *enthousiasmós* no campo da estética e, no lugar do ato miraculoso, dá ênfase ao meticuloso processo que forma o solo para o brotar da obra. Esse é, a rigor, o aspecto central do aforismo 219 de *Opiniões e sentenças diversas*, em que Nietzsche lembra que o apreço dos antigos pelos epigramas de Simônides: “a clareza, transparência, simplicidade e ordem dos gregos” em suas diversas manifestações artísticas é fruto de um trabalho intenso de refinamento, de modo que “[a] singeleza, a ductilidade, a sobriedade foram arrancadas à disposição natural do povo, não eram dádivas”⁷⁵.

A arte aparece no pensamento nietzschiano a partir de 1878, similar à compreensão poética de Simônides, como um exercício. Em uma visão negativa, o artista não é alguém que possui o privilégio do contato com uma essência metafísica da realidade ou, em outras palavras, que expressa *alétheia* – entendida como ‘revelação’ do eterno⁷⁶ – devido à sua intimidade com as *Musas* e *Mnemosýne* ou com o *uno-primordial*. Em um olhar positivo, pelo contrário, para o poeta e o filósofo, o artista emerge do cuidado que tem com sua *téchne*, de seu exercício de elaboração, de seu tato com a artificialidade do fazer que permite seu obrar. Ou seja, se é atribuído a Simônides o desenvolvimento de uma *mnemotécnica*, Nietzsche aponta para o exercício bastante secular de *rejeitar, eleger, remodelar e ordenar* que participa da expressão artística. Em ambos, aparece uma concepção da *arte como ofício*. Fica a questão: trata-se de mera coincidência o compartilhamento, em Simônides e Nietzsche, das compreensões da *mundanidade da arte* e da *vida como jogo*?

74 Ibidem, p. 147. Note-se que essa concepção de gênio que emerge em 1878 mantém-se, com variações mínimas, até os textos de 1888, estando ligada à ideia de um *acúmulo de força* que permite ao artista encontrar novos caminhos, como se vê nos aforismos 156, 164, 230 de *Humano*, no 563 de *Aurora* e no 44 do capítulo “Incursões de um extemporâneo” de *Crepúsculo dos ídolos*. Abordei esse ponto específico em Moura, G, op. cit., 2019, p. 170.

75 Nietzsche, F, op. cit., 2008, p. 99.

76 Não se pode deixar de recordar a relação que Heidegger mantém entre arte e *alétheia* no ensaio *A origem da obra de arte* (1935-1936). Todavia, ele busca uma recolocação da ideia de *alétheia*, enfatizando a permanência de *lêthe* em sua raiz para demarcar que na arte não se trata de uma ‘revelação’, no sentido de uma clareza absoluta, mas da abertura da *clareira* [*Lichtung*] que mantém uma zona cerrada – condição para que algo brilhe. Heidegger, inclusive, ressalta mais tarde, na conferência *A proveniência da arte e a destinação do pensar* (1957), que essa dimensão de *alétheia* teria ficado, de certo modo, encoberta, “impensada no pensamento dos gregos e mais ainda no pensamento posterior” (Heidegger, M. *The Provenance of Art and the Destination of Thought. Journal of the British Society for the Phenomenology*, v. 44, n. 2, 2013, 2010, p. 127). Vale lembrar que Gadamer aponta a importância de *A origem da obra de arte* na apresentação heideggeriana da verdade em sua dinâmica de desvelamento-velamento (cf. Gadamer, H, *La verité de l’oeuvre d’art. In: Les chemins de Heidegger*. Paris: Vrin, 2002, p. 109ss).

4. Considerações finais: o tornar-se de vida e arte na aparência

Para encerrar, arrisco fazer algumas breves considerações sobre o solo do qual emerge a confluência entre as compreensões de Simônides e Nietzsche sobre vida e arte, a saber: a valorização da aparência. Notei anteriormente que, em Simônides, emerge uma atenção a *dòkein* como contrapartida da tradicional associação da poesia a *alétheia*, palavra ligada à visão do poeta como portador de uma memória advinda da divindade e, logo, vinculada à eternidade. No caso de Nietzsche, se *O nascimento da tragédia* apontava para a arte como uma justificação da aparência a partir do embelezamento da verdade essencial da dor originária, *Humano, demasiado humano* abre um caminho importante para o pensamento nietzschiano e contribui para nosso ensaio de aproximação. A partir de 1878, Nietzsche suspende dualidades como *ser e aparência, coisa em si e fenômeno*, o que o leva à recusa de explicar aquilo que se dá *neste mundo* a partir do recurso a um *outro (do) mundo*. De modo polêmico, ele sugere o direcionamento, no aforismo 1 de *Humano*, a uma “*química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos*”⁷⁷, opondo-se à pretensão metafísica de verdades eternas com o recurso *antimetafísico* a *matérias vis* e a *pequenas verdades* falíveis e transitórias. De modo mais modesto, no aforismo 9, ele apresenta o seguinte problema para a filosofia após Kant: “do mundo metafísico nada poderia se afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas”⁷⁸. Isto é, já que se prender a uma explicação da realidade fundamentada em suposições sobre o *não-múltiplo* (uno), *a-temporal* (eterno) e *in-condicionado* (livre) significa sustentar o pensamento sobre o *não-fenômeno*, ele se volta à *aparência*.

Esse é, em linhas bem gerais, o pano de fundo sobre o qual se desdobram não apenas suas posições estéticas em *Humano*, porém, principalmente a partir de *A gaia ciência* (1882), sua afirmação radical da *aparência* [*Schein*], independente de proposições sobre a *essência*. Esse ponto nos é caro pelo fato de que, se Simônides afirma o *tò dòkein* contra a tradição poética da *alétheia* e se durante o século VI a.C. emerge uma oposição entre *alétheia* e *doxa* na tradição filosófica, pode haver um ponto de contato entre o poeta e Nietzsche nessa questão: ambos podem ser entendidos como colocando-se além das dicotomias. E isso não seria mera coincidência: ambos dialogam e confrontam uma mesma tradição.

77 Nietzsche, F, op. cit., 2006, p. 15; também cf. p. 16-17.

78 Ibidem, p. 19.

No caso simonidiano, Detienne acentua que não há para ele “uma escolha verdadeira entre a *Alétheia* e a *doxa*, pois, ao termo do processo de secularização da poesia, a ‘revelação poética’ cedeu lugar a uma técnica de fascinação”⁷⁹. Já em Nietzsche, não se trata da escolha de um dos polos e da manutenção de uma dualidade que apenas apresenta-se invertida – gesto do qual, por vezes, é acusado⁸⁰ –, todavia da busca de uma concepção mais modesta das *coisas humanas*. Nietzsche coloca-se justamente contra a tradição filosófica iniciada por Parmênides (diga-se novamente, contemporâneo de Simônides) ao evitar a duplicação do mundo em aparente e verdadeiro, e reconhecer um estatuto positivo para a aparência. Se no poeta, *tò dòkein* se impõe sobre a verdade poética, o filósofo indica sua posição ao questionar no aforismo 54 de *A gaia ciência*: “o que sei eu dizer de qualquer essência, a não ser justamente, apenas os predicados de sua aparência?”⁸¹. Cabe ressaltar que não estamos sugerindo que ambos estão exatamente na mesma compreensão e problemática. Entretanto, é interessante o fato de que Simônides é contemporâneo à emergência, no pensamento filosófico⁸², do tipo de dualidade criticada por Nietzsche, sublinhando justamente aquele lado da ‘oposição’ caracterizado pela secularidade e inscrito junto ao signo do devir, logo, do incerto e do engano. Ademais, se a poesia de um tem como algumas de suas características a tematização da *condição humana* em sua transitoriedade e busca constituir-se como um *fazer secularizado*, a filosofia do outro é marcada justamente por uma atenção ao *tornar-se mundano* das coisas humanas (seja ao pensar a *existência*, seja ao refletir sobre a *arte*). Exatamente aí reside a possibilidade de os dois se abrirem para uma compreensão da *vida como jogo* e da *arte como ofício*.

A despeito das óbvias dificuldades colocadas pela tarefa de encontrar interseções entre um poeta e um filósofo separados por mais de vinte séculos de história,

79 Detienne, M, op. cit., p. 51.

80 Essa inversão constitui um ponto importante da crítica desenvolvida por Heidegger a Nietzsche. O argumento é que Nietzsche teria simplesmente “invertido o platonismo” e “a inversão de uma proposição metafísica permanece uma proposição metafísica” (Heidegger, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 47). Mais ou menos na mesma via, Habermas argumenta que a posição nietzschiana o mantém enredado na metafísica (cf. Habermas, J. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 141).

81 Nietzsche, F, op. cit., 2014, p. 88.

82 Note-se que Simônides teria nascido em 556 e morrido em 468 a.C. e que Parmênides teria vivido entre 530 e 460 a.C., o que os coloca em relação de bastante proximidade do ponto de vista inclusive das ‘estruturas mentais’ (na expressão de Vernant). Em todo caso, é necessário lembrar a observação feita por Detienne: em Simônides, a *doxa* não está na encerrada na problemática filosófica de Ser e Parecer (cf. Detienne, M, op. cit., p. 61).

minha pretensão aqui foi buscar uma aproximação entre ambos a partir das interpretações deles acerca da arte e da vida. E, tentando levar a discussão um pouco adiante, busquei indicar que a ponte entre ambos – tanto no que diz respeito à ideia de *vida como jogo*, quanto da *arte como ofício* – é possível justamente na medida em que assumem positivamente o ‘*aparente*’. Esse é o ponto em que se estabelece o contato que permite a elaboração dos demais. Simônides é contemporâneo do nascimento do pensamento filosófico ocidental, não tendo acompanhado, obviamente, a trajetória das tensões entre ‘ser’ e ‘devir’, ‘essência’ e ‘aparência’, ‘coisa em si’ e ‘fenômeno’ que é o terreno herdado por Nietzsche e sobre o qual se movimenta na realização de sua *crítica à metafísica*. Além disso, sem dúvidas, não basta que tanto o alemão *Schein* quanto o grego *dòkein* possam ser traduzidos por *aparência* para que encontremos uma relação entre ambos.

A questão é que tanto a afirmação do *dòkein* quanto do *Schein* indicam a colocação de suas problemáticas em um mesmo campo, aquém das antinomias que marcaram a história da cultura ocidental. Trata-se de uma questão problemática principalmente pelo fato de que busquei convergências entre Simônides, em sua interlocução com a tradição poética, e Nietzsche, em sua interlocução com a tradição filosófica. Dado que a valorização da *dòkein* contra a *alétheia* em Simônides é uma questão ligada propriamente ao campo poético e a atenção nietzschiana à aparência está em um âmbito mais propriamente filosófico, poderia estar vedado o estabelecimento de uma relação entre ambos. Contudo, o que reabre um ponto de contato é o fato de que, tanto em um quanto em outro, o que está fundamentalmente em questão é uma interpretação do existente – e, logo, também da arte – *para além* do pensamento mágico-religioso e metafísico. Esse é o aspecto que vincula ambos à transitoriedade da existência humana e a uma percepção da *secularidade*, *mundanidade* do fazer especificamente poético (em Simônides) e, em geral, artístico (em Nietzsche). Se em *Humano* o Simônides nietzschiano ensina a *vida como jogo* e se tentei, ao longo deste ensaio, apresentar um Nietzsche simonidiano que vê a *arte como ofício* é porque em ambos se dá o encontro com a vida e com a arte em suas dimensões *terrenas e demasiado humanas*.

Enfim, as relações estabelecidas entre o poeta grego do século VI a.C. e o filósofo do século XIX (que é um dos marcos de transição para o pensamento contemporâneo) têm seus limites. Este ensaio de aproximações carrega, é certo, dificuldades. Em todo caso, se “o silêncio é prêmio certo sem perigo”⁸³, como diz o fragmento 582 de Simônides, ambos ensinam sobre arte e vida algo que este texto assume: só se existe no risco.

83 Simônides, Fr. 582 *apud* Flores, G. Simônides de Ceos. escamandro (online), 2022.

Referências

- BURNETT, Henry. Da alma dos artistas e escritores: *Coisa humana, demasiadamente humana? cadernos Nietzsche*, v. 38, n. 2, p. 97-120, 2017.
- CHAVES, Ernani. O trágico, o cômico e a “distância artística”: arte e conhecimento n’A *Gaia Ciência*, de Nietzsche. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, p. 273-282, 2005.
- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. Adréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- FERREIRA, Luísa. *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simônides*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- FINK, Eugene. *Nietzsche’s Philosophy*. Trad. Goetz Richter. Nova York, EUA: Continuum, 2003.
- FLORES, Guilherme. Simônides de Ceos. *escamandro* (online), 2022. Disponível em: <escamandro.wordpress.com/2022/03/29/simonides-de-ceos-por-guilherme-gontijo-flores/>. Acesso em: 06 set. 2022.
- FOLEY, Adam. Der “Danae Klage” des Simonides und Nietzsches Grundlagen der Textkritik. In: BENNE, C. & ZITTEL, C. *Nietzsche und die Lyrik*. Stuttgart: Metzler, 2017.
- GADAMER, H. G. La verité de l’oeuvre d’art. In: _____. *Les chemins de Heidegger*. Trad. Jean Grondin. Paris: Vrin, 2002.
- GALÍ, Neus. *Poesía silenciosa, pintura que habla. De Simónides a Platón: la invención del territorio artístico*. Barcelona: El Alcantilado, 1999.
- GUERVÓS, Luis Henrique. A dimensão estética do jogo de F Nietzsche. *cadernos Nietzsche*, 28, p. 49-72, 2011.
- LESKY, Albin. *Historia de la literatura griega*. Trad. José M. Regañon y Beatriz Romero. Madrid: Editorial Gredos, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. The Provenance of Art and the Destination of Thought. *Journal of the British Society for the Phenomenology*, v. 44, n. 2, p. 119-128, 2013.
- HESÍODO. *Teogonia*. Trad. José Antonio Alves Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- _____. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.
- _____. *Odisseia*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- LESKY, Albin. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1989

- MOURA, Gabriel H. C. *Arte humana, demasiado humana: considerações sobre a fisiologia da estética de Nietzsche*. Vitória: EdUfes, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad. Luis F. M. Claros. Madrid: Valdemar, 2003.
- _____. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.
- _____. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Paris: Nietzsche Source, 2009. Disponível em <www.nietzchesource.org/eKGWB>. Acesso em: 08 set. 2022.
- _____. *O nascimento da tragédia*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.
- _____. *A gaia ciência*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2014.
- _____. *Ecce homo*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.
- PAJÁRO, Carlos. Simónides de Ceos y la poesía como téchne. *Revista Co-herencia*, n. 17, p. 155-175, 2012.
- PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad. José G. T. Santos. São Paulo: Loyola, 2002.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- PLATÃO. *Íon*. Trad. Victor Jabuille. Lisboa: Editorial Inquérito, 1988.
- _____. *O banquete*. Trad. Anderson de Paula Borges. São Paulo: Vozes, 2017.
- SALAUARDA, Jörg. A última fase de surgimento de *A Gaia Ciência*. *cadernos Nietzsche*, n. 6, p. 75-93, 1999.
- SPANGBERG, Pilar. Persuasión y Apáte en Gorgias. *Hypnos*, São Paulo, 24, 2010.
- VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

"alma é apenas uma palavra para um algo no corpo": a propósito de uma sentença de Zaratustra repetidas vezes mencionada nos manuscritos de Wittgenstein

"Soul is only a word for something in the body": on a sentence of Zarathustra repeatedly mentioned in Wittgenstein's manuscripts

Resumo

Discuto neste artigo um excerto dos manuscritos de Wittgenstein em que é mencionada uma sentença do livro *Assim falou Zaratustra*, de Nietzsche. Tomando o excerto como um caso exemplar, pretendo mostrar que a crítica ao aspecto ilusório de muito do que é dito na linguagem dos conceitos psíquicos, ao contrário do que pode parecer à primeira vista, não dá razão para se adotar uma postura materialista como aquela expressa na sentença de Zaratustra. Na sequência, procuro mostrar que, ao invés, é o próprio raciocínio que procede da crítica linguística dos conceitos psíquicos à afirmação da inexistência de fenômenos do gênero que se arvora sobre uma ilusão gramatical.

Palavras-chave: alma; materialismo; linguagem; ficção; gramática.

* Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Contato: daniel_temp@hotmail.com

Abstract

In this article I discuss an excerpt from Wittgenstein's manuscripts in which a sentence from Zarathustra is mentioned. Adopting the excerpt as an exemplary case, I intend to show that the criticism of the illusory aspect of much of what is said in the language of psychological concepts, contrary to what it may seem at first, does not give reason to adopt a materialist posture such as that expressed in sentence of Zarathustra. In the sequence, I then try to show that the very reasoning that proceeds from the linguistic criticism of psychological concepts to the affirmation of the inexistence of such phenomena stands on a grammatical illusion.

Keywords: soul; materialism; language; fiction; grammar.

*“Aos desprezadores do corpo desejofalar. Eles não devem aprender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo—e, assim, emudecer. “Corpo sou eu e alma” — assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?
Mas o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”
(Za/ZA I, Dos desprezadores do corpo)*

Ao todo, a sentença final do excerto reproduzido acima comparece pelos menos seis vezes nos cadernos e manuscritos de Wittgenstein¹. Apesar de serem ocorrências esparsas, espalhadas ao longo de um intervalo de muitos anos, uma coisa é certa: a sentença, evocada sempre em meio a reflexões mais amplas sobre a gramática dos conceitos psíquicos, é invariavelmente tida, nesse contexto, como exemplo de uma postura materialista cujo teor Wittgenstein expressamente repudia: “Estou dizendo algo como ‘e a alma é somente algo

1 Cf. BIESENBACH, 2014. O leitor encontrará uma revisão historiográfica, amparada num estudo de fontes, sobre as relações entre Wittgenstein e a filosofia de Nietzsche em BRUSSOTTI, 2009.

no corpo? Não (eu não sou tão pobre em categorias)²". A postura materialista mirada por Wittgenstein não se refere apenas ao materialismo considerado como hipótese metafísica no sentido clássico. Pensar o contrário seria fazer do alvo de seus argumentos um espantalho. A filosofia da psicologia de Wittgenstein em larga medida constitui uma invectiva mordaz e radicalmente anti-cartesiana contra as ilusões arraigadas num vocabulário mentalista. Nesse sentido, a postura materialista de que ele quer se desvencilhar não é senão a postura que parece se seguir naturalmente do fio de seu próprio raciocínio (não à toa, no excerto citado, ele mesmo se indaga a esse respeito): no fim das contas, o filósofo que repudia a ideia de que "a alma seja um algo no corpo" é exatamente o mesmo que escreve que "o corpo humano é a melhor imagem da alma humana" (IF II, IV).

Diante disso, o principal intento do presente artigo é modesto: adotando como caso exemplar o comentário à sentença de Zarathustra, pretendo elucidar as razões pelas quais uma investigação sobre o aspecto ilusório de muito do que é dito na linguagem dos conceitos psíquicos, conforme Wittgenstein reitera, não se confunde com uma postura materialista como aquela expressa na sentença nietzscheana. Por postura materialista entendo — como, nesse caso, Wittgenstein também parece entender — a pretensão de reescrever os conceitos psíquicos (alma, eu, mente, vontade) em uma linguagem não-mentalista³

2 „Sage ich etwa 'und die Seele ist auch nur etwas am Leibe'? Nein (Ich bin nicht so arm an Kategorien)" (Ts 232, p. 765). Faço referência aos manuscritos de Wittgenstein por meio das *Berger Ausgabe* (*Wittgenstein's Nachlaß. Text and Facsimile Version*. The Berger Electronic Edition, Oxford / New York u. a. 1998f). As abreviaturas utilizadas são as seguintes: Ms = Manuscrito, Ts = Tipografia, EPB = Eine Philosophische Betrachtung (Livro Marrom), IF = Investigações Filosóficas, RPP I = Remarks on the Philosophy of Psychology I. As traduções dos trechos dos manuscritos são de minha autoria.

3 Alguém poderia argumentar que, a rigor, o que se está a chamar de postura materialista é apenas uma variante do assim chamado fisicalismo eliminativo – e, nesse caso, permaneceria no horizonte a possibilidade de um "materialismo não-reducionista" (conforme parece sugerir o dito wittgensteiniano de que o corpo é a melhor imagem da alma). Aqui, das duas, uma: ou a variante "não-reducionista", para fazer jus ao rótulo de materialismo, igualmente supõe o que se está a chamar de postura materialista e considera que os conceitos psíquicos, ao fim e ao cabo, podem ser inteiramente reescritos no vocabulário dos eventos/processos materiais, ou então considera que conceitos psíquicos carregam significado por si só, independentemente de poderem ser remetidos a qualquer evento ou processo material. No primeiro caso, a postura materialista é claramente uma suposição elementar também do materialismo não-redutivo; já no segundo caso, além da mera compatibilidade lógica, não há mais nenhuma razão para se falar em uma postura necessariamente materialista. Conforme o leitor terá a oportunidade de notar no decorrer do texto, o próprio Wittgenstein emprega a palavra materialismo para se referir a uma espécie de postura ou convicção mais ampla contra a qual se opõe – sem se comprometer, com isso, com qualquer das doutrinas metafísicas presentes nas discussões contemporâneas de filosofia da mente.

(como parte do corpo, em termos da neurofisiologia do cérebro, segundo o comportamento observável⁴ etc). Embora me concentre em particular na reação de Wittgenstein face à sentença de Nietzsche, renuncio deliberadamente aos pormenores historiográficos em nome de uma abordagem sistemática que prioriza a exposição de ideias. E o motivo é o seguinte: penso que as razões aduzidas por Wittgenstein contra ambos cartesianismo e materialismo são instrutivas não apenas pontualmente no caso do comentário à sentença de Zaratustra, mas sobretudo no que diz respeito a um padrão de raciocínio que com frequência se repete ainda hoje, notadamente, a suposição (errônea) de que despir os conceitos psíquicos de conotações metafísicas significa, *ipso facto*, reinterpretá-los segundo uma postura materialista⁵.

I.

Em uma anotação pertencente aos manuscritos que mais tarde viriam a ser editados como parte das *Observações sobre a filosofia da psicologia*, Wittgenstein escreve:

Estás dizendo que o homem não tem uma alma, só um corpo? Mas o que diz aquele que afirma tal coisa? Qual estado de coisas ele afirma, qual nega? — ‘Ora, então para ti não quer dizer nada se alguém ensina que o homem não tem alma?’ — Ora, isso não é bonito; nesse caso eu penso em um materialista convicto, alguém que apregoa uma determinada convicção. ‘E a alma é apenas algo no corpo’ (Nietzsche) E por que para mim o corpo

4 No decorrer do artigo haverá de ficar esclarecido por que Wittgenstein não se compromete com o behaviorismo, malgrado o fato de que o comportamento possui, segundo ele, um papel importante na expressão dos fenômenos psíquicos. A respeito do assunto, cf. ANSCOMBE, 2005.

5 Um exemplo contemporâneo e muito pertinente é Daniel Dennett, que inclusive chega a mencionar a sentença de Zaratustra como uma sentença simpática ao que se está chamando de postura materialista (da qual ele próprio é hoje um dos representantes mais emblemáticos): “It is harder to think functionally about the mind once we abandon the crisp identification of the mind with the brain and let it spread to other parts of the body, but the compensations are enormous. The fact that our control systems, unlike those of ships and other artifacts, are so noninsulated permits our bodies themselves (as distinct from the nervous systems they contain) to harbor much of the wisdom that ‘we’ exploit in the course of daily decision making. Friedrich Nietzsche saw all this long ago, and put the case with characteristic brio, in Thus Spake Zarathustra [e então cita o excerto]” (DENNETT, 1996, p.77).

não poderia se desfazer & estados da alma, dados dos sentidos, permanecerem? — Não, — “O corpo existe, a alma não” é sem sentido [Unsinn] (Ms 131, p. 68-69)⁶

A despeito de quaisquer razões biográficas particulares que Wittgenstein possa ter tido para eleger Nietzsche como exemplo de alguém que adota uma postura materialista, o fato é que o exemplo se faz ainda mais eloquente por se referir a um filósofo cujo pretensão juízo materialista resulta, dentre outras coisas, de uma análise crítica da linguagem. Começemos por aí. Um dos motivos mais conhecidos da filosofia de Nietzsche é precisamente a ideia de que a gramática oculta toda uma mitologia de interpretações metafísicas que, ao pensar, subscrevemos sem sequer perceber; o exemplo que Nietzsche repetidamente menciona é a forma lógico-gramatical que estrutura as sentenças segundo o esquema sujeito-predicado: considere-se a sentença ‘o fogo queima’; nela, o fogo aparece uma vez como um processo, uma atividade (representada pelo verbo queimar), e outra como sujeito, ou seja, como um ente *distinto* do processo (representado pelo substantivo fogo)⁷; segundo o filósofo, o exemplo mostra como a forma gramatical da sentença, ao forçar a separação entre sujeito e predicado, força uma separação — na realidade inexistente — entre autor e ato, entre agente e ação (JGB/BM I 17, 20).

Aos olhos de Nietzsche, esse exemplo é um caso flagrante de como hábitos gramaticais originam ilusões metafísicas, uma vez que a própria gramática, nesse caso, desde logo supõe uma premissa (nenhum predicado sem sujeito) que nos induz a pensar em meros eventos segundo parâmetros intencionais da ação humana (onde há uma atividade ou um evento, há aí também um sujeito, um agente causador). De acordo com Nietzsche, é exatamente isso que acontece no caso dos conceitos psíquicos, como o conceito de alma ou a crença em um ego substantivo: esses conceitos, no fundo, não passam de

6 „Sagst Du aber, der Mensch habe keine Seele, nur einen Leib? Aber was sagt, der das behauptet? Welcher [...] Sachverhalt behauptet er, welchen leugnet er? – “Nun, sagt **Sagt** es Dir denn nichts, wenn **einer** Einer **behauptet** lehrt, der Mensch habe keine Seele?” – Nun, es ist nicht hübsch; ich denke dabei an einen materialistisch Gesinnten, auch an Einen der eine bestimmte Gesinnung predigt. “Und die Seele ist auch nur etwas am Körper” (Nietzsche) Und warum soll mir nicht der Körper wieder zerfließen & Seelenzustände, Sinnesdaten, zurückbleiben? – Nein, – “Der Leib existiert, die eine Seele nicht” ist Unsinn“ (Ms 131, 1946, p. 68-69). Cf. RPP I 265, onde parte do excerto do manuscrito é reproduzido, porém menção a Nietzsche já está suprimida.

7 O exemplo original que Nietzsche frequentemente emprega é “das Blitz leuchtet” [o relâmpago relampeja] (eKGWB/NF-1885,2[84]). A fim de evitar o pleonasma (inexistente no original), em vez de simplesmente verter a sentença para o português, optei por utilizar a sentença “o fogo queima”, que, nesse caso, é um equivalente lógico e gramático da sentença originalmente empregada.

preconceitos linguísticos derivados de um raciocínio que procede conforme hábitos gramaticais (JGB/BM I 54). A crítica nietzscheana, contudo, não pretende simplesmente dar cabo do conceito de alma; seu propósito, ao invés, é despojar o conceito das infundáveis ilusões metafísicas que foram sendo projetadas nele por obra de uma crença demasiado literal na gramática; nesse sentido, posto que sucumbem à crença ilusória de que deve existir um ente substantivo por detrás dos eventos reais, tanto abordagens dualistas quanto o materialismo antigo entram na mira da crítica nietzscheana. O excerto a seguir ilustra de forma emblemática o que se está a dizer:

é preciso inicialmente liquidar aquele outro e mais funesto atomismo, que o cristianismo ensinou melhor e por mais longo tempo, o atomismo da alma. Permita-se designar com esse termo a crença que vê a alma como algo indestrutível, eterno, indivisível, como uma mônada, um atomon: essa crença deve ser eliminada da ciência! Seja dito entre nós que não é necessário, absolutamente, livrar-se com isso da “alma” mesma, renunciando a uma das mais antigas e veneráveis hipóteses [...] Está aberto o caminho para novas versões e refinamentos da hipótese da alma: e conceitos como “alma mortal”, “alma como pluralidade do sujeito” e alma como estrutura social dos impulsos e afetos” querem ter, de agora em diante, direito de cidadania na ciência. (JGB/BM I 12)

Está na cara que, na opinião de Nietzsche, ambos dualismo (cristianismo) e materialismo encontram-se aparentados no erro de supor a existência de entes substantivos, seja o átomo ou a alma, como um algo à parte, algo cuja existência subjaz aos eventos ou processos da experiência. Precisamente aí está a premissa que anima aquela sentença de Zarathustra: nem átomos, nem tampouco substâncias espirituais, mas eventos ou processos físicos é que compõem a realidade, também a realidade psíquica. Ou seja, a sentença “alma é apenas uma palavra para um algo no corpo” de fato expressa uma postura materialista acerca dos fenômenos psíquicos; só que em vez de uma concepção como aquela do atomismo antigo, a sentença expressa antes a ideia a rigor fiscalista de que os conceitos psíquicos no fim das contas não passam de eventos ou processos físicos/fisiológicos que ocorrem no corpo⁸.

8 O exame historiográfico das ideias mais influentes acerca da psicologia científica na Alemanha oitocentista, bem como a análise do impacto que essas ideias exerceram sobre o pensamento de Nietzsche reforça ainda mais a ideia de que, no respeitante aos fenômenos psíquicos, o filósofo – ao menos algumas vezes – adotou aquilo que aqui se está a chamar de postura materialista. Cf.,

Nesse contexto, o que separa a assim chamada postura materialista do atomismo antigo é sobretudo a opinião adotada pela primeira com relação à abordagem dos fenômenos psíquicos: numa postura materialista, nem os fenômenos psíquicos são considerados entes atômicos (alma, eu), nem seu estudo pressupõe a existência ou a postulação de entes do gênero (átomos, substâncias); ao contrário, a ideia elementar da postura materialista é que os fenômenos psíquicos não diferem de *processos ou eventos físicos/fisiológicos*, e que considerá-los como entes providos de existência própria é cair vítima de uma ilusão linguístico-gramatical; nessa perspectiva, o estudo dos fenômenos psíquicos equivale ao estudo dos eventos e processos físicos/fisiológicos que se passam no corpo: daí a ideia de que a 'alma' é apenas uma palavra, ou seja, uma ficção linguística, para um algo, ou seja, um processo psicofisiológico, localizado algures no corpo. Portanto, não é à toa que Nietzsche se refere à alma como uma *hipótese*, afinal, segundo a postura materialista adotada por ele, os conceitos psicológicos não são mais que abreviaturas de fenômenos físicos complexos. Tanto é assim que ele chega a sugerir uma reinterpretação do conceito (alma mortal, alma como pluralidade do sujeito, e por aí vai) a fim de convertê-lo em uma hipótese razoável ante os parâmetros em voga na ciência.

Penso que uma tal sugestão expõe com inconfundível clareza o preceito definidor do que se está a chamar de postura materialista: a ideia de que entender realmente os conceitos psíquicos não significa outra coisa senão traduzi-los ou adequá-los à linguagem dos eventos materiais que pretensamente os constituem. Pois bem: quando, no excerto retrocitado, fazendo alusão a alguém que ensina que a alma não existe, Wittgenstein escreve: "nesse caso eu penso em um materialista convicto, alguém que apregoa uma determinada convicção", e então cita a sentença do Zarathustra, é numa postura materialista como a descrita acima que ele está pensando, conforme será mostrado a seguir.

II.

Dizer 'o corpo existe, a alma não' é sem sentido. Tal é a objeção que Wittgenstein faz soar contra a postura materialista ao final do excerto mencionado

por exemplo, GORI, 2017, cujo título já é por demais sugestivo: "*A caminho de uma filosofia sem alma. Uma abordagem psicofísica sobre a crítica da subjetividade em Nietzsche*". Cumpre notar, no entanto, que nem sempre essa é a posição de Nietzsche: como de hábito, também a respeito dessas questões o filósofo possui ideias ambivalentes. Desta forma, ao identificar em Nietzsche uma postura materialista, deliberadamente enfatizo o aspecto da meditação nietzscheana que inspira leituras mais afeitas a interpretações materialistas, conforme ilustra o estudo recém-citado (além da leitura que o próprio Wittgenstein faz de Nietzsche).

mais atrás. A fim de entender em que sentido a postura materialista é dita sem sentido, convém, antes de mais nada, voltar ao início do excerto. Logo de saída, Wittgenstein empilha três perguntas na sequência: “Estás dizendo que o homem não tem uma alma, só um corpo? Mas o que diz aquele que afirma tal coisa? Qual estado de coisas ele afirma, qual nega?”. A resposta parece evidente: aquele que nega que o homem tem uma alma, por um lado, nega a existência de uma substância imaterial, ao passo que, por outro lado, afirma que existem apenas entes ou eventos materiais. Ou seja, o materialista imaginado no excerto nega a existência de entidades imateriais supostamente presentes no interior ou por trás de eventos físicos. Embora remonte a disputas paralelas, considere-se, na qualidade de exemplo, o trecho a seguir: “Mas não nos esqueçamos de uma coisa: quando ‘eu levanto meu braço’, meu braço se levanta. E surge o problema: o que resta se subtraio do fato de que eu levanto meu braço o fato de que meu braço levanta?” (IF, § 621). Abstraindo do que diz o contexto específico de onde o trecho foi retirado, o importante aqui é notar que, diante de uma tal pergunta, o materialista imaginado no excerto responderia sem titubear: não resta nada, ou melhor, nada além da cadeia de eventos neurofisiológicos responsáveis pela capacidade motora dos músculos do braço. Ou seja, “aquele que afirma que só existe o corpo, e não a alma” (o materialista do excerto), afirma, por exemplo, que por trás da ação, do movimento aparentemente intencional do corpo, existe uma cadeia de eventos físicos, estímulos nos nervos, processos fisiológicos, e só. Aquele que afirma que só existe o corpo, e não a alma, afirma, portanto, que não há nenhuma entidade metafísica independente, como uma vontade, um ego ou uma alma, escondido detrás dos eventos físicos; ao invés, a crença na ideia de alma como uma substância etérea hospedada no corpo não passa de uma variação da crença linguística no sujeito gramatical por trás das sentenças, conforme se verifica com clareza no exemplo legado por Nietzsche.

A invectiva materialista assevera, enfim, que a linguagem nos leva a crer que existem objetos intangíveis lá onde na realidade existem apenas processos materiais. Exatamente aí a reflexão de Nietzsche se afigura como um exemplo instrutivo. Pois há aspectos da crítica nietzscheana que lembram de perto a reflexão linguística de Wittgenstein, a começar pela ideia de que a linguagem produz toda sorte de ilusões metafísicas. A controvérsia é que, no caso de Nietzsche, a crítica da linguagem é levada adiante em proveito de uma postura materialista, exatamente a mesma postura que, no excerto dos manuscritos, Wittgenstein repudia de forma peremptória. Nesse cenário, a reflexão nietzscheana se afigura como um exemplo instrutivo justamente

porque nela se escancara uma inclinação quase irresistível diante da qual o pensamento filosófico mais sofisticado não raro sucumbe: a inclinação de extrair conclusões céticas sobre a (não) existência de entes imateriais a partir de considerações críticas sobre a linguagem.

O próprio Wittgenstein, ao repudiar a ideia de que os fenômenos psíquicos são estados ou processos mentais internos nas *Investigações*, logo se pergunta: “Acaso tu não serias um behaviorista disfarçado? No fundo, não dizes que tudo, exceto o comportamento humano, não passa de ficção?” — Se eu falo de uma ficção, é de uma ficção gramatical” (IF §307). Embora a passagem pareça insinuar, nas entrelinhas, que os conceitos psíquicos são ficções gramaticais, não é esse o caso. A noção de ficção gramatical é, ao invés, apresentada como um contraponto à suposição behaviorista de que apenas os fatos observáveis são reais. A pergunta então é: se não nos próprios conceitos psíquicos, no que consiste, então, a tal ficção gramatical de que fala a passagem? Ora, entender em que sentido a noção de ficção gramatical é um contraponto, e não o corolário do behaviorismo (nesse contexto, uma variante da postura materialista), significa entender por que alguém que afirma que conceitos psíquicos não são processos ou entes mentais internos parece afirmar que os conceitos psíquicos não passam de ficções; ou, posto de outra forma, significa entender por que cargas d’água nos sentimos inclinados a pensar que despír os conceitos psíquicos de uma roupagem metafísica mentalista significa, num só golpe, reinterpretá-los segundo os parâmetros da postura materialista. A resposta vem logo no parágrafo seguinte:

Como se chega ao problema do behaviorismo e dos processos e estados da alma? — O primeiro passo é inteiramente imperceptível. Falamos de processos e estados e deixamos a sua natureza indecida! Talvez venhamos a saber mais sobre ela — pensamos. Porém exatamente com isso nos prendemos a uma determinada maneira de enxergar as coisas. Pois temos um conceito determinado do que significa: conhecer melhor um processo. (O passo decisivo do truque de mágica foi dado, e justamente ele nos parecia inocente.) — E agora se desfaz a analogia que deveria fazer compreensíveis nossos pensamentos. Precisamos, pois, negar o processo ainda incompreendido em um meio ainda inexplorado. E assim parecemos ter negado os processos espirituais. E naturalmente não queremos negá-los! (IF § 308, p. 109, tradução ligeiramente modificada)

Um pensamento de notável perspicácia está embrulhado nas linhas desse parágrafo. O ponto de partida é uma observação sobre o uso comum da linguagem: no mais das vezes, o significado de uma palavra ou expressão costuma ser estabelecido conforme o esquema característico dos nomes próprios, quer dizer, o significado é fixado por uma correlação, estabelecida e partilhada pelos falantes, entre palavra e coisa designada; é o caso de coisas, como pedra, água, sapato, ou processos materiais, como saltar, comer, desmornar. Entretanto, nós não falamos apenas de coisas e processos materiais: o mundo está repleto de entes dos mais variados, dentre os quais uma classe inteira de entes cuja existência, ao contrário das coisas materiais, só vem a lume *depois* que se aprende uma linguagem; é o caso de entes abstratos, como números, ideias gerais, e também parte dos conceitos psíquicos.

O detalhe é que, como a referência a entes abstratos é algo que depende da linguagem, ao falar sobre entes do gênero naturalmente recorreremos a expressões e vocábulos cujo significado nos é imediatamente familiar, nesse caso, expressões e vocábulos da linguagem empregada para se falar de entes e processos materiais. Assim, embora a ocorrência de uma analogia passe despercebida no exercício cotidiano da língua (eis aí o primeiro passo, dito imperceptível), o fato é que falamos de processos mentais *de forma análoga* à maneira como falamos de processos materiais. O resultado é uma certa promiscuidade na maneira como falamos de ambos os registros físico e mental: “falamos de processos e estados e deixamos a sua natureza indecida!”. Considerem-se, a título de exemplo, as seguintes sentenças:

- “*nadar até a outra margem do rio custou-lhe um esforço tremendo*”
- “*compreender aquela ideia custou-lhe um esforço indizível*”

A palavra esforço⁹, na primeira sentença, não significa senão esforço físico — ou seja, a palavra se refere, nesse contexto, à aplicação ou empenho constante

9 Emprestei o exemplo (adaptado) de outro excerto dos manuscritos de Wittgenstein em que é citada a sentença de Zarathustra. No excerto Wittgenstein compara as expressões ‘esforço corporal e esforço espiritual’ e se pergunta o que haveria de comum a ambas as expressões a fim de que as ambas sejam designadas pela palavra ‘esforço’. Eis o excerto: „Man kann sagen: ‚Körperliche & geistige Anstrengung heißen beide so, denn das Element der Anstrengung ist in beiden‘. Die Idee, das Bild, ist hier: ‚Anstrengung‘ heißt etwas, was in beiden enthalten ist. Man kann aber auch sagen: ‚Ich nenne beides ‚Anstrengung‘, weil eine Ähnlichkeit zwischen ihnen besteht‘. Und man kann sich nun dann an alle möglichen Ähnlichkeiten erinnern. Und man kann sich nun alle möglichen Ähnlichkeiten in die Erinnerung rufen. Und man kann dann an alle möglichen Ähnlichkeiten denken sich nun auf alle möglichen Ähnlichkeiten besinnen. Denke an geistige & körperliche Unruhe, oder Ruhe. Man könnte sagen, die geistige Unruhe ist sei eine Art körperliche körperlicher Unruhe. Und dergleichen Ähnliches ist oft gesagt worden (z.B. ‚Und Geist ist auch nur etwas am Körper‘ (Zarathustra). Diese Idee muß uns noch beschäftigen.)“. (Ms 115, S. 284f)

de uma certa força contra um conjunto de forças contrárias. Por outro lado, na segunda sentença, a palavra 'esforço' é empregada de forma análoga, mas desta vez para se referir a um processo psíquico. Nesse caso, como é evidente, o significado da palavra não é senão analógico ou metafórico.

Embora o recurso à analogia a princípio pareça estar acima de qualquer suspeita, é exatamente aí que as coisas começam a degingolar: é que apesar de compreendermos o que é dito, não é de modo algum claro como compreender a *natureza exata* do processo que, na segunda sentença, chamamos 'esforço'. "Talvez venhamos a saber mais sobre ela — pensamos. Porém exatamente com isso nos prendemos a uma determinada maneira de enxergar as coisas. Pois temos um conceito determinado do que significa: conhecer melhor um processo". A ideia é que, ao estender a linguagem usada para falar de coisas materiais para o contexto de fenômenos psíquicos, importamos da linguagem das coisas materiais a suposição do que significa compreender melhor um estado ou processo. Por exemplo: de hábito, consideramos que para compreender melhor o processo físico que denominamos 'esforço', cumpre examinar a fisiologia do movimento corporal, a anatomia dos músculos e outras coisas do gênero. Ora, ao empregar a mesma palavra para falar de um fenômeno psíquico, somos levados a supor (eis o truque!) que, analogamente, para compreender melhor o fenômeno psíquico que denominamos 'esforço', cumpre igualmente examinar a gama de processos que o compõem. E assim, porque no caso da linguagem das coisas materiais temos uma ideia mais ou menos clara do que significa conhecer um processo (examiná-lo objetivamente), somos levados a acreditar que na linguagem dos conceitos psíquicos as coisas funcionam do mesmo jeito.

Ou seja, a analogia entre um vocabulário e outro nos faz pensar que conceitos psíquicos designam objetos ou processos mentais *no mesmo sentido* que os conceitos materiais designam objetos ou processos materiais (IF §571). Exatamente por isso, por pensarmos nos conceitos psíquicos como entidades que, a não ser pela natureza psíquica, semelham de todo entidades materiais, nos vemos inclinados a pensar que, das duas, uma: ou os conceitos psíquicos são nomes para processos objetivos — leia-se: processos que podem ser investigados cientificamente —, ou não são nada, são simples ficções mentalistas. Chega-se, assim, à disjunção ilusória de que Nietzsche caiu vítima. Disjunção ilusória, pois a analogia de onde ela se origina é enganosa. Por seu turno, a analogia é enganosa pois, ao favorecer a comparação entre o registro físico e mental, acaba ocultando pontos de clara desanalogia: para que sejam melhor compreendidos, processos materiais como aqueles que se passam no cérebro, por exemplo, podem ser objeto de estudo científico, podem ser

fisicamente seccionados, analisados e seus componentes podem ser postos sob as lentes de um microscópio; mas o mesmo simplesmente não se aplica ao registro de fenômenos psíquicos: não há como pôr a alma sob as lentes de um microscópio (SCHNEIDER, 2020, p. 114).

Precisamente aí a analogia acaba por malograr. Conforme é dito no ex-certo: “E agora se desfaz a analogia que deveria fazer compreensíveis nossos pensamentos. Precisamos, pois, negar o processo ainda incompreendido em um meio ainda inexplorado. E assim parecemos ter negado os processos espirituais. E naturalmente não queremos negá-los!”. Ou seja, aquilo que ainda um parágrafo antes Wittgenstein dizia ser uma ficção gramatical não é senão o raciocínio analógico que nos faz conceber os fenômenos psíquicos em paralelo com os estados ou processos físicos. Trata-se de um raciocínio fictício justamente porque supõe que a linguagem funciona sempre do mesmo jeito, quer dizer, conforme a gramática própria das coisas e processos materiais. Ao repudiar a ideia de que os fenômenos psíquicos são estados ou processos mentais internos, o que Wittgenstein repudia é, pois, uma maneira de enxergar as coisas a que somos quase que naturalmente compelidos por obra de uma ilusão gramatical. Desvenda-se então o porquê de nos sentirmos inclinados a pensar que despir os conceitos psíquicos de uma roupagem metafísica mentalista significa reinterpretá-los segundo a postura materialista: a saber, pela influência de um modo de pensar que ainda não se desgarrou inteiramente *dos efeitos* do uso analógico-metafórico da linguagem.

Justamente por efeito de um tal modo de pensar é que Wittgenstein parece reclamar a inexistência dos próprios processos psíquicos. Nesse caso, uma observação sobre o uso da linguagem acaba confundida com uma afirmação sobre a (não)existência de processos psíquicos (SCHNEIDER, 2020, p. 115). Tal desengano se explica da seguinte maneira: sob os auspícios daquilo que Wittgenstein designou como ficção gramatical, pensa-se no conceito de existência segundo o exemplo das coisas e processos materiais, ou seja, como existência objetiva; uma vez que Wittgenstein renega a ideia de que os próprios fenômenos psíquicos sejam algo que possa ser observado objetivamente, raciocina-se segundo a disjunção mencionada acima para então concluir: “logo, fenômenos propriamente psíquicos não existem”. Daí a impressão de que as próprias considerações de Wittgenstein pudessem de alguma maneira apadrinhar a postura materialista — no caso, o behaviorismo.

III.

Depois de toda essa volta, é tempo de retornar àquele excerto em que aparece a sentença de Zaratustra. Afinal lá o raciocínio procede de forma semelhante ao que acabamos de ver. Após citar a sentença de Zaratustra como exemplo de uma postura materialista, Wittgenstein declara: “O corpo existe, a alma não é sem sentido [*Unsinn*]”. E então prontamente nos vem a pergunta: por quê? A resposta é: porque nessa sentença encontram-se emaranhadas as gramáticas de duas linguagens que funcionam de forma inteiramente diferente (dois jogos de linguagem, para os que gostam dos jargões). Ou seja, o materialista do excerto, ou, dito sem rodeios, Nietzsche, encontra-se exemplarmente preso a um modo enviesado de enxergar as coisas: ele recusa como sem significado *próprio* uma palavra que não possui um correspondente objetivo nítido sem se dar conta de que a razão de seu repúdio provém justamente de uma analogia com a gramática dos conceitos materiais¹⁰.

Ou melhor, Nietzsche só pensa que a palavra ‘alma’ é apenas uma palavra (por si só desprovida de significado) porque desde logo supõe que a linguagem dos conceitos psíquicos a que ela pertence funciona de forma *análoga* à linguagem dos conceitos materiais, onde o significado de uma palavra é dado pela correlação entre palavra e coisa designada (não à toa a sentença de Zaratustra fala da alma como uma palavra para *um algo* no corpo). De sorte que, no fim das contas, resta claro que o próprio Nietzsche é, aqui, vítima daquilo que Wittgenstein denominou uma ficção ou ilusão gramatical. O fato é que, ao contrário do que pensava Nietzsche, a ilusão não está tanto em crer que existam objetos lá onde na realidade não existe nada, mas sim na suposição mais capciosa de que ali *deveria* haver algo. Ou seja, o fato de não haver nada (nenhum estado ou processo objetivo) a que a palavra ‘alma’ faça explícita referência não faz com que ela seja, sem mais, apenas um nome ilusório; a ilusão, ao invés, consiste em crer que é necessário estabelecer uma correspondência entre palavra e uma pretensa realidade extralinguística para que a

10 Uma tal afirmação pode soar surpreendente, uma vez que Nietzsche explicitamente define “alma” como, por exemplo, uma estrutura social de afetos. O ponto a ser notado, porém, é este: o fato de que ele continue a falar de alma como uma “hipótese”, como “estrutura social de afetos” ou como “pluralidade do sujeito” não é sinal de que ele está para se livrar de ilusões metafísicas, mas justamente o principal sintoma de que ele está sob os encantos de uma ilusão gramatical típica de quem adota uma postura materialista, notadamente, a suposição que a palavra ‘alma’ precisa ser remetida a um evento de origem material para realmente significar algo (afinal a aceitação comum da palavra alma, na visão nietzscheana, não passa de um devaneio que, *na realidade, não se refere a nada*).

palavra contenha significado. É nesse sentido que a sentença “o corpo existe, a alma não” é sem sentido: pois, na melhor das hipóteses, não afirma outra coisa senão que a alma não existe da mesma forma que o corpo, isto é, como um objeto material — o que não passa de uma obviedade.

Mas o fato é que a linguagem não funciona de uma maneira só. Pensar o contrário é ceder a um modo de enxergar as coisas que nos é sugerido pela própria linguagem, pela maneira como costumamos pensar e falar sobre as coisas. Conforme ensina a reflexão latente no excerto de Wittgenstein, esse modo de enxergar as coisas provém de uma ficção gramatical que não raro desencaminha os mais perspicazes pensadores, sobretudo quando se propõem a falar dos mais variegados assuntos segundo os parâmetros próprios da abordagem teórica da ciência. Nietzsche é um exemplo claro e, também por isso, bastante instrutivo de alguém cujo raciocínio, ao mesmo tempo que combate ilusões e preconceitos linguísticos, procede sob os auspícios de uma ilusão gramatical ainda mais insidiosa. Nesse sentido, quando afirma pela boca de Zarathustra que “o corpo existe, a alma não”, vale para Nietzsche aquilo mesmo que ele afirma dos metafísicos: neste ponto, é forçoso dizer que o seu pensamento permanece enredado nas malhas da linguagem.

Referências

- ANSCOMBE, G.E.M. Analytical Philosophy and the Spirituality of Man. In: *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*, ed. Mary Geach and Luke Gormally. Charlottesville: Imprint Academic, 2005.
- BIESENBACH, H. *Anspielungen und Zitate im Werk Ludwig Wittgensteins*. 2ed, Sofia University Press, 2014.
- BRUSSOTTI, M. M. Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener Kreis. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Ed. by Christian Emden et. al. Vol. 38, 1, 2009.
- DENNETT, D. *Kinds of Minds. Toward an Understanding of Consciousness*. New York 1996, p. 77et.
- GORI, P. A caminho de uma filosofia sem alma. Uma abordagem psicofísica sobre a crítica da subjetividade em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, 38 (2), 2017. p. 13-35.
- HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion: Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB), based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, edited by Paolo D'Iorio. Berlin/New York, de Gruyter 1967-.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SCHNEIDER, H. J. What is it that Wittgenstein denies in his philosophy of psychology? In: *Wittgenstein-Studien*, 11(1), 2000. p. 105-131.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Philosophical Investigations*. Trans. G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte. Wiley and Blackwell, 2009.

_____. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

_____. *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Oxford University Press, 1998-.

A sinologia filosófica de François Jullien e Roger Ames

The philosophical sinology of François Jullien and Roger Ames

Resumo

Roger Ames e François Jullien são dois dos mais eminentes pesquisadores hoje escrevendo sobre o pensamento tradicional chinês. Embora seus estilos, teorias e público-alvo difiram muito entre os dois, ambos os autores alinham-se no apoio da filosofia como uma forma de desenvolver sua pesquisa sinológica e assim desvelar o contraste radical da China com a tradição ocidental. Suas motivações filosóficas levaram Ames e Jullien a outorgar um papel protagonista à linguagem e à tradução no tratamento dos textos chineses. Desta forma, cada um desenvolveu uma língua de tradução sino-ocidental híbrida que aparece como espelho das inclinações processuais e alusivas da China antiga, não só preenchendo a lacuna entre o Oriente e o Ocidente, como também respeitando os limites e a alteridade que precisam ser mantidos vivos na abordagem da tradição chinesa.

Palavras-chave: filosofia comparativa, sinologia, linguagem, perspectivismo, heterotopia

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: cristianombb@gmail.com

Abstract

Roger Ames and François Jullien are two of the most eminent researchers writing today about traditional Chinese thought. Although their styles, theories and target audience differ greatly between the two, both authors align themselves in their support of philosophy as a way to further their sinological research and thus unveil China's radical contrast to the Western tradition. Their philosophical motivations led Ames and Jullien to assign language and translation as key factors in the treatment of the Chinese texts. In this way, each has developed a hybrid Sino-Western translation language that appears to mirror the procedural and allusive inclinations of ancient China, not only bridging the gap between East and West, but also respecting the limits and alterity that need to be kept alive in the approach of the Chinese tradition.

Keywords: comparative philosophy, sinology, language, perspectivism, heterotopy

Introdução¹

O presente artigo desenvolve uma discussão sobre a possibilidade e as dimensões da filosofia comparativa a partir da discussão do trabalho de dois dos mais conhecidos escritores atuais sobre o pensamento chinês no mundo ocidental, o canadense Roger Ames (*1947) e o francês François Jullien (*1951). Irei argumentar que, a despeito da imensa diferença de abordagens, estilos e temas, o trabalho dos dois autores converge para uma abordagem original e inovadora no estudo da filosofia chinesa que nos conclama a considerar a potência e a própria necessidade da prática filosofia comparativa.

Roger Ames (*Anle zhe* 安樂哲) estudou filosofia e língua chinesa na University of British Columbia e fez pós-graduação na National Taiwan University (1970-1972). Em 1978 concluiu seu doutorado sobre o *Huainanzi* 淮南子 em Londres sob a tutela do famoso sinologista DC Lau e, logo após, iniciou seu longo mandato na Universidade do Havá em Mãnoa. Embora tenha se

1 Este artigo desenvolve ideias que foram introduzidas no artigo “François Jullien y Roger Ames: Sobre la ‘sinología comparativa’ y la propuesta de un nuevo lenguaje para el estudio de China” da revista *Aisthesis* (Chile) (no prelo).

aposentado formalmente em 2016, Ames ainda é muito ativo dando aulas na Universidade de Pequim e circulando no meio acadêmico sinológico. Na Universidade do Havaí, ele e seus colaboradores estabeleceram um dos principais centros mundiais de estudos não ocidentais e de filosofia comparativa. Suas parcerias com o filósofo David Hall (6 livros) e o sinologista Henry Rosemont Jr (3 livros), ambos já falecidos, são famosas no mundo sinológico. Enquanto Ames sempre defendeu a importância do diálogo entre a sinologia e a filosofia, seu interesse inicial e principal sempre foi a China e o pensamento chinês e seus trabalhos foram muito influentes na comunidade sinológica, especialmente sua proposta de uma “leitura filosófica” dos escritos chineses.

François Jullien iniciou seus estudos na *École Normale Supérieure de la rue d'Ulm*, uma das mais tradicionais da França, onde cursou filosofia grega clássica. No entanto, Jullien logo voltou-se para o estudo da língua e do pensamento chinês nas universidades de Pequim e Xangai (1975-1977) e acabou ficando no Oriente durante a maior parte da década de 1980. Após seu retorno a Paris em 1989, começou a lançar uma série de livros não especializados que divulgaram a sinologia para o grande público francês. Professor da *Université Paris-Diderot*, em 2010 recebeu o prestigioso “Prêmio Hannah Arendt de Pensamento Político” e um ano depois o *Grand Prix de Philosophie* da Academia Francesa. Uma rápida olhada na lista de publicações de Jullien mostra mais de 25 livros escritos apenas entre 2000 e 2014², e Bougnoux e LYvonnet (2018) catalogam 38 livros como suas “principais *oeuvres*.” Se Jullien é considerado pela maioria da mídia como o mais conhecido sinologista francês, ele também é um autor em grande parte ignorado pela maioria da comunidade sinológica na França e no Ocidente. Por ser um filósofo que escreve sobre filosofia acaba sendo mais lido por outros filósofos, talvez exatamente por demonstrar interesse “vindo de outras disciplinas” que não a sinologia.³

Se ambos são autores muito prolíficos, vários aspectos de sua produção acadêmica não poderiam ser mais distintos. Jullien quase nunca publica livros com o objetivo específico de abordar um determinado texto canônico chinês, tal como fazem Ames e seus colaboradores. O francês nunca traduziu totalmente um clássico chinês (exceto a Doutrina da Média de Confúcio, o *Zhongyong*⁴) e, oriundo de outra disciplina, muitas vezes foi rejeitado por ser

2 Jullien, F. *L'archipel des idées de François Jullien*, textes réunis par Nathalie Schnur. Paris: Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 2014.

3 Chartier, P. et al. *Oser construire. Pour François Jullien*, Paris: Seuil, 2007.

4 Jullien, F. *Zhong Yong ou La Régulation à usage ordinaire*. Paris: Imprimerie Nationale, 1993.

tratado como um “não especialista”. Em contraste direto com a produção acadêmica de Ames, embora Jullien seja um escritor de muitos livros e artigos, ele quase nunca escreve artigos em revistas especializadas e faz uso esparso (pelos padrões sinológicos) de notas, referências e bibliografia. O autor mesmo declara que propositadamente evita o “discurso do especialista.” Muito pelo contrário, Jullien propõe-se a escrever sobre uma visão mais “abrangente” de um “pensamento chinês” e por isso mesmo tem sido frequentemente criticado por oferecer uma visão reducionista de uma tradição chinesa multifacetada. Em sua abordagem mais generalista, Jullien evita focar-se em um autor ou escola de pensamento chinês – o que é comum na sinologia, e o que Ames frequentemente (mas nem sempre) faz, – preferindo selecionar um “aspecto” da tradição chinesa que deseja retratar.

Ninguém contestaria que os interesses e as principais conclusões de Roger Ames e François Jullien apontam para abordagens muito diferentes dos textos chineses. Assim também diferem fortemente em sua maneira de argumentar seus pontos, bem como seus leitores alvo e pares intelectuais. Entretanto, argumento aqui, há alguns fios condutores que nos permite nutrir-se da obra dos dois autores na exploração das possibilidades e limites do estudo da filosofia chinesa e da filosofia comparativa. Em primeiro lugar está o interesse principal dos dois pelas diferenças marcantes entre as tradições desenvolvidas na Europa e na China, exemplificado por uma passagem da introdução de uma das primeiras colaborações de Ames e Hall: “Este livro foi escrito na crença, primeiro, de que no empreendimento da filosofia comparativa, a diferença é mais interessante do que a similaridade.”⁵

Ambos os autores argumentariam que esse foco nas diferenças entre as tradições chinesas e ocidentais é uma consequência direta de sua história e tradição contrastantes e, particularmente, da evidente disparidade entre as línguas indo-europeias e chinesas (ou siníticas). Esta é a fonte do segundo fio condutor que une suas obras e, como argumentarei aqui, Jullien e Ames dedicam grande cuidado ao papel-chave que a *linguagem* e a tradução necessariamente desempenham na filosofia comparativa e na sinologia. Cada um deles oferecerá sua própria solução particular para transpor a barreira imensamente complexa da tradução, mas em meio a todas as suas diferenças, há um alinhamento, uma comunhão de pontos de vista sobre como abordar os textos chineses e a visão de mundo, particularmente em seu tempo formativo, durante a dinastia *Zhou* (c.1046 - 256 a.C.). Irei argumentar que Ames e Jullien

5 Ames, R., Hall, D. *Thinking Through Confucius*. New York: SUNY Press, 1987, p. 5.

empregam estratégias semelhantes no desenvolvimento de uma “nova linguagem híbrida” que ambos argumentam ser crucial na reescrita dos antigos textos chineses para suas línguas maternas. Assim, a *linguagem* torna-se um fator crucial no estudo da tradição chinesa, porém não de maneira quase que banal, um mero trabalho de procura por uma tradução “correta” que possibilitaria neutralizar a questão linguística, mas como um objeto de estudo em si mesmo, inerente às disparidades entre o pensamento chinês e ocidental.⁶

O presente artigo está organizado da seguinte forma. Em primeiro lugar, uma discussão (muito) sucinta sobre as definições e a prática da filosofia comparativa, particularmente sobre sua natureza paradoxal intrínseca e a armadilha insidiosa do relativismo (linguístico). Em seguida, delinearei em termos muito gerais as estratégias de Ames e Jullien para lidar com os perigos relativistas da filosofia comparativa, focalizando e problematizando a questão da linguagem e da tradução dos antigos textos chineses. Reunindo o *perspectivismo* chinês de Ames e a China heterotópica de Jullien, esboçarei seus contrastes e semelhanças e argumentarei como ambos tentam envolver o pensamento da era *Zhou* como uma genuína alternativa à tradição greco-cristã ocidental, diferindo radicalmente em foco, problemáticas e soluções. Nesse aspecto, concluirei, Roger Ames e François Jullien detectam a questão da linguagem e da tradução não apenas como uma fonte de muitos riscos – seja retratando a China como um “Outro” idealizado ou, inversamente, como um pálido reflexo das preocupações ocidentais, – mas também, se devidamente tratada, como uma forma de evitar essas mesmas armadilhas.

O assunto paradoxal da filosofia comparativa

[Filosofia é] *o estudo da natureza fundamental do conhecimento, realidade e existência, especialmente quando considerada como uma disciplina acadêmica.*⁷

6 O termo “pensamento chinês,” tal como empregado aqui e ao longo do presente artigo, não pressupõe ou mesmo propõe sua essencialização ou menos identificação como par oposto de um “pensamento ocidental.” Ele é aqui tomado de uma maneira heurística, abarcando os múltiplos aspectos irreduzíveis associados a autores e linhas da tradição chinesa durante o trabalho de pesquisa sinológica. Propor uma categoria “pensamento chinês” é exatamente, como veremos, a questão fundamental e polêmica da empreitada da filosofia comparativa.

7 Oxford English Dictionary, <https://www.lexico.com/en/definition/philosophy>, acesso em 23/06/2021.

Se a “filosofia comparativa” é supostamente filosofia, não pode ser apenas a comparação de filosofias. Não pode ser a investigação objetivante, justaposta, sinótica, ou comparativa de dados históricos, antropológicos ou doxográficos. Filosofia comparativa é filosofia na medida em que visa à auto-compreensão. Ela deve estar pronta para trazer seu próprio ponto de vista, e as condições e o horizonte de comparação em si, para o processo de comparação que, portanto, assume a dimensão reflexiva e autorreferente que constitui a filosofia.⁸

A curta definição de *filosofia* de uma fonte autoritativa como o *Oxford English Dictionary* esconde sub-repticiamente uma questão muito profunda: como podemos estudar a natureza do *conhecimento*, uma vez que o conhecimento não é apenas o objeto de investigação, mas também envolve todo o ato de “investigar”? O risco de circularidade é sugerido pelo caráter reflexivo da filosofia, como mencionado na passagem de Halbfass acima: seu objeto é o estudo da natureza fundamental do estudo da natureza fundamental do estudo, etc. Para escapar desse impasse, uma solução seria postular-se um discurso metafilosófico último e definitivo, que habilitaria o alcance do projeto kantiano do estabelecimento de categorias universais. No entanto, esta parece ser uma resposta falha, uma vez que exigiria considerarmos o próprio discurso metafilosófico como além do alcance da filosofia. Como então poderíamos julgar sua (in)correção? A história da filosofia está marcada por esta questão e pelas propostas para sua solução, dentro da própria filosofia bem como fora, como, por exemplo, quando os Românticos alemães no século XVIII-XIX recorreram à estética, à intuição e à natureza à procura de critérios últimos de julgamento.

Sugiro que podemos abordar essa problemática desenvolvendo o tópico da *filosofia comparativa*. Se a filosofia está relacionada à(s) natureza (s) fundamental(is), uma filosofia comparativa parece sugerir haver (pelo menos) dois conjuntos de diferentes “naturezas fundamentais” (ontologias, epistemologias, éticas etc). Proponho aqui concentrarmo-nos, por ora, na palavra *diferente*, na medida em que pressupõe um *um* e um *outro*, como dois polos que podem ser mensurados ou avaliados à contraluz um do outro. A partir da própria ideia do senso comum de “comparação”, parece óbvio que uma “filosofia comparativa” implicaria necessariamente polos diferentes e comparáveis.

8 Halbfass, W. *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub., 1990, p. 433.

Todavia, é precisamente neste ponto onde encontramos questões complexas e incontornáveis. Como poderia haver dois conjuntos “fundamentais” diferentes de questões, epistemologias ou racionalidades? Uma vez que haja dois (ou mais) aspectos, seja do que for, deixamos de tratar de algo fundamental e somos levados a procurar algum outro substrato mais profundo de um fundamento “último”, e assim voltamos à circularidade. Terminamos com a impressão de que há algo profundamente paradoxal, ou simplesmente errado, com a filosofia comparativa em sua proposta de pluralidade.⁹

No entanto, também quase não há necessidade de mencionar as graves dificuldades na defesa de uma postura universalista: se existe um padrão universal de mensuração, um e apenas um conjunto de questões (e respostas) fundamentais, uma única epistemologia válida, o que são exatamente todos esses fundamentos? O que é quem os determina?¹⁰ Mais uma vez, na busca por respostas definitivas, somos novamente atormentados pela questão da circularidade mencionada acima. A longa história da filosofia – e da filosofia da linguagem – mostra-nos que essa é uma questão extremamente complexa, talvez até mesmo a questão central da filosofia.

Retornando para ao tema específico da China, dificilmente qualquer sinólogo se colocaria em completa oposição à proposta de que a China e a tradição chinesa situam-se em uma posição única e privilegiada em relação à sua complexidade, riqueza de informações e isolamento frente à tradição europeia.¹¹ Em sua insularidade e particularidades, a tradição chinesa e sua visão de mundo oferecem exemplos potenciais que parecem francamente desafiar diversas proposições universalistas. No entanto, esse contraste foi muito exagerado quando a China e sua história foram usadas como argumento servindo a uma variedade de diferentes agendas, desde sua “redescoberta” pelas incursões dos jesuítas no século XVII. Portanto, também encontramos não poucos sinologistas que se opõem terminantemente à filosofia

9 Para uma abordagem recente sobre as armadilhas e dificuldades da filosofia comparativa, veja-se Connolly (2015).

10 Na história das ideias linguísticas, houve inúmeras tentativas de lidar com as incômodas “questões semânticas” decorrentes de uma postura universalista, empregando diferentes estratégias para abordar ou sugerir um “vocabulário semântico universal”. Todos eles estão repletos de dificuldades e questões problemáticas. Para mais informações, veja-se De Mauro (1990), Lucy (1992), Leavitt (2011) e Everett (2013).

11 Gernet, J. *A history of Chinese civilization*. Cambridge University Press, 2008, p. 241; Needham, Joseph and Christoph Harbsmeier. *Science and Civilization in China*, vol 7.1. Cambridge University Press, 1998, p. xxi.

comparativa, argumentando que sua abordagem produz imagens artificiais e enganosas do pensamento e tradição chineses com o propósito de impor uma alteridade fictícia.

Embora divergências de opinião sobre o papel da China como modelo de alteridade levem a acalorados debates – nos quais Jullien e Ames regularmente tomam papéis de destaque – no contexto de um cenário acadêmico cada vez mais técnico e especializado, muitos trabalhos altamente qualificados permanecem completamente absorvidos pelas complexidades filológicas da gigantesca tradição literária chinesa e acabam não refletindo sobre os padrões e métodos epistemológicos ocidentais empregados implícita e inconscientemente em sua pesquisa. Argumentarei aqui que tanto Ames quanto Jullien estão extremamente cientes da necessidade de, antes de mais nada, considerar os postulados iniciais e os limites da análise de uma tradição tão distante da nossa quanto aquela apresentada pela China antiga. Para os dois autores, a filosofia comparativa é um tema inevitável que precisa ser discutido e refletido quando praticamos a sinologia. A alteridade radical da língua clássica chinesa e dos textos chineses é um assunto de destaque na produção acadêmica de ambos os autores, que ao mesmo tempo permanecem cautelosos contra a ameaça do relativismo linguístico subjacente às dissimilaridades linguísticas da China.

Desta feita, embora tenhamos visto o interesse de Roger Ames e seus colaboradores pelo contraste do pensamento chinês, eles também escrevem explicitamente que a tradição chinesa não deve ser considerada como o “oposto” do Ocidente:

Um entendimento que surge da prática de filosofia comparativa é que a tradição chinesa não é, como muitas vezes se assumiu, um espelho oposto à tradição ocidental dominante. A ausência de transcendência não é imanência, a ausência de objetividade não é subjetividade, a ausência de absolutismo não é relativismo. Ao tentarmos compreender a cultura chinesa, temos que, com imaginação, buscar uma terceira posição. Sugerir que a China, como a outra, como radicalmente outra, não implica que [essa] outra seja totalmente outra.¹²

Além disso, os autores também chamam a atenção para os “abusos” cometidos sob o nome de filosofia comparativa:

12 Ames, R., Rosemont, H. *The Analects of Confucius: a philosophical translation*. New York: Ballantine Books, 1998, p.36.

*Talvez mais do que qualquer outra atividade filosófica, a filosofia comparativa sofreu com seus próprios excessos. Particularmente é assim com respeito aos esforços de comparar o pensamento chinês e anglo-europeu, que em seus estágios iniciais celebrou os tipos mais ingênuos de semelhanças e divergências.*¹³

François Jullien também rejeita os dois extremos: de um lado, recusa o que chama de *discurso do especialista*, para quem o fato sinológico torna-se seu objeto de estudo, privado de sua aura mítica e, portanto, incapaz de fornecer o estímulo para uma interrogação mais potente. Por outro lado, deve-se evitar também o *discurso do turista*, excessivamente sensível à alteridade, que fascina a si mesmo enquanto permanece inalcançável: “Um [é] tranquilizador (quanto ao “terreno comum” da humanidade ostensivamente invocado); o outro [é] fascinante, ou melhor, sedutor, pela motivação do desejo insidiosamente capturado.”¹⁴

Em sua recusa seja do relativismo como do universalismo, quais são as estratégias propostas por esses dois sinólogos na tentativa de descrever e compreender os antigos textos chineses? Como veremos, são aquelas que, embora atentas às diferenças, evitam a ameaça do relativismo através do postulado de “pontes” linguísticas que ligam as duas tradições e permitem sua inter-compreensão.

A sinologia filosófica de Ames e Jullien

*O estudo do pensamento chinês nos Estados Unidos deu uma “virada filosófica” [...] Onde antes tínhamos interpretações de vários pensadores chineses, agora temos interpretações filosóficas; onde costumávamos ter traduções de textos chineses, agora temos traduções filosóficas e assim por diante. O que a palavra “filosofia” realmente significa neste contexto?¹⁵ Nosso objetivo final é criar um contexto dentro do qual comparações significativas das culturas chinesa e ocidental possam ser feitas.*¹⁶

13 Ames, R., Hall, D. 1997, op. cit., p. 4.

14 Jullien, F. *Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie*. Paris: Seuil, 2007, p. 83

15 Møllgaard, Eske. Eclipse of Reading: On the “Philosophical Turn” in American Sinology. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol.IV, No. 2, p. 321

16 Ames, R., Hall, D. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. New York: SUNY Press, 1995, p. 111.

Tanto Jullien quanto Ames consideram problemático o termo “filosofia comparativa”, uma vez que frequentemente associado ao relativismo em suas piores acepções do termo. No entanto, os dois autores também rejeitam fortemente a alternativa universalista e, desta feita, estão em inequívoco desacordo com a citação de Møllgaard, quando defendem sua própria proposta para uma “sinologia filosófica.”

Para Ames, a sinologia necessita de um apoio da filosofia, que, por seu lado, torna-se mais rica após a contribuição do pensamento chinês. Assim, a sua “abordagem filosófica” é uma forma de enriquecer e permitir uma compreensão mais profunda sobre os textos chineses.¹⁷

A filiação da sinologia a um passado filológico acabou reexaminada e repositada à luz de um mundo pós-estruturalista e menos eurocêntrico e acarretou também uma certa crise de identidade para alguns sinólogos à procura da definição de sua atividade como um campo autônomo de pesquisa. Já do lado da filosofia, um conhecimento mais aprofundado do passado, da língua, do pensamento e da tradição na China tornou-a imprescindível no desenvolvimento de uma história das ideias humanas e, assim, abordagens comparativas – menos viesadas por leituras jesuítas ou pelas necessidades dos *philosophes* franceses – têm sido propostas. Essa abertura à alteridade, livre e não dependente das velhas apropriações europeias indevidas, é clara nas obras de Ames e seus colaboradores.¹⁸

Sob essa ótica, o pensamento chinês ganhou relevância, não como mero suporte às teses da Europa, mas como parte integrante da história do pensamento humano, oferecendo possíveis alternativas às leituras dos “fundamentos” que a filosofia buscava – e continua a buscar – no Ocidente. Ames está particularmente interessado em investir nos *corpora* chineses um impacto que transcenda seu próprio âmbito local, a fim de dar-lhes uma maior aceitação como forma válida de “pensamento fundamental”:

Na verdade, é porque estamos comprometidos com o valor da mais ampla compreensão possível desses textos que queremos desafiar o que tem sido uma limitação infeliz imposta à nossa leitura deles por nossa própria disciplina, a filosofia. Estamos procurando superar o preconceito

17 Ames, R. Getting Past the Eclipse of Philosophy in World Sinology: A Response to Eske Møllgaard. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol. IV, No. 2, p. 352.

18 Ames, R., Hall, D. Against the Greying of Confucius. *Journal of Chinese Philosophy*, 18 (1991), p. 342.

aparentemente imbatível que prevalece nos círculos acadêmicos, que impediu a inclusão da filosofia chinesa como filosofia. *Há uma profunda ignorância na disciplina de filosofia no sentido mais técnico de “ignorar” a filosofia chinesa.*¹⁹

A filosofia comparativa “nasceu” da filosofia positiva, como forma de inserção das tradições da China e da Índia na história do pensamento da Humanidade, na busca de paralelos e semelhanças nessas histórias, o que assim ampliaria nosso conceito de pensamento humano.²⁰ Na verdade, parece que o projeto positivista original de Masson-Oursel ainda está a contragosto em andamento, levado por aqueles que procedem com essas comparações sem a consciência de seus próprios preconceitos e suposições culturais. Ames chama nossa atenção para essas pressuposições não escritas:

*Møllgaard às vezes em sua crítica parece acreditar que podemos, e que é possível, abordar textos individuais especificamente com ingenuidade e inocência, livres de nossas próprias suposições culturais e nossos próprios preconceitos gadamerianos, e ele está pronto para recomendar esta tabula rasa para nós.*²¹

Ames aponta em diversos trabalhos que não podemos livrar-nos completamente de nossos pressupostos culturais e que nossos fundamentos ocidentais são aqueles que acabam compulsoriamente neutralizando as propostas de suas próprias alternativas. Para Ames e Hall, o relativismo torna-se um perigo porque está ligado à nossa tradição “fundacionalista” ocidental, que exige a necessidade e a falta de um – e apenas um – fundamento universal, de imposição universal e impede a comensurabilidade entre pontos de vista radicalmente diversos. A tradição chinesa não procuraria este fundamento essencial e exclusivista, por privilegiar a abordagem relacional e de continuidade, em que “as pessoas são irredutivelmente sociais e, portanto [...] podem ter uma perspectiva única que é ao mesmo tempo inteiramente compatível com outras perspectivas.”²²

19 Ames, R. 2005, op. cit., p. 351

20 Masson-Oursel, Paul. *Comparative Philosophy*. London, Routledge, 2010[1926].

21 Ames, R. 2005, op. cit., p. 348

22 Ames, R., Hall, D. 1991, op. cit., p. 342.

Portanto, é esse *perspectivismo chinês* que possibilitaria a própria atividade do comparativismo filosófico: sem recorrer a um terreno comum e universal, o diálogo poderia estabelecer-se respeitando a irredutibilidade do ponto de vista de todos:

*Há no confucionismo clássico uma relutância em separar descrição e prescrição, realidade e suas interpretações. Tudo é sempre experimentado de uma perspectiva ou de outra, onde tanto o experimentador quanto o contexto vivenciado estão implicados no evento.*²³

Resta-nos a questão de como dialogar com essa visão alternativa do mundo, em que o processo é enfatizado sobre o ser, a continuidade sobre a separabilidade e a comensurabilidade plena deixa de ser obrigatória, uma vez que uma diversidade de perspectivas é aceita de forma inclusiva. Como podemos descrever e abordar os textos chineses sem higienizá-los ou neutralizá-los com nossos próprios preconceitos epistemológicos? A resposta dada por Ames e seus colaboradores está na sugestão de um outro idioma, um idioma que possui palavras e sintaxe em inglês (ou qualquer outra língua indo-europeia), mas que privilegie um vocabulário diferente e deixe transparecer em sua estrutura e escolhas sintáticas um foco sobre as relações, uma língua mais adequada para descrever o pensamento chinês por si mesmo. Será esta língua inglesa de *perspectivismo* e *processualismo* que iremos explorar com algum cuidado na próxima seção deste artigo.

Do lado de François Jullien, sua história e interesses levaram-no inicialmente a buscar a China para satisfazer suas limitações filosóficas: entender a China tornou-se uma forma de questionar suas próprias certezas ocidentais. Frequentemente o autor chama a atenção para a necessidade de um *détour* (“desvio”), um caminho alternativo que passaria necessariamente pela China e depois nos despertaria do nosso “sono dogmático”:

*A partir de uma representação ocidental que me parece significativa de toda uma tradição, me pergunto o que pode significar sua ausência dentro do outro campo cultural, a fim de tentar redescobrir, à luz da diferença, a lógica própria dessa outra representação, bem como dar conta – pelo menos por hipótese – dos motivos de sua divergência.*²⁴

23 Ames, R., Hall, D. *Focusing the Familiar: a translation and philosophical interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawaii Press 2001, p. 36.

24 Jullien, F. “China as Philosophical Tool” - François Jullien in conversation with Thierry Zarccone, *Diogenes* 50(4) (2003), p. 12

*A China permite-me desestabilizar [...] a filosofia através do chamo de “desconstrução de fora”.*²⁵

A oposição tradicional dos papéis do filósofo e do filólogo (ou sinologista) é reunida na característica síntese de Jullien:

Os papéis, tradicionalmente opostos, do filólogo e do filósofo, não podem ser separados: [devemos] *ler ambos por dentro e do exterior, ao desdobrar o sentido dentro de seu próprio contexto, ao mesmo tempo que despartar o sentido do exterior, lançando [assim] um novo horizonte teórico [...]*.²⁶

Jullien explica que optou por priorizar a filosofia (e seus modos de pensar) sobre a história e assim considerou a história chinesa não como fio condutor de uma narrativa, mas como suporte para suas próprias elaborações.²⁷ Ao promover o deslocamento filosófico, ele nos leva à ideia da heterotopia de Foucault²⁸, uma “realidade chinesa,” vista do seu interior e perspectiva e não de uma China que se estabelece artificialmente como um “grande Outro.”²⁹ A China como espaço de uma *heterotopia* carrega consigo o duplo estatuto do possível e do real, muito mais potente do que a *utopia*, que é uma construção fictícia da alteridade. A heterotopia não oferece uma oposição frontal, uma (anti)tese a uma tese concorrente,³⁰ mas sim a possibilidade de um deslocamento, uma descentralização.³¹

25 Lacrosse, J. (ed.). *Philosophie Comparée: Grèce, Inde, Chine*. Paris: Vrin, 2005.

26 Jullien, F. *Procès ou création*. Paris: Éd. du Seuil, 1989[1996], p. 15, minha ênfase.

27 Chartier et al., op. cit., p. 78

28 Foucault, Michel. Des Espaces Autres. Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5 (1984): 46-49; Jullien 1989[1996], op. cit., p. 291; Martin, N., Spire, A. *Chine, la dissidence de François Jullien*. Paris: Ed. Seuil, 2011. pp. 28, 134.

29 Lacrosse, op. cit., p. 72

30 Ao mesmo tempo, cumpre-se dizer que é difícil não identificar nos textos de Jullien longas listas – “incitação vs. inspiração, *détour* vs. *acceso*, processo vs. criação, imanência vs. transcendência, mal vs. negativo” (Keck, Frédéric. *Penser en Chine: À propos du Contre François Jullien de Jean-François Billeter*. Apresentação no Groupe d'études « La philosophie au sens large » (Universités de Lille 3, 1), le 5 mars 2008.), – do que parecem ser antinomias, isto é, pares aparentemente incompatíveis, um agindo como tese para a antítese do outro. Essas oposições, de acordo com o próprio Jullien, não devem ser tomadas como substitutos chineses dos conceitos ocidentais, mas sim como orientações para diferentes conjuntos de questões e interesses no espaço heterotópico chinês.

31 Chartier et al., op. cit., p. 83

Há uma *comunhão* – e não uma alteridade radical – entre os espaços heterotópicos, mas essa comunhão não aparece por meio de conceitos compartilhados, mas sim através de uma *praxis*, por meio do “trabalho para colocar as coisas no mundo em ordem e a construção de inteligibilidades feitas através dele.”³² Jullien mais uma vez recusa os polos da alteridade radical e da universalização: “Um é reconfortante (no “terreno comum” de uma humanidade ostensivamente invocada); a outra fascinante, ou melhor, sedutora, motivada por um desejo insidiosamente capturado.”³³

O filósofo francês reafirma frequentemente sua opção pela distância (*l'écart*), afirmando que é na essencialização da diferença onde habita a alteridade ou a universalidade, ambas operando na criação artificial de objetos comparáveis. Para a aproximação desse espaço heterotópico, sem que se caia no essencialismo, Jullien sugere ser fundamental o apoio de uma “nova” língua franco-chinesa, que procure transmitir o pensamento chinês em francês, uma língua quase que dilacerada pelas diferenças de história e cultura entre esses dois polos civilizacionais.

Tanto a linguagem processualista franco-inglesa de Ames quanto a linguagem heterotópica franco-chinesa de Jullien são objetos de discussão na próxima seção.

A criação de uma nova linguagem

*O que é intrigante e estimulante, fundamentalmente, para uma mente ocidental que se interessa pelo mundo chinês, não é descobrir nesta cultura outras respostas às questões que se trazem, mas sim descobrir outras questões e, mais ainda, descobrir que algumas perguntas que sempre se fazem [...] nunca foram feitas fora do próprio contexto cultural.*³⁴
*No lugar da linguagem tradicional, vocabulários de processo e mudança têm se tornado cada vez mais disponíveis para aqueles interessados em interpretar o pensamento chinês para o público ocidental.*³⁵

32 Chartier et al., op. cit., p. 16

33 Jullien, F. 2007, op. cit., p. 83

34 Jullien, François. *La Valeur Allusive*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985[2003], p. 7

35 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 6.

Por muito tempo, estudiosos da China estiveram conscientes de um histórico de distorções em muitas traduções dos textos clássicos chineses, começando com os primeiros esforços dos jesuítas de “cristianização” desses textos. Se esse é um tema conhecido e amplamente discutido, há também um problema mais sutil e complexo, que nos remete à problemática da filosofia comparativa, objeto do presente artigo. Ames e seus colaboradores nos avisam que, para o caso do chinês, há

[um] conjunto muito mais sério de limitações baseadas em nossas traduções de textos chineses não foi reconhecido até bem recentemente. Essas limitações estão associadas ao emprego de vocabulário padrão tanto do discurso demótico quanto filosófico no Ocidente. Nossas línguas ocidentais são orientadas para a substância [...] e] pouco adequadas para descrever e interpretar um mundo, como o chinês, que é caracterizado principalmente pela continuidade, processo e devir.³⁶

Ao longo de seus livros em colaboração com os autores David Hall e Henry Rosemont, Ames sempre chamou nossa atenção para esse viés sutil e para a dificuldade do emprego de nossas línguas ocidentais na tradução e descrição dos textos clássicos chineses. Como alternativa, Ames nos sugere a construção de um léxico “filosófico” alternativo, e uma ideia já aparece em uma das primeiras colaborações entre Ames e Hall: “O léxico filosófico que usaremos em nossas traduções é aquele construído a partir de nossa compreensão das tradições filosóficas chinesas e anglo-europeias.”³⁷

O que motiva a preocupação de Ames é a ideia – potencialmente relativista – de que impor de forma imprudente a gramática e o léxico ocidentais aos textos traduzidos do chinês clássico significa também infligir sutilmente um “viés filosófico ocidental” em nossas interpretações dos textos chineses. Tal cuidado aponta para uma relação muito íntima implícita entre a língua falada e os pensamentos na mente de cada um. Ames acredita que as profundas diferenças entre as línguas clássicas indo-europeias e chinesas são indícios de uma maneira profundamente diferente de articular pensamentos e de expressar ideias e representações do mundo.

Para Ames e Hall, devemos evitar o conceito errôneo de que a tradução dos textos chineses é uma mera tarefa técnica, voltada para a busca de termos

36 *Ibidem*

37 Ames, R., Hall, D. 1987, op. cit., p. 1.

e a frases “corretos” no idioma inglês. Muito pelo contrário, ainda segundo os autores, é preciso abster-se de buscar “uma correspondência biunívoca entre palavra e sentido”, que é motivada por nosso “viés analítico para a univocidade”.³⁸ Além disso, os autores explicam que na tradução de textos chineses antigos “a alusividade da língua chinesa clássica dificilmente leva à tradução unívoca [...] e é improdutivo buscar um único equivalente para um caractere chinês.”³⁹ Ou ainda mais importante:

*Na verdade, qualquer tentativa de empregar traduções unívocas de termos chineses motivados pelo apelo a critérios de clareza ou univocidade muitas vezes reduz o entendimento filosófico ao absurdo, e a poesia a linhas mal escritas.*⁴⁰

A tentativa de estipular e esclarecer um significado único dos princípios ou termos confucionistas “levou os pensadores ocidentais a verem Confúcio como pouco mais além de um transmissor de moralismos banais indignos de atenção séria.”⁴¹

Para evitar ser arrastado para o mesmo horizonte comum de problemas que motivam os pesquisadores do ocidente, Ames e seus colaboradores sugeriram o que batizaram em muitas ocasiões de uma “língua do foco e do campo” (“*the language of focus and field*”). Essa nova “língua” seria aquela que, embora carregando um léxico e gramática ingleses, exibiria formas diferenciadas do inglês acadêmico usual, assim destacando – e não escondendo – características relativas ao chinês clássico, ou seja, privilegiando um olhar sobre o processo, mudança e relações, ao invés de essência e objetos. Isso é enfatizado repetidamente, geralmente na introdução dos autores em seus trabalhos de tradução, ou em um capítulo específico sobre a linguagem:

A seguir, empregamos uma língua processual [...] A essa língua chamamos de “a língua do foco e do campo”. Tal língua pressupõe um mundo constituído por um campo interativo de processos e eventos onde não há elementos

38 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 16

39 *Ibidem*

40 *Ibidem*

41 Ames, R., Hall, D. 1991, op. cit., p. 343

finais, apenas deslocando “focos” no campo fenomenal, cada um dos quais focalizando completamente o campo a partir de sua perspectiva finita.⁴²

Em sua sugestão dessa nova língua processual, Ames e Hall chegam muito perto de uma postura relativista. Por exemplo, quando argumentam que sua língua processual permite ou evita visões e conceitos relacionados à cosmologia chinesa lida na *Doutrina da Média*:

[ela] permite a substituição da [nossa] língua referencial voltada para objetos discretos por uma língua deferencial de processos e eventos [...], também] permite uma apreciação do campo correlativo complexo de relações transacionais e espontâneas [... e em terceiro lugar] evita o privilégio da clareza, univocidade e definição específica [que são] valorizados por vocabulários [relacionados] à substância, quantidade e discrição e permite uma compreensão mais adequada da alusividade poética do discurso filosófico chinês.⁴³

No entanto, não devemos pensar que a proposta de Ames e seus colaboradores implique a ideia de que a linguagem determinaria ou restringiria os processos mentais. Muito pelo contrário, é uma abordagem que considera a linguagem quase como um meio para o fim, que facilitaria a compreensão de uma visão de mundo diferente da nossa. Ainda assim, devemos considerar que a linguagem é crucial, pois carrega consigo sua história e preconceitos, cristalizados como senso comum que proporcionam a ilusão de um universalismo. Outra passagem pode exemplificar esta posição:

acreditamos [...] que as implicações filosóficas estão sedimentadas na própria linguagem – sim, sintaxe e gramática também – bem como nas declarações particulares, princípios, reivindicações etc. que um filósofo faz.⁴⁴

As traduções de Ames e suas notas abundantes sobre os principais termos chineses são, portanto, sintomas de seus entendimentos sobre a relação íntima que se tece entre a linguagem e o pensamento e sobre como a leitura e

42 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 7. Veja-se também Ames, R., Hall, D. 1987, op. cit., p. 14; Ames, R., Rosemont, H. 1998, op. cit., p. 21 ou Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 16.

43 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 7

44 Ames, R., Hall, D. 1991, op. cit., p. 343

percepção de um texto chinês modifica-se dramaticamente uma vez que ele seja traduzido para um idioma indo-europeu.

Também para François Jullien é fundamental levar em consideração a estreita relação da língua chinesa – ou de qualquer outra – com a visão de mundo de seus falantes na interpretação de um texto ou do próprio pensamento chinês. Só então podemos evitar a anulação da originalidade do pensamento chinês com a tradução para as línguas dos países ocidentais:

*Ao ser transcrito em termos universais originalmente ocidentais, [...] o pensamento chinês torna-se ilegível para si mesmo e não mais compreensível.*⁴⁵

Nos textos do autor francês, a estreita relação entre linguagem e pensamento é ainda mais explicitamente discutida do que vemos em Ames, bem com a ideia de que a língua chinesa age como um guia para o pensamento chinês:

*Quando falo de “pensamento chinês”, não pressuponho nele nenhuma essência particular, mas apenas designo o pensamento expresso em chinês [...] Por outro lado, quando me detenho na questão da linguagem, não considero que a linguagem predetermina o pensamento, mas, de certa forma, o predispõe.*⁴⁶

*Certamente, não se trata de reduzir, do meu ponto de vista, o pensamento à linguagem ou de assumir algum determinismo de um para o outro; porém a linguagem é o recurso que explora o pensamento. Se não “suspeitarmos” disso, tendemos a considerar como universais as divisões feitas pela linguagem [...].*⁴⁷

Diante de tão íntima relação entre linguagem e pensamento, usar categorias – palavras – trazidas do ocidente na tradução dos termos chineses sem deixar claro sua história e conotações – o pensamento imbricado nessas palavras – implicaria uma operação ilusória e esterilizante, frontalmente contra o questionamento de Jullien sobre a universalidade dessas mesmas categorias.

45 Lacrosse, J, op. cit., p. 68, grifo meu.

46 Jullien, 2007, op. cit., p. 52, grifo meu.

47 Martin, N., Spire, A, op. cit. p. 140, grifo meu.

Entretanto, para acessarmos a distância (*écart*) que nos separa dos textos chineses, necessitamos passar através da linguagem e da tradução, tornando-os temas de extrema importância nos livros que o autor escreve sobre a China.

Jullien sempre defendeu a viabilidade da compreensão do pensamento chinês⁴⁸, porém ela necessariamente teria que passar pelo uso de uma linguagem “híbrida,” daí a ostensiva inventividade lexical do autor francês e suas traduções necessariamente estrangeirizantes.⁴⁹ Jullien procura assim desenvolver um novo vocabulário – *fadeur, valeur allusive, prégnance, spontanéité, schématisation* etc., – que, em seu frescor e neologismos, procuraria libertar-se das pesadas “âncoras gregas” do léxico ocidental e do efeito de opacidade de uma tradução domesticante.⁵⁰ Assim o autor visa abordar o pensamento chinês por meio de termos “colhidos nas margens de nosso discurso,” refundando uma nova língua para o diálogo ocidente-oriental.⁵¹

Jullien (2015) é um exemplo quase perfeito do método empregado pelo autor para abordar a visão de mundo chinesa e assim deslocar a nossa própria: o texto consiste da apresentação sistemática de um léxico alternativo, “euro-peu-chinês,” que descreve o sutil não-espaco estendido através do *écart* entre China e Europa. No entanto, como devemos nos lembrar, se interpretarmos o projeto do autor como mera proposta de novos “contra-conceitos chineses” contrastados com aqueles do ocidente, iríamos diametralmente contra o que prega Jullien. Estariamos mais uma vez sendo levados pelo impulso grego à conceituação, contruindo um “outro utópico.” Os próprios chineses, ensina o autor francês, são avessos a este ímpeto:

*Daí sua relutância [do discurso chinês] em conceituar: as noções raramente são definidas [...] mas antes são associadas por redes de afinidade, de modo que cada uma delas tem significado apenas em relação a todos os pares opostos interpostos [...]*⁵²

48 Lacrosse, J, op. cit., p. 68

49 Martin, N., Spire, A, op. cit. p. 37

50 Jullien, F 1989[1996], op. cit. p. 21

51 Lacrosse, J, op. cit., p., 69

52 Jullien, F 1985[2003], op. cit. p. 11

Assim, as famosas dicotomizações de Jullien não devem – ao contrário do que sugere Haun Saussy na crítica a um dos livros de Jullien⁵³ – ser consideradas como formando pares antinômicos de conceitos, cada qual espelhando uma tradição. Por exemplo, segundo Jullien, quando ele propõe a utilização da palavra *processo*, ela não deve ser tomada como um “conceito chinês” que se oporia ao “conceito ocidental” de *criação*.⁵⁴ Se assim fosse, teríamos muito pouco a ganhar na leitura dos textos chineses, uma vez que tanto *processo* como *criação* já são conceitos ocidentais bem desenvolvidos, ainda que *criação* esteja associado à nossa tradição fundacional. O par *processo/criação* é levantado por Jullien para que um polo possa lançar luz sobre a representação do outro, e não como substituição de um pelo outro. É o *deslocamento* da ideia de *criação* que abre espaço para um *processo* “chinês,” a ser compreendido como um “procedimento criacional,” não *ex-nihilo* e contínuo, este sim aludindo à novidade radical da tradição chinesa. Este tipo de revisita dos conceitos ocidentais à contraluz das propostas chinesas é explorado à exaustão por Jullien. Veremos a seguir como os dois autores propõem lidar com um termo-chave para o pensamento chinês em suas traduções.

Um exemplo: *Doutrina da Média*, 23

Uma vez que Jullien quase nunca traduz textos completos dos clássicos chineses, é difícil encontrarmos uma comparação direta entre os dois autores e outras traduções. Por outro lado, como os dois autores discutem profusamente alguns termos-chave chineses (os caracteres chineses, *hanzi* 漢字), selecionei um termo específico de um texto que Jullien já traduziu totalmente, a *Doutrina da Média* (*Zhongyong* 中庸), atribuído a Confúcio. A seguir apresento um trecho do parágrafo 23 do texto chinês que ilustra bem os pontos de vista de ambos os autores, seguido da tradução tradicional de James Legge (retraduzida do inglês para o português), feita no século 19, e depois das propostas tradutórias de Ames e Hall e de Jullien (esta última apresentada em francês e em português):

53 Saussy, Haun. Review of: *La propension des choses: Pour une histoire de l'efficacité en Chine* by François Jullien; *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China* by François Jullien; Janet Lloyd. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 4 (Nov., 1996), pp. 984-987.

54 Jullien, F. 1989[1996], op. cit.

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著， [...]

Próximo ao acima está aquele que cultiva ao máximo os brotos de bondade nele. Destes, ele pode atingir a posse da sinceridade. Essa sinceridade torna-se aparente. Ao tornar-se aparente, manifesta-se.⁵⁵

Em seguida, a pessoa cultiva esses processos e eventos com discrição para que cada aspecto deles seja capaz de realizar sua própria criatividade (cheng 誠). Onde há criatividade, há algo determinado; quando há algo determinado, é manifesto.⁵⁶

*Vient ensuite déployer [ce qui n'est qu']un coin:
[à partir d'un] coin: d'où pouvoir avoir l'authenticité [réalisante];
l'authenticité: d'où prendre forme;
formation: d'où se manifester;⁵⁷*

*Em seguida é implantado [aquilo que é apenas] um ângulo:
[a partir de] um ângulo: de onde pode-se ter a autenticidade [que se realiza];
autenticidade: de onde toma-se forma;
formação: de onde se manifesta;*

Aqui, o termo-chave é aquele que é central para na *Doutrina da Média*, cheng 誠. Legge o traduz como *sinceridade*, um conceito ocidental que está relacionado a ser verdadeiro em suas palavras, ser sincero. As raízes etimológicas da palavra vêm do latim sincēritātem, acusativo de sincēritās, ela própria de sincērus, *puro* como em *não misturado*.⁵⁸ De Vaan⁵⁹ ainda especula uma raiz proto indo-européia *keh₂ir/so-, que significa *todo, completo*. Quaisquer que

55 Legge, James. *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, 5 vols., (Hong Kong: Legge; London: Trubner, 1861–1872): Vol. 1: *Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean* (1861). [IN: Donald Sturgeon, Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese, Digital Scholarship in the Humanities 2019]. Minha ênfase.

56 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit. Minha ênfase.

57 Jullien, F. 1993, op. cit. Minha ênfase.

58 Partridge, Eric. *Origins: a short etymological dictionary of modern English*. London: Routledge and Taylor, 2006[1958], p. 3046.

59 De Vaan, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages (Leiden Indo-European Etymological Dictionary)*. Leiden: Brill Academic Pub, 2008, p. 565

sejam as raízes etimológicas mais adequadas, o aspecto que salta aos olhos é a relação entre *sinceridade* e alguma *totalidade* ou *igualdade*, uma espécie de *pureza*. *Sinceridade* poderia, neste caso, ser aproximada como significando uma relação de analogia, de homologia, configurado-se como um conceito que, de alguma forma, espelha uma situação, objeto e/ou evento em um enunciado, uma imagem ou em outro meio representativo. Parece defensável afirmar que a *sinceridade* “ocidental” é interpretável como uma representação pura (perfeita) e absoluta de algo na fala. Quando Legge usa a *sinceridade* como tradução de *cheng*, o trecho da *Doutrina da Média* parece prescrever o esforço para atingirmos essa perfeição e pureza de representação na fala, e assim realizar um discurso que é “semelhante” ou igual ao *representatum*.

Ames, por sua vez, enfatiza explicitamente o aspecto *criativo* do momento em que alguém é sincero em seus hábitos/rituais. Esta tradução dá suporte à ideia proposta por Ames e seus colaboradores de que é fundamental no pensamento tradicional chinês manter-se fiel às suas tradições – e assim evitar inovações excessivas e permanecer cauteloso com as novidades – porém, ao mesmo tempo, estar ciente do processo de mudança que é sempre presente (ao ponto que a mudança e a transformação são natural e inevitavelmente partes da natureza, *ziran* 自然 para os chineses). Portanto, *cheng* indicaria a importância no contexto da tradição chinesa de uma relação estreita entre *reprodução* e *novidade*, uma aparente contradição, que desta forma aparece como estranha ao cerne da tradição ocidental.

A tradução de Jullien é muito atenta à forma linguística do texto original chinês e procura reproduzir seu ritmo sintático, a ponto de tornar-se quase opaca e muito mais permeável a diferentes interpretações do que o texto de Legge e até mesmo o de Ames. Essa fluidez e opacidade nas traduções chinesas de Jullien é frequentemente criticada por seus pares sinológicos, porém acredito que ela se justifica exatamente pela indeterminação que Jullien lê nos originais chineses e que é, em sua opinião, inerente ao pensamento chinês. Temos então a *autenticidade* [*que se realiza*] (*l'authenticité* [*réalisante*]) como tradução para *cheng*, um termo que indiretamente parece estar alinhado com a *criatividade* de Ames: o ser autêntico, uma tentativa de ser “autêntico junto à própria tradição” está em constante realização, em constante (re)atualização e renovação. Para Jullien, o uso mais convencional da palavra *sinceridade* para traduzir *cheng* estaria equivocado, pois nos levaria imediatamente ao subjetivo – ou seja, àquele que está sendo sincero – ao passo que o autor francês interpreta esta passagem como referindo-se a um processo sem causa

atribuída, uma discussão sobre a natureza do próprio *processo*, de um local (o “ângulo”) para um global, uma “simples propensão regulatória”.⁶⁰

Mesmo que Legge, Ames e Jullien estejam todos usando palavras indo-europeias em suas traduções – e seus comentários – as implicações parecem claras aqui: a tradução como *sinceridade* pertence de certa forma à linguagem da essência e representação, enquanto os usos dos termos *criatividade* e a *autenticidade que se realiza* as colocam em suspenso no espaço rarefeito entre o Oriente e o Ocidente.

Conclusão

O grau do qual podemos abstrair de nossa própria herança cultural e histórica para mergulhar em outra tradição cultural é uma questão complexa e perene que permeia a filosofia e, em diferentes níveis, todas as ciências humanas. Como espero ter demonstrado de forma satisfatória, argumentei que Jullien e Ames são dois autores que realmente acreditam que inevitavelmente carregamos conosco uma rede de ideias e conceitos – uma visão de mundo, por assim dizer – que é em grande parte o resultado de nossas próprias histórias pessoais. Além disso, essa história e tradição estão incrustadas em nossa linguagem de maneiras sutis e largamente inconscientes e no ocidente constituem um vocabulário profundamente enraizado em nosso passado grego.⁶¹ Essa relação íntima e intrincada parece constituir um dos principais motivos que tornam os estudos comparativos tão complexos e desafiadores. Uma ideia-chave embutida na argumentação deste artigo afirma que os dois autores aqui brevemente discutidos têm uma compreensão profunda dessa complexidade, e por isso enfatizam a necessidade do desenvolvimento de uma língua “híbrida” que viceje no espaço rarefeito entre as línguas chinesa e indo-europeias a fim de permitir uma troca substancial e profícua com a China.

Jullien tomou a tradição chinesa inicialmente como a candidata ideal para um sistema de pensamento contrastivo, como uma forma de ajudá-lo a “pensar fora da caixa” – e neste aspecto, parece imbuído de motivações semelhantes àquelas aos francófonos Jacques Lacan, Jacques Derrida ou Roland

60 Martin, N., Spire, A, op. cit. p. 186

61 Sempre cabe a advertência contra o abuso e a essencialização do termo “ocidente.” Como deve ter ficado claro ao longo do presente artigo, tais generalizações e simplificações são usadas como aproximações heurísticas e devem ser abordadas com os devidos cuidados.

Barthes – todos autores com particular interesse pela China. Porém Jullien conta com uma clara vantagem frente ao trio de filósofos, ao possuir um conhecimento e formação incomparavelmente mais profundos da tradição e língua chinesas. Quanto ao caso de Ames, parece que ele tomou a direção oposta: primeiramente um sinólogo, um especialista que repetidamente professa seu amor pela China, e só então busca na filosofia – muitas vezes através de suas colaborações com filósofos – um conhecimento mais profundo e nuançado dos textos chineses.

Devo admitir – em parte concordando com seus críticos – que os pensamentos e textos de Jullien são passíveis de serem criticados por um estilo que por vezes parece mostrar falta de profundidade e um impulso constante para generalizações, e que assim corre o risco de ser excessivamente simplista.⁶² Sua admirável produção de livros *best-sellers* sobre aspectos do pensamento clássico chinês são indiscutivelmente repetitivos e sua frugalidade em fornecer referências, bem como a falta de índices em todos os seus livros não ajudam os leitores a construir uma avaliação mais rigorosa de seus argumentos e conclusões.

Além disso, ao focar seus livros em aspectos do pensamento chinês elegendo termos-chave chineses e usar repetidamente seus neologismos para traduzi-los, Jullien corre o risco de torná-lo “muito familiar” aos iniciados em “Jullianês”, acabando por eliminar a mesma prudente distância que pretendia manter. Ademais, de forma quase que oposta, Jullien também já foi criticado por ir “longe demais” na direção da alteridade, guiado por um desejo de “usar a China como ponto de alavancagem para desestabilizar o pensamento europeu.”⁶³ Nesse sentido, seus críticos não estão mirando apenas em Jullien, mas sim em todo o projeto da filosofia comparativa.

No entanto, a despeito das particularidade da retórica e do estilo de Jullien, não me parece que suas conclusões gerais sobre a “visão de mundo chinesa” sejam incompatíveis com aquelas de Ames ou outros autores com ideias semelhantes, tais como Hansen⁶⁴ ou Gernet⁶⁵. Quiçá a dificuldade de aceitação de Jullien na comunidade sinológica seja causada por seu uso mais

62 Billeter, François. *Contre François Jullien*. Paris: Éditions Alia, 2006[2014].

63 Møllgaard, E, op. cit, p. 1048.

64 Hansen, Chad. Chinese Language, Chinese Philosophy, and “Truth” *Journal of Asian Studies* v. 44(3), 491-519, 1985; Hansen, Chad. *A Daoist theory of Chinese thought*. Oxford University Press, 1992.

65 Gernet, J, op. cit.

desequilibrado de filologia e filosofia – filosofia demais, sinologia de menos, – ao contrário do que prescrevem Ames e Hall.⁶⁶ Ou Jullien pode até mesmo ter sua reputação contaminada pela ânsia de alguns de seus compatriotas filósofos – como vimos anteriormente – em serem excessivamente ansiosos na busca em terras chinesas por uma panaceia para suas enfermidades filosóficas.

Quaisquer que sejam suas diferentes reputações e influências, Ames, Jullien, seus colaboradores e estudiosos afins, todos chamam repetidamente nossa atenção para o contraste linguístico entre o chinês clássico e as línguas indo-europeias. Todos são inflexíveis em defender que a disparidade nas formas linguísticas espelha-se correspondentemente nas diferentes formas como cada um de nós vê e age no mundo.

O que nunca é afirmado pelos dois autores é qualquer tipo de postulado relativista explícito afirmando-se que as diferentes estruturas linguísticas da China antiga (incluindo o notável sistema de escrita chinês) causam ou levam a uma cosmovisão chinesa processual, perspectivista, relacional e contrastiva. Ao contrário, ambos os autores claramente nos alertam contra o beco sem saída do relativismo radical e suas consequências desanimadoras e solipsísticas, entre as quais a proposição de um outro ontológico totalmente diferente, apartado de nossas capacidades de compreensão e comunicação. No entanto, como argumentei aqui, há implicitamente pelo menos um princípio relativista moderado que vincula linguagem e visão de mundo de uma maneira muito mais intrincada e íntima do que aquela endossada por autores que rejeitam sua abordagem mais pluralista. E se considerarmos que um dos traços emblemáticos do relativismo linguístico “whorfiano” clássico⁶⁷ é a afirmação de que a linguagem de alguma forma cerceia ou restringe o pensamento, poderíamos claramente entrever em algumas passagens de Jullien uma postura mais “relativista” do que aquela de Ames e seus colaboradores.

Nos textos do canadense, a linguagem sempre aparece como um “reflexo” da postura processual/perspectivista do complexo mente/cultura/visão de mundo dos chineses. Ainda que nossas línguas ocidentais orientadas à substância possam ser pouco adequadas na descrição da cosmovisão chinesa, Ames não sugere que seria a estrutura linguística que primeiro iria predispor essa visão de mundo. Em Jullien, parece haver um algo mais assemelhado a uma via de mão dupla entre a *língua* e a *cultura* (ou mesmo, *pensamento*).

66 Ames, R., Hall, D. 2001, op. cit., p. 4.

67 Whorf, Benjamin. *Language, Thought and Reality*. Cambridge, MIT Press, 1964.

Para os dois autores a tradução constitui-se um problema-chave que habita a raiz de todo o empreendimento comparatista. Ames chama a atenção para a pluralidade inerente da tradução (contra a ideia de uma tradução biunívoca) e oferece soluções práticas (comentários, notas, trabalhos em colaboração), ao mesmo tempo que faz uso de um discurso aberto à alteridade e à diferença. Ele e seus colaboradores reescreveram os textos clássicos chineses em sua nova linguagem inglesa “de foco e campo”, que facilitaria uma visão de mundo, em muitos aspectos, bastante diferente da nossa.

Jullien, por outro lado, retrabalha os textos chineses por meio de uma nova língua “franco-chinesa” que desnudaria as estruturas da heterotopia chinesa, mantendo seu *écart*, mas possibilitando uma via de acesso que implicaria a revisão de nossas próprias preconcepções mais arraigadas. Os livros de Jullien são propostas para um encadeamento filosófico que articula conceitos chineses em termos de neologismos franceses, e assim suas traduções produzem um efeito ainda mais estrangeirizante do que aquelas de Ames.

Ambos os autores suspeitam de conceitos universais e da transposição de palavras indo-europeias para os textos chineses sem que haja uma discussão prévia aprofundada sobre a herança ocidental das palavras usadas e riqueza de suas conotações. Para Jullien e Ames a tradução não pode servir como prova, já que ela é o resultado de uma teoria interpretativa. A armadilha da “tradução como evidência” acaba sendo rechaçada quando se nega a possibilidade de qualquer “tradução definitiva” ou completa. Pelo contrário, uma tradução que retém a potência do original deve sempre permanecer incompleta, uma vez que mantém traços da língua chinesa mesmo após seu término. O novo vocabulário híbrido indo-europeu chinês proposto por Ames e Jullien, apesar de suas diferenças, claramente não pode ser mera proposta de “conceitos chineses” opostos àqueles do ocidente. Em linha com os dois autores, defendo que, envoltos por nosso espírito apegado ao desejo de ontologização, acabamos concebendo palavras tais quais *fadeur*, *procès*, *prégnance*, *focus and field*, *processual*, *mutuality* etc como conceitos plenamente incorporados, já que fazem palavras de nosso próprio léxico. Precisamos empregar nossas palavras indo-europeias para falar e fazer nossas análises e nossa filosofia comparativa sobre a China. Em seu trabalho, Ames e Jullien trazem a substância dos textos chineses à vista e nos causam a desconcertante sensação de lermos linhas que não mais estão escritos em chinês clássico, mas também não estão exatamente em inglês ou em francês. É um trabalho delicado e muito sutil.

Tanto Jullien quanto Ames estão perfeitamente cientes da enorme dificuldade inerente à sua atividade, seja como sinólogo, seja como filósofo, e eles não

tentam esconder as limitações de serem acadêmicos ocidentais escrevendo sobre textos chineses. Em vez disso, reverterem essas limitações em sua vantagem, ao se colocarem na posição de visitantes que carregam sua história ao mesmo tempo em que se abrem a uma nova tradição, e assim habitam precariamente a posição privilegiada localizada nos interstícios entre a China e o ocidente.

Referências

- Ames, Roger (ed). *Wandering at ease in the Zhuangzi*. New York, SUNY Press, 1998.
- Ames, Roger. A Response to Critics. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* June 2004, Vol. III, No. 2, pp. 281-298.
- Ames, Roger. Getting Past the Eclipse of Philosophy in World Sinology: A Response to Eske Mollgaard. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol. IV, No. 2, pp. 347-352.
- Ames, Roger e David Hall. *Thinking Through Confucius*. New York: SUNY Press, 1987.
- Ames, Roger e David Hall. Against the Greying of Confucius. *Journal of Chinese Philosophy*, 18 (1991) 333-347.
- Ames, Roger e David Hall. *Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture*. New York: SUNY Press, 1995
- Ames, Roger e David Hall. *Thinking from the Han*. New York: SUNY Press, 1998.
- Ames, Roger e David Hall. *Focusing the Familiar: a translation and philosophical interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawaii Press 2001.
- Ames, Roger e David Hall. *Dao De Jing: "making this life significant"*. New York: Ballantines Books, 2003.
- Ames, Roger e Henry Rosemont. *The Analects of Confucius: a philosophical translation*. New York, Ballantine Books, 1998.
- Ames, Roger e Henry Rosemont. *The Chinese Classic of Family Reverence: a philosophical translation of the Xiaojing*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- Billeter, François. *Contre François Jullien*. Paris: Éditions Alia, 2006[2014].
- Bougnoux, Daniel e François LYvonnet. *L'Herne: Jullien*. Paris: Éditions de l'Herne, 2018.
- Chartier, Pierre et al. *Oser construire. Pour François Jullien*. Paris: Seuil, 2007.
- Connoly, Tim. *Doing Philosophy Comparatively*. London/New York: Bloomsbury, 2015.
- De Mauro, Tullio e Lea Formigari. *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparativism*. Amsterdam: John Benjamins, 1990.
- Everett, Caleb. *Linguistic Relativity*. Berlin, De Gruyter – Mouton, 2013.

- Foucault, Michel. Des Espaces Autres. Conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, no 5 (1984): 46-49.
- Gernet, Jacques. *A history of Chinese civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Halbfass, Wilhelm *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding*. Delhi: Motilal Banarsidass Pub, 1990.
- Hansen, Chad. Chinese Language, Chinese Philosophy, and "Truth" *Journal of Asian Studies* v. 44(3), 491-519, 1985.
- Hansen, Chad. *A Daoist theory of Chinese thought*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Jullien, François. *La Valeur Allusive*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985[2003].
- Jullien, François. *Procès ou création*. Paris: Éd. du Seuil, 1989[1996]
- Jullien, François. Lecture ou projection: Comment lire (autrement) Wang Fuzhi? *Études chinoises*, vol. IX, n° 2 (automne 1990).
- Jullien, François. *Zhong Yong ou La Régulation à usage ordinaire*. Paris: Imprimerie Nationale, 1993
- Jullien, François. *Le détour et l'accès*. Paris: Éd. Bernard Grasset, 1995.
- Jullien, François. 'China as Philosophical Tool' - François Jullien in conversation with Thierry Zarccone, 2003.
- Jullien, François. *A treatise on efficacy: between Western and Chinese thinking*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004
- Jullien, François. *Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie*, Paris, Seuil, 2007.
- Jullien, François. *L'archipel des idées de François Jullien*, textes réunis par Nathalie Schuur. Paris, Édition de la Maison des Sciences de l'Homme, 2014.
- Jullien, François. *The Book of Beginning*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- Keck, Frédéric. *Penser en Chine: À propos du Contre François Jullien de Jean-François Billeter*. (Apresentação no Groupe d'études « La philosophie au sens large » animé par Pierre Macheray (Universités de Lille 3 et Lille 1), le 5 mars 2008.)
- Lacrosse, Joachim (ed.). *Philosophie Comparée: Grèce, Inde, Chine*. Paris: Vrin, 2005.
- Leavitt, John. *Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Legge, James. The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes, 5 vols., (Hong Kong: Legge; London: Trubner, 1861–1872): Vol. 1: Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean (1861). [IN: Donald Sturgeon, Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese, Digital Scholarship in the Humanities 2019]
- Lucy, John A. *Language Diversity and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Mair, Victor. Review of Procès ou Création: Une introduction à la pensée des lettrés chinois by François Jullien. *Philosophy East and West*, Vol. 41, No. 3 (Jul., 1991), pp. 373-386.

Martin, Nicolas e Antoine Spire. *Chine, la dissidence de François Jullien*. Paris: Ed. Seuil, 2011.

Masson-Oursel, Paul. *Comparative Philosophy*. London: Routledge, 2010[1926].

Møllgaard, Eske. Eclipse of Reading: On the “Philosophical Turn” in American Sinology. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, June 2005, Vol.IV, No. 2, pp. 321-340.

Needham, Joseph e Christoph Harbsmeier. *Science and Civilization in China*, vol 7.1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Partridge, Eric. *Origins: a short etymological dictionary of modern English*. London: Routledge and Taylor, 2006[1958].

Saussy, Haun. Review of: *La propension des choses: Pour une histoire de l’efficacité en Chine* by François Jullien; *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China* by François Jullien; Janet Lloyd. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 4 (Nov., 1996), pp. 984-987.

De Vaan, Michiel. *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages (Leiden Indo-European Etymological Dictionary)*. Leiden: Brill Academic Pub, 2008.

Whorf, Benjamin. *Language, Thought and Reality*. Cambridge: MIT Press, 1964.

Imagens a galope: cruzamentos entre filosofia e psicanálise na obra de Alfredo Jaar

Galloping images: crossovers between Philosophy and Psychoanalysis in the work of Alfredo Jaar

Resumo

O artigo parte de uma ação realizada pelo artista chileno Alfredo Jaar em agosto de 2019, na cidade de Edimburgo. Trata-se de uma obra intitulada “I can’t go on, I’ll go on”. Mobilizando referências de autores como Guy Debord, Georges Didi-Huberman e Susan Buck-Morss, o texto é uma interrogação sobre o estatuto das imagens no mundo contemporâneo e seus modos de insurgência diante dos mecanismos de dominação e sujeição. A pergunta fundamental é: em um mundo saturado de imagens que reforçam opressões, como conceber outros regimes visuais que não sejam capturados pela tríade do neoliberalismo – colonialismo – fascismo? Propondo cruzamentos entre perspectivas filosóficas e referências da psicanálise de Freud e Lacan, buscamos pensar, junto às práticas artísticas de Alfredo Jaar, como certas imagens se constituem um embate direto com esse problema, criando formas de fazer aparecer parcelas de humanidade em uma visualidade cada vez mais anestesiada pela violência total do espetáculo.

Palavras-chave: Imagem; Georges Didi-Huberman; Alfredo Jaar; Psicanálise; espetáculo

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: judemoraes@gmail.com

Recebido em: 10/11/2021 Aceito em: 28/12/2021

Abstract

The article takes as its starting point an action performed by the Chilean artist Alfredo Jaar in August 2019, in the city of Edinburgh. It is a work entitled “I can’t go on, I’ll go on”. Using references from authors such as Guy Debord, Georges Didi-Huberman and Susan Buck-Morss, the text is an interrogation on the status of images in the contemporary world and their modes of insurgency in the face of mechanisms of domination and subjection. The fundamental question is: in a world saturated with images that reinforce oppression, how to conceive other visual regimes that are not captured by the triad of neoliberalism – colonialism – fascism? Proposing crossovers between philosophical perspectives and psychoanalytic references from Freud and Lacan, we seek to think, together with Alfredo Jaar’s artistic practices, how certain images constitute a direct confrontation with this problem, creating ways to make apparent portions of humanity in a visuality increasingly numbed by the total violence of the spectacle.

Keywords: Image; Georges Didi-Huberman; Alfredo Jaar; Psychoanalysis; spectacle

Uma câmera fixa filma um homem de meia-idade caminhando por uma praça, portando um cartaz em preto-e-branco onde lemos na frente a frase “I can’t go on” (Não posso continuar). Em um segundo momento, ele dá a volta e vira as costas para a câmera, tornando possível ler o verso do cartaz com os dizeres “I’ll go on” (Vou continuar). Trata-se de uma ação ocorrida em agosto de 2019, na cidade de Edimburgo, por ocasião do Edinburgh Art Festival, cujo tema da edição daquele ano trazia a proposta “Stories for an uncertain world” (Histórias para um mundo incerto).

Quando vemos as imagens da praça, já sabemos, na verdade, do que se trata. O vídeo¹ começa apresentando o plano de uma praça, por onde passam dezenas de transeuntes. Uma voz-off masculina fala em primeira pessoa: “My

1 Jaar, A. *I can’t go on, I’ll go on* | Edinburgh Art Festival 2019. Disponível em: <https://vimeo.com/352508393>. Acesso em 27 de setembro de 2021.

name is Alfredo Jaar, I'm an artist, I live and work in NY, and I etc..." Logo em seguida, há um corte e o artista chileno aparece sentado em uma cadeira, concedendo uma entrevista. Assim que Jaar afirma "I always said that everything I know about the world I learned being an artist"², somos lançados de volta à praça e o vemos andando em direção à câmera com seu cartaz. "É preciso continuar, não posso continuar, vou continuar" é a passagem que encerra o livro *O inominável*, publicado por Samuel Beckett em 1953 e considerado por muitos uma das mais radicais experiências de linguagem do século XX. Trata-se de um romance sem indivíduos no qual a narrativa é centrada em Mahood, que sequer pode ser considerado um personagem humano: Mahood é um ser sem nome, "um puro discurso, uma cabeça numa cadeira, uma bolha falante"³, cuja única atividade é pensar. Ao longo de todo o texto, o que lemos é um monólogo interior, espécie de estado talvez inconsciente no qual o protagonista narra um fluxo ininterrupto de palavras.

São também as já mencionadas derradeiras palavras do livro de Beckett, "Não posso continuar, vou continuar", que são citadas pelo artista chileno Alfredo Jaar em um trabalho de 2016, intitulado justamente "I can't go on. I'll go on". A obra, composta por tubos em neon formando as letras do enunciado beckettiano, também foi exposta suspensa em algum bairro de Edimburgo, por ocasião do mesmo festival.

Ao longo do mesmo vídeo realizado pela mostra, Jaar comenta sobre a contraditória e paradoxal experiência vivida por um artista diante da angustiante perda de todos os referenciais de entendimento da realidade. Ele revela ter atingido certo impasse, no qual, pela primeira vez, relata ter se encontrado face ao fracasso da arte em servir como uma ferramenta de compreensão do mundo para si e para seu público. Então ele credita a Beckett, em especial à formulação com a qual o escritor irlandês conclui sua trilogia, a elaboração privilegiada a ser apropriada por uma obra que nunca cessou de pensar sobre o estatuto das imagens e as aporias da linguagem na contemporaneidade.

Com trabalhos que podem ser descritos como estratégias para dar conta das lacunas incontornáveis entre o que se entende por "realidade" e suas possíveis representações, Jaar aponta a todo tempo para a falência de qualquer tentativa em ultrapassar as hiências, vazios ou intervalos entre essas

2 Tradução livre: Eu sempre disse que tudo que eu conheço a respeito do mundo eu aprendi sendo um artista.

3 Beckett, S. *O inominável*. Tradução de Waltersir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989, s. p.

duas instâncias. Desse modo, é justamente aí que reside a potência das suas proposições artísticas e não nos espantemos com que ele tenha recorrido particularmente a Samuel Beckett, o artista que levou as noções de falha e de fracasso até as últimas consequências, como atesta o seminal “Worstward ho”⁴, publicado cerca de três décadas depois de “O inominável”.

Mas, se a prosa beckettiana trata de um ser sem nome, isento de categorias que o situem como um narrador humano – e, nesse sentido, como alguém passível de ser nomeado –, no vídeo que apresenta a obra de Alfredo Jaar acontece o inverso. Antes de qualquer representação, há uma fala atada inapelavelmente à linguagem e a um corpo, através da voz singular por meio da qual esse sujeito, antes de mais nada, enuncia seu nome e se autodenomina: “Meu nome é Alfredo Jaar, Eu sou um artista”.

A imagem sustentada no impasse – “Não posso continuar, vou continuar” –, contradição a rigor indecidível, pode ser pensada como a cifra da condição de um mundo em uma crise sem precedentes. Poucos meses depois da provocação artística de Jaar em uma praça da Escócia, a pandemia da Covid-19 alcançou uma escala planetária e abalou decisivamente nossas garantias de inteligibilidade e nossas categorias de orientação em um dado constructo simbólico-imaginário que supúnhamos – ao menos ficcionalmente – familiar e estável.

Podemos dizer que a obra de Jaar, um artista profundamente comprometido com o estatuto político das imagens na contemporaneidade, nos lança interrogações, e investigá-las é um dos objetivos deste artigo.

Imagens que não chegam a lugar algum

Após cerca de dois anos do marco inicial da pandemia⁵, é possível afirmar, sem correr o risco de induzir em qualquer tipo de generalização, que enfrentamos hoje uma situação única no nosso percurso histórico: nos convertemos em animais que habitam o mundo das imagens. Desde o uso viciado das redes sociais, passando por uma vivência mediada quase exclusivamente por telas até um deslocamento massivo da vida pública para o âmbito virtual

4 Trata-se da referência à famosa passagem “Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better.”

5 A OMS alterou oficialmente a classificação do estágio de contaminação para “pandemia de Covid-19” no dia 11 de março de 2020.

– sobretudo nos meses em que parte do mundo estava vivendo sob um rigoroso *lockdown* –, incluindo aí uma transformação radical que engloba a produção de fotos, a circulação de memes, o uso extenso de aplicativos, a internet das coisas e a inteligência artificial, estamos regidos diariamente por uma profusão de mídias sociais, aplicativos, códigos visuais etc.

A respeito desses novos regimes de visualidade, grassa uma profusão de teorias que atravessam diversos campos do pensamento. Dentre as muitas que existem, opto por destacar uma em particular, justamente por ser desenvolvida em obra muito recente, publicada em 2021, que já traz como um dos aspectos centrais de análise os impactos da pandemia na cultura. Em *Políticas da imagem: vigilância e resistências na dadosfera*, a teórica brasileira Giselle Beiguelman mapeia um novo regime de vigilância, não mais regulado pelo Estado, mas sim capilarizado por todo o tecido social e imiscuído por meio das plataformas virtuais. Essa situação, ponto culminante de um processo que a autora data como tendo ponto de partida a invenção da fotografia, sofreu uma nova virada com o surgimento da internet. Segundo ela, seguindo as intuições de André Lemos, nos primeiros anos da internet estávamos em um “movimento de upload contínuo de relações sociais, instituições, processos e informações para o ciberespaço e fora do ‘mundo real’”.⁶ Nos últimos anos, tendo atingido um estágio de completa transferência do que pertencia ao “mundo real” para uma dimensão virtualizada, entramos em uma fase de “download do ciberespaço”⁷, estágio no qual o mundo virtual se aproxima do que entendemos como mundo físico, até o limite em que as fronteiras entre ambos se embaralham e se tornam cada vez mais indistinguíveis, conjuntura radicalizada pela disseminação mundial da Covid-19.

De um lado, um mundo saturado por imagens, assombrado por avatares e acometido por uma sensibilidade cada vez mais atrofiada dos próprios corpos; do outro, uma angustiante sensação de não enxergarmos mais nada, uma cegueira hiperluminosa à maneira dos personagens do distópico *Ensaio sobre a cegueira* publicado pelo escritor português José Saramago. Estamos vendo demais ou não somos capazes de olhar para nada? Tentarei pensar a aporia implicada nesta pergunta desdobrando as reflexões de um autor-chave, Guy Debord.

6 Beiguelman, G. *Políticas da imagem: Vigilância e resistência na dadosfera*. São Paulo: Ubu Editora, 2021, p. 85.

7 Idem.

No clássico *A sociedade do espetáculo*, publicado na França em 1967, o situacionista antecipa um mundo tiranizado pelo que chamou de espetáculo, “uma relação social entre pessoas mediada por imagens”.⁸ Para essa sociedade, o espetáculo

*é uma Weltanschauung que se tornou efetiva, materialmente traduzida. É uma visão de mundo que se objetivou. Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento do mundo real, uma decoração que lhes é acrescentada. É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos –, o espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade. (...) O mundo real se transforma em simples imagens, as simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes de um comportamento hipnótico. O espetáculo, como tendência a fazer ver (por diferentes mediações especializadas) o mundo que já não se pode tocar diretamente.*⁹

Com esse trecho, pode-se inferir que, ao reconhecer o espetáculo como uma *Weltanschauung*, ou seja, como uma cosmovisão de pretensão universalizante, na qual um mundo mediado por imagens alcança escala total, Debord nos envia para um dos temas mais caros à cultura na virada do século XIX para o XX. O que apenas se insinuava nessa passagem se tornou a norma na percepção contemporânea, cujos traços de um “comportamento hipnótico” o autor francês soube descrever. Em um mundo totalmente inundado por imagens, cujos parâmetros de diferenciação entre imagem e realidade se desmantelam a todo instante, quais imagens poderiam escapar à sociedade do espetáculo? E quais poderiam oferecer legibilidade crítica a uma forma de percepção anestesiada pela violência espetacular?

Embora partindo de uma preocupação distinta, o filósofo francês Didi-Huberman busca construir um conceito que se contraponha a uma concepção de imagem enquanto algo unívoco. Seu gesto filosófico aposta em nuançar aquilo que concebemos genericamente como “imagem” ou, como a citação de Debord aponta, como “simples imagens”.

8 Debord, G. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 14.

9 *Ibidem*, pp. 14-18.

Em *Imagens apesar de tudo*, Didi-Huberman se debruça sobre quatro imagens¹⁰ e se lança em uma longa discussão com o psicanalista Gérard Wajcman a respeito do caráter particular de certas imagens. Segundo Wajcman, um evento tão traumático quanto o Holocausto seria irrepresentável e irredutível às possibilidades abertas pelas imagens, isto é, o seu grau de violência seria tal que não haveria nenhuma imagem capaz de dar conta disso que, no próprio entendimento da psicanálise, é tido como um excesso impossível de ser integrado à economia psíquica. A ferida traumática se fixa quando há uma “extensa ruptura da proteção contra estímulos”.¹¹ Esse “buraco” do trauma, indizível e resistente a qualquer apreensão da linguagem, segundo a tese de Wajcman, valeria também para o âmbito das imagens e, nesse sentido, qualquer pretensão de representação do Holocausto equivaleria *a priori* a um ato insuficiente de lhe fazer justiça.

Didi-Huberman tece uma crítica às proposições de Wajcman questionando a defesa inflexível do irrepresentável enquanto uma postura que desconhece e, por sua vez, desqualifica a potência das imagens. Segundo ele, “as imagens não são toda (*toute*) a verdade”¹², “elas são inadequadas a seu objeto”.¹³ Ao reconhecer essa inadequação, o filósofo explicita a falha incrustada

10 Trata-se de quatro fotografias produzidas por membros do Sonderkommando no campo de concentração de Auschwitz-Birkenau no verão de agosto de 1944. Elas são consideradas as únicas imagens que comprovariam o extermínio dos judeus – tal qual um testemunho visual do evento – pelo regime nazista, ao mostrarem, de dentro de uma câmara de gás, o registro dos corpos empilhados perto das valas junto aos oficiais da SS. As imagens foram feitas em uma operação estratégica e arriscada e estão em exposição no Auschwitz-Birkenau State Museum, catalogadas com os números 280 – 283. Fotografadas provavelmente por um judeu grego chamado Alberto Errera, elas saíram dos campos através de negativos escondidos dentro de um tubo de pasta de dente e chegaram até a Resistência polonesa. Reveladas, elas mostram 1) Corpos empilhados próximos às valas dos crematórios de Auschwitz (280); 2) O mesmo plano anterior em um ângulo mais aproximado (281); 3) Vultos de mulheres nuas indo em direção à câmara de gás (282); 4) Parte do céu e das folhagens do bosque de bétulas do campo (283). Segundo mostra Didi-Huberman, houve uma tentativa por parte de historiadores de interferir na terceira imagem – inclusive manipulando-a com a intenção de levantar os seios das mulheres, para que se pudesse ver mais nitidamente e a fotografia operasse como um documento – e de descartar a quarta imagem, uma vez que ela não mostraria nada que testemunhasse o extermínio, não servindo a nenhum fim. Através de uma sofisticada reflexão, Didi-Huberman vai disputar um conceito de imagem que se opõe à lógica da verdade e da totalidade implicada no entendimento de que a fotografia opera como mera representação ou espelhamento do real. Cf. Didi-Huberman, G. *Imagens apesar de tudo*. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. São Paulo: Editora 34, 2020.

11 Freud, S. Além do princípio do prazer. In: _____. *Além do princípio do prazer (Edição crítica bilingue)*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 117.

12 Didi-Huberman, G, op. cit., p. 103.

13 Idem.

no domínio da visão e da representação. Se há algo, de fato, irrepresentável – um trauma inscrito no cerne da visualidade dos eventos históricos –, isso não deve causar uma paralisia nas operações de representabilidade; ao contrário, é justamente aí que podemos localizar um desejo de imaginação que está para além de qualquer impossibilidade de representação do objeto.

Nesse sentido, Didi-Huberman não deixa de marcar a influência que a psicanálise freudo-lacaniana exerce sobre suas análises como filósofo e historiador da arte. Traçando um certo paralelo, a clínica se pauta por ser uma fala sobre o indizível, sobre um impossível do dizer, salientando com isso que há sempre um não-dito que resta em todo e qualquer dito. Desse modo, a linguagem não é uma totalidade discursiva, cuja capacidade de enunciação seria tal que não restaria nada que não pudesse ser colocado em palavras. A psicanálise, ao valorizar os lapsos, as afasias, as hesitações ou repetições que se incrustam nos discursos dos falantes, não cessa de problematizar os fracassos e as inadequações de todo regime totalizador. Para o filósofo, o registro das imagens também é falho e lacunar, atravessado por inadequações que impedem qualquer síntese absoluta:

Non sera que a inadequação caracteriza tudo aquilo que utilizamos para ver e descrever o mundo? Os signos da linguagem não são tão “inadequados”, ainda que de forma diferente, quanto as imagens? Não sabemos nós que a “rosa”, enquanto palavra, será sempre “a ausência de qualquer ramo de flores”? Podemos então conceber a aberração de um argumento prestes a deitar no lixo todas (toutes) as palavras e todas (toutes) as imagens com o pretexto de que elas não são todas (ne sont pas toutes), de que elas não dizem “toda a verdade” (toute la vérité). A este propósito, Wajcman deveria ter relido Lacan – o famoso “meio-dizer”¹⁴ – antes de se crer autorizado a maldizer uma classe inteira de objetos com o pretexto de que eles não dizem tudo (ne disent pas tout).¹⁵

14 “[...] toda a verdade é aquilo mesmo que não se pode dizer. É o que não se pode dizer senão com a condição de não levar a verdade até o fim, de não fazer mais do que meio-dizê-la”. Cf. Lacan, J. *Le Séminaire: livre 20*. Paris, Seuil, 1975, p. 85, *apud* Didi-Huberman, G., *op. cit.*, p. 103.

15 No original: “L’inadéquation ne caractérise-t-elle pas tout ce que nous utilisons pour percevoir et décrire le monde? Les signes du langage ne sont-ils pas tout aussi « inadéquats », fût-ce différemment, que les images ? Ne savons-nous pas que la « rose » en tant que mot sera toujours « l’absente de tout bouquet » ? On conçoit l’aberration d’un argument qui voudrait jeter au panier toutes les paroles ou toutes les images sous prétexte qu’elles ne sont pas toutes, qu’elles ne disent pas « toute la vérité ». Là encore, Wajcman aurait dû relire Lacan - le fameux « mi-dire » - avant de se croire autorisé à mau-dire ainsi une classe entière d’objets sous le prétexte qu’ils ne disent pas tout”. Cf. Didi-Huberman, G. *Images malgré tout*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003, p. 90.

No trecho acima, condensa-se um jogo opositivo fundamental que Didi-Huberman vai explorar não só em *Imagens apesar de tudo*, mas também em um pequeno livro publicado alguns anos mais tarde intitulado *Sobrevivência dos vaga-lumes: a oposição entre todo/toda (tout/toute) e não-tudo/não-toda (pas-tout/pas-toute)*. Esta contradição entre o campo da totalidade e o da não-totalidade será lida por ele a partir da referência à lógica da sexuação lacaniana¹⁶, que fundamenta a diferença sexual no *Seminário XIX: ou pior*¹⁷, sendo posteriormente retomada pelo psicanalista no *Seminário XX: mais, ainda*, momento do ensino de Lacan mencionado por Didi-Huberman ao longo do livro.

Há, no corpus teórico do filósofo, uma abertura que nos permitiria pensar em como a teoria da sexuação lacaniana, transcrição lógica da hipótese freudiana do mito fundador da lei e da organização social, funciona como um operador que produziria uma cisão no interior do que concebemos unilateralmente como “imagens”, através da distinção que o autor faz entre

16 É a partir da leitura do texto *Totem e Tabu*, publicado por Freud em 1913, que Lacan constrói sua teoria da sexuação. Nesse texto, Freud retoma a teoria darwinista segundo a qual, em um período remoto, os homens teriam vivido em grupos em que o macho mais velho e forte dominava os outros e regulava suas atividades sexuais. Desse modo, o psicanalista constrói uma narrativa mítica denominada por ele de “mito da horda primitiva (ou primeva)”. Nessa comunidade ancestral, o pai da horda primitiva era aquele que podia possuir todas as mulheres e as interditava aos demais membros da tribo. Para tal, expulsava os filhos quando chegavam à idade adulta para que não apresentassem uma ameaça ao seu domínio. No entanto, em um dado momento, os filhos expulsos da tribo se reuniram e retornaram à horda para ter acesso ao gozo proibido pelo pai. Entenderam ser necessário matar e devorar o pai. Ao matá-lo, os irmãos colocam fim à horda patriarcal, mas se identificam com o pai primitivo ao assimilá-lo através da devoração. Assim, o pai morto se torna mais forte do que quando vivo porque os filhos são dominados por sentimentos de culpa e remorso. A nova ordem social não se prova eficaz, uma vez que cada um dos irmãos quer, como o pai, ter todas as mulheres para si, mas nenhum tem força suficiente para conquistar tal posição. Sendo assim, para continuarem vivendo juntos, renunciam às irmãs e fundam os tabus do incesto e do assassinato. A partir dessa mitologia elaborada por Freud, Lacan propõe que a lógica da sexuação masculina se dá através da exceção que funda o todo. Na horda do texto de Freud, havia pelo menos um homem que não era castrado (o pai totêmico), enquanto todos os outros estão submetidos à lei do falo. Nesse sentido, a castração (o fato de que não se pode tudo) toma a função de um limite que reúne os homens e assegura a posição masculina. O todo repousa, portanto, sobre a exceção que o nega integralmente. Do lado feminino, por sua vez, o modo de se submeter à função fálica está prescrito pela noção de que não há nenhuma mulher que não esteja submetida à castração, não existindo uma figura fundadora do conjunto das mulheres. A falta de uma exceção faz com que não haja também uma condição para se estabelecer o universal feminino. A mulher seria, portanto, não-toda inscrita na função fálica. Cf. Freud, S. *Totem e Tabu: algumas concordâncias sobre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013; e Lacan, J. *O seminário livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008, p. 84.

17 Cf. Lacan, J. *Seminário 19: ou pior (1971-1972)*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2012, p. 94.

“imagens-todas” e “imagens não-todas”. De forma sumária, podemos dizer que, nas inflexões de Didi-Huberman, as imagens-todas correspondem ao lado Homem da função lacaniana, uma vez que a universalidade, enquanto fechamento discursivo, é, de acordo com Lacan, uma posição masculina diante da linguagem. Já as imagens não-todas recairiam no lado Mulher, dado que, como Lacan definiu no *Seminário XX*, “a mulher é não-toda, há sempre alguma coisa nela que escapa ao discurso”¹⁸, caracterizando para o feminino uma posição de não inscrição na totalidade fálica do *lógos*. Essa citação, inclusive, é retomada por Didi-Huberman na construção de seu conceito de imagens não-todas, isto é, as que seriam capazes de escapar dos imperativos universalizantes dos ordenamentos discursivos, imagens que “não dizem tudo”¹⁹: lacunares, fragmentárias e inapropriadas diante dos objetos que representam. Por sua vez, as imagens-todas seriam aquelas que “mentem”²⁰, que não fazem senão mostrar “uma triste banalidade”²¹, ao refletir “um mundo repleto, quase sufocado, de mercadoria imaginária”²².

Para além do debate entre Didi-Huberman e Wajcman, de cuja virulência não partilhamos, creio que seja possível extrair consequências fundamentais. O que me parece ser relevante na abordagem do filósofo é sua sofisticada inversão do binômio verdadeiro/falso. Segundo ele, Wajcman, no desejo de repudiar a “falsidade” das imagens frente à atrocidade da Shoá, teria renunciado a todas as imagens, porque fez equivaler o “falso” às incompletudes constitutivas das imagens parciais, não-todas. Na torção proposta por ele, o psicanalista teria descartado “a ausência de imagens verdadeiras”²³, imagens-todas, para dar conta do caráter irrepresentável e indizível da solução final nazista, apresentada – apesar de tudo – na sequência de imagens produzidas pelo *Sonderkommando*.

18 Lacan, J. *Le Séminaire livre 20: encore (1972-1973)*. Text établi par Jacques Allain-Miller. Paris: Éditions du Seuil, 1975, p. 34.

19 Didi-Huberman, G, op. cit., p. 103.

20 Idem. Seria interessante pensar esta articulação das imagens-todas com o registro do falso para pensar a circulação das imagens manipuladas das *fake news* e dos vídeos *deep fake* na contemporaneidade. O próprio Didi-Huberman vai aludir ao tema da manipulação mais à frente, quando afirma que os teóricos dos *mídia* analisam com frequência as imagens alteradas para induzir a determinada crença em particular.

21 Idem.

22 Idem.

23 Ibidem, p. 104.

Ora, Didi-Huberman vai aliar essa visibilidade lacunar, precária e falhada com o teor de verdade dessas imagens. As imagens do verão de 1944 não mentem, elas testemunham pelo evento e pela catástrofe, mas, tal como no testemunho de um sobrevivente, cujos balbucios, silêncios, e hesitações não podem ser descartados sob a alegação de falta de encadeamento lógico-discursivo que possibilite uma comunicação integral da experiência do trauma, as “falhas” das imagens também não podem ser apagadas ou renegadas em favor da integralidade do documento histórico.

Em *Imagens apesar de tudo*, o filósofo argumenta que a falha – o espaço intervalar da montagem, por exemplo, nos acidentes, nos choques entre as imagens –, isso que escapa ao todo, arrola valor a cada imagem. Ao se constituir como imagens não-todas, essas fotografias não se configuram como uma imagem justa (*image juste*), mas como *uma imagem apenas* (*juste une image*) do horror e do trauma, para usar o famoso trocadilho do cineasta Jean-Luc Godard citado por Didi-Huberman.²⁴ Por driblar qualquer imperativo de captação unitária, em seu ser “apenas uma”, e particularmente por isso elas serão sempre relacionais, as imagens não-todas modulam uma relação entre o representável e o irrepresentável: se há algo na história que se coloca como inominável ou indizível, as imagens, em sua precariedade extrema, vêm socorrer a linguagem na hora mais extrema. Entre imagem e linguagem há um vínculo inexorável, em que uma sustenta a outra quando algo nelas vem a malograr. Como afirma Didi-Huberman, seus registros são mutuamente “solidários, não cessando de compensar suas lacunas recíprocas: uma imagem surge onde a palavra parece falhar, uma palavra surge onde a imagem parece falhar”.²⁵

Segundo o filósofo, “as lacunas recíprocas” são responsáveis por impedir que as imagens se constituam como *todas*, como “imagens demasiadas”²⁶, tão próprias e pertencentes a uma época saturada de imagens em todas as esferas da vida humana. Nosso presente, marcado intensamente por cultos midiáticos, fluxos massivos de dados e informações e produção e difusão abusivas de ícones no uso das redes sociais, converte as imagens naquilo que Didi-Huberman chamou de “mercadorias imaginárias”, destacando, à maneira de Marx, o caráter “fetichista”²⁷ das produções imagéticas, isto é, o “poder perverso

24 Ibidem, p. 192.

25 Ibidem, p. 47.

26 Ibidem, p. 104.

27 Ibidem, p. 107.

que as imagens têm sobre as nossas consciências e os nossos inconscientes”.²⁸ Com isso, o autor procura, em meio a essa hiperbólica presença das imagens-todas – formas culturais dominantes no mundo espetacular –, elaborar um conceito de imagem que opere à revelia das lógicas totalizantes, ou seja, imagens que não se reduzam ao “fetiche” e que resistam às mercantilizações imaginárias detectadas por ele. Em um diálogo implícito com Marx e Debord, podemos dizer que há, na discussão levantada por Didi-Huberman, um eco do modo como o primeiro problematizou “o caráter fetichista da mercadoria”²⁹ no Livro I d’*O capital* e da afirmação do segundo de que “o espetáculo é o momento em que a mercadoria ocupou totalmente a vida social”.³⁰

Aliás, a tese de Debord é ainda mais radical:

*O princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por coisas suprassensíveis embora sensíveis, se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como sensível por excelência.*³¹

Para Debord, a sociedade do espetáculo é a substituição de um mundo sensível por imagens, suprassensíveis e místicas, determinada pelo “afastamento dos homens entre si e em relação a tudo que produzem”.³² Suas posições derivam da leitura particular que ele faz do capítulo I de Marx, “A mercadoria”.

Ao longo desta seção, Marx vai mostrar que “uma mercadoria aparenta ser, à primeira vista, uma coisa óbvia, trivial”³³, mas que se transforma imediatamente “em uma coisa sensível- suprassensível”³⁴, dotada de um “caráter místico”.³⁵ Logo nos primeiros parágrafos do capítulo, ele a descreve como

28 Idem.

29 Marx, K. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 146.

30 Debord, G, op. cit., p. 30.

31 Ibidem, p. 28.

32 Idem.

33 Marx, K, op. cit., p. 146.

34 Idem.

35 Idem.

“um objeto externo, uma coisa [*Ding*] que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas”, sejam estas do “estômago ou da fantasia [*Phantasie*]”³⁶, não importando se essa coisa satisfaz a necessidade humana como “objeto de gozo [*Genusses*]”³⁷ ou como “meio de produção”.

Notemos como Marx, ao propor uma definição para o seu conceito de mercadoria, faz uso de uma terminologia bem próxima à do léxico futuramente adotado pela psicanálise. Termos como “Coisa”, “Fantasia” e “Gozo” estão muito próximos dos conceitos com os quais Freud, cerca de 50 anos depois, articularia os modos de funcionamento de uma outra economia, a do psiquismo. A questão do fetichismo, tão fundamental para pensar uma forma particular de relação entre os sujeitos e os objetos, não escapou a Freud, que se dedicou ao tema em um importante artigo, publicado em 1927 no *Almanach der Psychoanalyse*, intitulado “Fetichismus”.

De maneira breve, o fetiche define para um grupo de indivíduos uma escolha objetual que a teoria freudiana descreve como sendo “o substituto para o falo da mulher [*Phallus der Weibes*] (da mãe)”. Nos primeiros anos da infância, a criança, ainda desconhecendo a ausência do pênis nas mulheres, adere a um mecanismo contraditório: ela abandona a percepção da falta do pênis, mas, em um dos processos que só são possíveis nos domínios das leis inconscientes, conserva, a partir de uma solução de compromisso, a recusa (*Verleugnung*) da realidade, porque isso implica reconhecer que as mulheres não possuem o falo. Na percepção infantil, se a mulher é castrada, sua própria castração está ameaçada. Assim, o fetiche é um “substituto”³⁸ e Freud

36 Tradução modificada: fantasia. Cf. original: “Die Waare ist zunächst ein äusserer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgend einer Art befriedigt. Die Natur dieser Bedürfnisse, ob sie z. B. dem Magen oder der Phantasie entspringen, ändert nichts an der Sache. Es handelt sich hier auch nicht darum, wie die Sache das menschliche Bedürfniss befriedigt, ob unmittelbar als Lebensmittel, d. h. als Gegenstand des Genusses, oder auf einem Umweg, als Produktionsmittel”. Cf. Marx, K. *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie: Erstes buch: Der Produktionsprozess des Kapitals*. Hamburgo: Verlag von Otto Meissner, 1867, s.p.

“A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer. A natureza dessas necessidades - se, por exemplo, elas provêm do estômago ou da imaginação - não altera em nada a questão. Tampouco se trata aqui de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se diretamente, como meio de subsistência [*Lebensmittel*], isto é, como objeto de fruição, ou indiretamente, como meio de produção.” Cf. Edição brasileira. Marx, K, op. cit., p. 113.

37 Tradução modificada: gozo.

38 Freud, S. Fetichismo. In: _____. *Neurose, psicose, perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 318.

o considera um “signo do triunfo”³⁹ diante do risco da perda do falo, um “monumento”⁴⁰ face ao horror à castração. Assim, na *Verleugnung* fetichista, o objeto fetiche se cristaliza “como a última impressão antes da estranha, da traumática”⁴¹, ele é uma imagem fixa que nos protege da assustadora visão do vazio, da terrível percepção de que algo vem a faltar. Marx, por seu turno, ao falar do caráter fetichista das mercadorias, aponta para uma “relação social entre os homens que aqui assume, para eles a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas”.⁴²

No bojo desse debate, Didi-Huberman tece uma crítica ferrenha ao que ele chama de “diabolização das imagens”⁴³ por parte de Wajcman, na medida em que há uma negação e uma recusa de todas as imagens para representar este ou aquele evento traumático, a rigor, irrepresentável. Para Didi-Huberman, na interpretação do psicanalista as imagens são constitutivamente imagens-fetiches, uma vez que, em “De la croyance photographique”, ele aponta que a verdade revelada pela imagem “procura encobrir a ausência”.⁴⁴ Ao funcionar como fetiche, as imagens não seriam mais do que “reliquias do falo em falta”.⁴⁵ Na visão de Wajcman, nenhuma imagem poderia ser parcial, registro faltante de algo, o que ele chama, em última instância, de “denegação da ausência” por parte das imagens.

Por outro lado, ao defender uma imagem não-toda e lacunar de um acontecimento histórico traumático, Didi-Huberman é acusado de recair justamente na lógica que seu texto busca combater, na medida em que é definido como um fetichista, como alguém que “sacrifica [o que vê] às falsas divindades, aos ídolos (sentido tradicional do conceito de fetiche) ou à mercadoria espetacular do capitalismo generalizado (sentido marxista, ou até situacionista) do fetichismo”.⁴⁶

39 Idem.

40 Idem.

41 Ibidem, p. 319.

42 Marx, K, op. cit., p. 147.

43 Didi-Huberman, G, op. cit., p. 108.

44 Ibidem, p. 109.

45 Idem.

46 Ibidem, p. 108.

Parece importante destacar que, de certa forma, os referenciais teóricos de Didi-Huberman não estão distantes dos de Wajcman. E é a eles que Didi-Huberman vai recorrer para desmontar as teses do psicanalista sobre a imagem. Neste sentido, é justamente porque a imagem é classificada como não-toda que ela pode escapar do jogo fetichista implicado tanto no caráter fetichista das mercadorias, tal como pensado por Marx, quanto no diagnóstico das imagens mercantilizadas do espetáculo apresentado por Debord. E quem teria sido aquele que, mais do que nenhum outro, teria apontado o caminho para esse problema? Freud, ao desvendar o mecanismo desse tipo particular de perversão, que categoriza o fetiche como um substituto monumental face ao horror da ausência, nos fornece uma saída para a querela exposta acima. Se utilizarmos o vocabulário marxista, podemos dizer que o que há de fetichista na mercadoria é sua capacidade de atender à demanda da fantasia (*Phantasie*)⁴⁷, em uma relação de substituição infinita instaurada pela falta.

Como dissemos anteriormente, o fetiche imobiliza uma imagem ante ao traumático, “forma uma imagem totalitária pela conjunção de sua natureza de substituto”⁴⁸, nas palavras de Didi-Huberman, e é sempre, por assim dizer, “uma imagem parada”.⁴⁹ Ao evocar também Jacques Lacan, ele vai argumentar que, desde o primeiro seminário, o ensino lacaniano apontou que todo “desejo perverso apoia-se no ideal de um objeto inanimado”.⁵⁰ Três anos depois, em *A relação de objeto*, a denegação da realidade era descrita como “uma paragem do olhar”.⁵¹ Desse modo, o fetiche opera segundo uma imagem parada, um objeto fixo, inanimado e estável. Didi-Huberman descreve a imagem-fetichista como um “todo – única, satisfatória, totalitária, dotada da beleza dos monumentos e dos troféus, concebida para nunca decepcionar”.⁵²

Seguindo o referencial da psicanálise, podemos dizer que, para além dos perversos, todo sujeito também tem uma imagem idealizada e triunfal que o

47 Destaco que recorri ao original de Marx para apontar a ambivalência que a palavra “fantasia” tem para a psicanálise, sobretudo a lacaniana. Em francês, Lacan utiliza a palavra “fantasme”, que pode ser traduzida tanto por fantasia quanto por fantasma. Mais à frente, espero deixar claro o vínculo entre “fantasia” e “fantasmagoria”.

48 Ibidem, p. 113.

49 Idem.

50 Lacan, J. *Le Séminaire livre I*. Paris: Seuil, 1975, p. 247 *apud* Didi-Huberman, G, op. cit., p. 113.

51 Idem.

52 Ibidem, p.114.

protege, espécie de tela que dissimula o encontro com o real traumático e o torna suportável ao sujeito. Chamamos essa imagem de fantasma ou fantasia (*fantasme*) e o que o fantasma oculta, ao fixar como imagem, é a condição falstosa primordial que bate à nossa porta desde os nossos primeiros momentos de existência. De acordo com Didi-Huberman, “a imobilização de que fala Lacan é efetivamente do fantasma: é ele que, simultaneamente, mortifica e hiperboliza a imagem”.⁵³

O mundo do espetáculo é povoado por imagens-todas, fantasmáticas porque hiperbólicas, mercantilizadas porque fetichizadas como imagens paradas, únicas e monumentais. Parece-me oportuno destacar que o próprio Marx já se dava conta do advento de uma “forma fantasmagórica” a se interpor nas relações entre os humanos e nas relações entre os humanos e as coisas. Como fundamento último do espetáculo, as imagens mercantilizadas povoam como espectros todas as esferas da nossa vida. E, seguindo a terminologia de *Imagens apesar de tudo*, podemos classificá-las de imagens-fantasmas. “É o fantasma que hipostasia a imagem em imagem-toda, isto é, em imagem vazia”⁵⁴, afirma Didi-Huberman em sua procura pelas imagens não-todas capazes de escapar do binômio estéril todo/vazio.

No capitalismo espetacular as imagens não chegam a lugar algum, e para se contrapor à operação imobilizante do fetiche é preciso se colocar em busca dos movimentos e das montagens – através do que se insinua nas brechas e nas lacunas – nos encadeamentos e trânsitos entre as imagens. Reivindicar como tarefa ética pensar um conceito de imagem que não satisfaça aos imperativos de um gozo perverso alcança hoje uma dimensão fundamental. Seja na prática de artistas como Alfredo Jaar, seja no exercício filosófico cuja investigação se dedica a perscrutar uma lógica para além da tirania totalitária. Contra as imagens cristalizadas do triunfo, convocamos imagens que se deslocam, resistentes às apreensões nas malhas dos dispositivos mercadológicos. Imagens que passam, portanto, e driblam as capturas fantasmáticas. Em psicanálise chamamos precisamente de “a travessia do fantasma (*fantasme*)” o movimento de destituição do sujeito e das suas articulações imaginárias capaz de o conduzir até o tempo – agora habitável – da própria queda.

53 Ibidem, p. 115

54 Idem.

Imagens que passam

A filósofa Susan Buck-Morss escreveu um texto bem importante intitulado “Estética e anestésica: uma reconsideração de *A obra de arte* de Walter Benjamin”. Nele, ela dialoga com algumas questões que dizem respeito aos temas que trabalhei neste artigo. Sobre o tema da fantasmagoria, Buck-Morss nos diz que na passagem do século XIX para o XX os sucessivos choques que caracterizam a percepção na vida moderna teriam como contrapartida o uso de entorpecentes para amortecer a vivência nas novas cidades. A experiência dessa inebriação é descrita da seguinte maneira:

*A partir do século XIX, a própria realidade foi transformada em narcótico. A palavra-chave desse fenômeno é a fantasmagoria. O termo originou-se na Inglaterra, em 1802, como nome de uma exposição de ilusões de ótica produzidas por lanternas mágicas. Descreve uma aparência de realidade que engana os sentidos, mediante a manipulação técnica. À medida que as novas tecnologias se multiplicaram no século XIX, o mesmo se deu com o potencial dos efeitos fantasmagóricos.*⁵⁵

Assim, a multiplicação dos efeitos fantasmagóricos produz uma alteração decisiva no nosso sistema perceptivo, sendo a fantasmagoria uma tecnoestética que “assume a posição de uma realidade objetiva”.⁵⁶ Segundo a autora, “todos veem o mesmo efeito alterado, vivenciam o mesmo ambiente total”.⁵⁷ No caso da arte, grande parte do que se entende por esse nome “entra no campo fantasmagórico como entretenimento, como parte do mundo das mercadorias”.⁵⁸ O que isso quer dizer? Retomemos a passagem na qual Marx torna célebre o termo “fantasmagoria” ao utilizá-lo “para descrever o mundo das mercadorias, as quais, em sua mera presença visível, ocultam todos os vestígios do trabalho que as produziu”.⁵⁹ Essa relação de velamento, efeito da alienação

55 Buck-Morss, S. Estética e anestésica: uma reconsideração de *A obra de arte* de Walter Benjamin. In: Capistrano, T. (Org.) *Benjamin e a obra de arte*. Tradução de Marijane Lisboa e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 191.

56 *Ibidem*, p. 192

57 *Idem*.

58 *Idem*.

59 *Ibidem*, p. 196.

do processo produtivo, torna não identificável o trabalho investido em um determinado produto, erguendo um mundo reificado, alijado dos próprios trabalhadores, cujo princípio fantasmagórico baseia-se na ilusão de inteireza, e não na fragmentação.

Nesse sentido, as fábricas, assim como as práticas artísticas que operavam por choques, tal como o cinema, cujo advento, não por acaso, se dá na mesma época, seriam uma contrafantasmagoria, segundo o termo utilizado por Buck-Morss. A vivência da linha de montagem, tão característica da Revolução Industrial capitalista, produz lesões irreversíveis; mutilação dos corpos pelo maquinário pesado e mortes. Se a fantasmagoria pode ser entendida como um ambiente total de conforto corporal, as fábricas, centros causadores de membros destroçados, são seu lado avesso da mesma forma segundo a qual, para uma certa estética, os gestos criativos se pautavam menos por uma anestesia, isto é, uma experiência estética de dessensibilização e comodismo, e mais por agudizar as dores e exacerbar os estranhamentos de um mundo que já não oferecia qualquer conforto ou coerência.

Buck-Morss diagnostica o fascismo como uma tentativa de criar uma unidade fantasmática, um tipo de perspectiva distorcida a partir da qual o indivíduo “possa ver a si mesmo como inteiro”.⁶⁰ Segundo ela: “No fascismo (e isso é fundamental para a estética fascista), esse dilema da percepção é superado por uma fantasmagoria do indivíduo como parte de uma multidão que forma, ela própria, um todo integrado.”⁶¹

Logo em seguida, a filósofa vai construir uma hipótese que alia a teoria psicanalítica do “estádio do espelho”, formulada por Lacan pela primeira vez em 1936, com a política fascista. Para ela, Lacan “descreveu o momento em que a criança de seis a dezoito meses reconhece triunfalmente sua imagem no espelho e se identifica com ela como uma unidade corporal imaginária”.⁶² Neste movimento, o sujeito cristaliza uma visão do eu ao se identificar com a imagem especular, a partir de uma vivência narcísica do eu como refletido no espelho. Nas palavras dela, a criança se identifica “com a imagem como a ‘forma’ (*Gestalt*) do eu, de um modo que esconde sua própria falta”.⁶³ Mas no mesmo momento em que reconhece como sua essa imagem, insinua-se no

60 Ibidem, p. 205.

61 Idem.

62 Ibidem, p. 207.

63 Idem.

espaço fora da cena, como um perigo sempre a espreitar os sujeitos retroativamente, uma fantasia de fragmentação, um trauma infantil original denominado por Lacan de “corpo despedaçado (*corps morcelé*)”.

Desse modo, Buck-Morss aponta para a inequívoca proximidade histórica do escrito de Lacan com os totalitarismos, assinalando então como a teoria do estádio do espelho pode ser lida enquanto uma teoria do fascismo. Seguindo de perto o crítico de arte estadunidense Hal Foster, ela sublinha que os regimes totalitários se pautam pelo objetivo de forjar a “representação do corpo como blindado”⁶⁴ e de proporcionar a “ilusão de invulnerabilidade”.⁶⁵ Ela reitera ainda que, não por acaso, Hitler, orientado pelo cantor de ópera Paul Devrient, treinava seus gestos e expressões diante de um espelho, a fim de conseguir um efeito reflexivo, capaz de devolver “ao homem da multidão sua própria imagem – a imagem narcísica do eu intacto, construída em oposição ao medo do corpo despedaçado”.⁶⁶

A fantasmagoria da imagem explicitada pelo fascismo é a da totalidade sem falhas ou fissuras, de um apelo indiscutível à fantasia de uma identidade unívoca, implacável diante das ameaças de ruptura, sempre protegida pelo reflexo ilusório do espelho.⁶⁷ É exemplar que Guy Debord, ao tematizar a sociedade do espetáculo, produza uma amarração singular entre a fantasmagoria do capitalismo, que aparece no conceito marxista de mercadoria; a fantasmagoria do espetáculo, dentro do qual a própria imagem se converte em mercadoria; e a fantasmagoria do espelho, fundamentada pela ficção imaginária:

64 Ibidem, p. 208.

65 Idem.

66 Ibidem, p. 209.

67 Destaco aqui a ênfase dos slogans fascistas na ideia de “totalidade”, tal como no “Alemanha acima de tudo” nazista e na sua versão requeitada no slogan de campanha do presidente Jair Bolsonaro: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. No fascismo à brasileira, o significante fantasmagórico é, inclusive, mais acentuado, a partir da duplicação “tudo/todos”. Não faltam exemplos por parte da conduta do presidente e de seus seguidores que procuram construir a imagem de um corpo masculino inviolável, com destaque em particular para as frases do presidente proferidas ao longo da pandemia sobre a “gripezinha” ou sobre sua imunidade devido a um “histórico de atleta”, já amplamente divulgadas pela imprensa e nas redes sociais. A política fascista se sustenta a partir da ilusão de um corpo forte, superior e íntegro. A Alemanha de Hitler exterminou milhões de pessoas e o Brasil, no momento de escrita desse artigo, já alcançou a marca de mais de 600 mil mortes para a Covid-19, incluindo crianças e jovens sem qualquer comorbidade ou doença preexistente. O resumo do relatório da CPI da Pandemia, concluindo os trabalhos de investigação e apuro das irregularidades cometidas pelo governo ao longo da crise sanitária, foi lido hoje (20/10/2021) pelo senador Renan Calheiros. Ele acusa Bolsonaro de, entre outros 8 crimes, crime contra a humanidade.

*A consciência espectadora, prisioneira de um universo achatado, limitado pela tela do espetáculo, para trás da qual sua própria vida foi deportada, só conhece os interlocutores fictícios que a entretêm com sua mercadoria e com a política de sua mercadoria. O espetáculo, em toda a sua extensão, é sua “imagem do espelho”.*⁶⁸

Podemos desenvolver que o espetáculo, de alguma forma, é balizado pelo que chamamos anteriormente de “imagens paradas”, representações estanques e impotentes de um regime visual totalizante e, justamente por isso, incapaz de comportar as potências insubmissas de um programa estético contra-hegemônico que se constrói a partir de imagens inadequadas e incômodas que, no lugar de reforçarem as fantasias e fantasmagorias do capitalismo espetacular, não cessam de as corroer e implodir. São estas as imagens mobilizadas na obra de Alfredo Jaar, cujo percurso artístico de décadas é um embate incansável contra a anestesia de um mundo saturado de imagens que

*servem à criação de um consenso apaziguado sobre a distribuição desigual dos recursos necessários à sobrevivência, subordinando, em aliança com o poder de coação detido pelo Estado, parcelas amplas da população do mundo aos interesses de grupos reduzidos. São imagens que se prestam – inclusive quando subtraídas do espaço público de embates – à criação de uma hegemonia no campo da ordem simbólica que naturaliza desigualdades e causa sofrimento a muitos.*⁶⁹

Nas palavras do curador da exposição *Alfredo Jaar: lamento das imagens*, a primeira grande mostra dedicada ao artista no Brasil, trata-se de “criar as imagens que, apesar das tantas que já existem, ainda faltam no mundo”.⁷⁰ Criar imagens que não podem ser apreendidas ou capturadas implica um tipo de força criadora que possibilita uma desarticulação dos mecanismos mercadológicos, fetichistas ou espetaculares que regulam a produção de imagens na contemporaneidade. Podemos afirmar, junto com Didi-Huberman, um admirador da obra de Jaar, que ele cria “imagens-ocasiões”. A afirmação

68 Debord, G, op. cit., p. 140.

69 Anjos, M. *Alfredo Jaar: Lamento das imagens*. Catálogo da exposição em cartaz no Sesc Pompeia (26/08/2021- 05/12/2021), São Paulo, Brasil, p. 11.

70 Ibidem, p. 13.

se encontra em um livro publicado recentemente no Brasil e que é parte integrante do volume *Aperçues*, traduzido em português com o neologismo *apercebenças*.⁷¹ Do que tratam estes conceitos?

O filósofo francês, tomando como ponto de partida o célebre poema “A uma passante”, de Charles Baudelaire, definido por ele como o “grande mestre da apercebença”⁷², propõe uma nova modalidade visual que escape das imobilizações em jogo nos regimes totalizantes – que orbitam sempre em torno das imagens fixas e únicas – e cujo propósito vem a ser uma defesa inapelável diante do mal-estar na cultura. As *apercebenças* didi-hubermanianas evocam uma lida com a perda, o trauma e a falta e, enquanto categoria de pensamento do campo das imagens, enunciam um modo interessante de pensar as imagens criadas por Jaar. De acordo com Didi-Huberman:

Apercebenças, do verbo aperceber. É um pouco menos que ver. É ver um pouco menos bem, menos bem do que quando a coisa a se ver virou objeto de observação, essa coisa doravante imobilizada ou posicionada em alguma prancheta de estudos, como o cadáver sob o olho do anatomista ou a borboleta alfinetada em sua prancheta de cortiça. Aperceber é somente ver de passagem: quer seja algo ou alguém passando fugaz em meu campo de visão (estou à mesa numa cafeteria, um ser notável passa na minha frente e logo desaparece na multidão), quer seja meu próprio campo de visão passando rápido demais para se atrasar em algo ou alguém (estou no metrô, um ser notável está de pé na estação, mas sou eu que logo me engolfo no túnel). Aperceber, pois: ver justo antes que desapareça o ser a se ver, o

71 Em francês, trata-se de um neologismo criado por Didi-Huberman a partir do particípio passado do verbo *apercevoir*, *aperçu*. Entre outros sentidos, o verbo tem o sentido de perceber, compreender. Destaca-se também a inclusão do verbo *voir* (ver) na constituição de *apercevoir*. O gesto filosófico de Didi-Huberman é transformar esse particípio passado em um substantivo feminino. Ele toma a noção de *aperçues* de uma passagem do poeta Paul Celan e confere-lhe outro estatuto, feminizando-o e nomeando o capítulo onde aparece esse termo de “Aperçues, feminin pluriel” (Apercebenças, feminino plural). Assim como nas *apercebenças*, a questão também é retomada em *Imagens apesar de tudo*, no seu conceito de imagem não-toda, inspirado pela mulher não-toda de Lacan. Didi-Huberman também destaca a questão do feminino no seu livro sobre os vaga-lumes, *Sobrevivência dos vaga-lumes*, uma vez que a palavra *luciole* (vaga-lume) é feminina em francês. A tentativa de pensar uma modalidade visual e um conceito de imagem como feminino ainda está para ser examinada na obra de Didi-Huberman.

72 Didi-Huberman, G. *Imagens-ocasiões*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Fotô Imagem e Arte Ltda, 2018, p. 37.

*ser quase não visto*⁷³, *entrevisto, já perdido. Mas já amado, ou portador de questionamento, isto é, de uma espécie de chamado.*⁷⁴

Notemos que na obra de Jaar há algo como esse ver de passagem, um ver perdendo algo de vista, na medida em que é o próprio artista que se movimenta diante do quadro e, uma vez que é impossível ver as duas frases carregadas por ele de uma só vez, só conseguimos receber o chamado da obra à medida que ele caminha, tal como a passante do poema de Baudelaire. Enunciado inapreensível de uma só visada, porque quebrado, não-todo, cindido pelo gesto artístico, ele só pode ser olhado de relance, já se constituindo como irremediavelmente perdido.

Jaar performatiza uma imagem que nunca pode ser fixada, imobilizada como um objeto inerte como o “cadáver sob o olho do anatomista ou a borboleta alfinetada em sua prancheta de cortiça”. Essas imagens nunca serão possuídas como uma mercadoria ou um fetiche, e tampouco serão apenas representação de algo, como uma imagem aprisionada em um espelho no qual eu me reconheço e me conforto. Elas são imagens que passam – frágeis e tênues como vaga-lumes iluminando a escuridão. E, justamente por isso, podem continuar.

Imagens que continuam

No texto “A emoção não diz ‘eu’. Dez fragmentos sobre a liberdade estética”, capítulo presente em uma coletânea intitulada *Alfredo Jaar: a política das imagens*, Didi-Huberman afirma que a “prática artística chega, muitas vezes,

73 Tradução modificada. No original: à peine vu. “Aperçues, du verbe apercevoir. C’est un peu moins que voir. C’est voir un peu moins bien, moins bien que lorsque la chose à voir est devenue objet d’observation, cette chose désormais immobilisée ou posée sur quelque planche d’étude, comme le cadavre sous l’œil de l’anatomiste ou le papillon épinglé sur sa planche de liège. Apercevoir, c’est seulement voir en passant : soit que quelque chose ou quelqu’un passe furtivement dans mon champ de vision (je suis à une table de café, un être remarquable passe devant moi et disparaît aussitôt dans la foule), soit que mon champ de vision passe lui-même trop vite pour s’attarder à quelque chose ou à quelqu’un (je suis dans le métro, un être remarquable est debout sur le quai, mais c’est moi qui m’engouffre bientôt dans le tunnel). Apercevoir, donc: voir juste avant que ne disparaisse l’être à voir, l’être à peine vu, entrevu, déjà perdu. Mais déjà aimé, ou porteur de questionnement, c’est-à-dire d’une sorte d’appel”. Cf. Didi-Huberman, G. *Aperçues*. Paris: Les éditions de minuit, 2018, s. p.

74 Didi-Huberman, G. *Imagens-ocasiões*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Fotô Imagem e Arte Ltda, 2018, p. 35.

a propor suas próprias respostas justamente onde a evidência é posta em questão⁷⁵, classificando essas respostas como “hipotéticas, frágeis ou paradoxais”.⁷⁶ A arte pensa as questões do seu tempo e oferece saídas ali onde as certezas vacilam e os parâmetros desabam. Não nos surpreende que um artista como Jaar enderece a Beckett a sua angustiante percepção de viver em um mundo em que todos os sentidos caducaram e não há mais garantias de orientação e familiaridade.

A passagem final de *O inominável*, livro cuja pobreza dos meios formais de apresentação é indiscutível, converte-se em uma potente exposição da catástrofe do nosso tempo. Na obra beckettiana os personagens são atrofiados, não evoluem, os diálogos não funcionam e as pessoas mal conseguem falar e compreender umas às outras. Essa atrofia expressa a insuficiência dos elementos tradicionais da arte para lidar com os traumas históricos que atravessaram o século XX, sobretudo após o Holocausto. Jaar diagnostica uma certa ausência de inteligibilidade na conjuntura contemporânea e é um artista como Samuel Beckett, cuja obra não cansou de se constituir a partir de elementos precários e falhos, que vem socorrê-lo em sua inquietude diante da falta de sentido.

Em *Sobrevivência dos vaga-lumes*, Didi-Huberman retorna a alguns dos temas tratados por ele em *Imagens apesar de tudo*. O ponto de partida do filósofo é um artigo de Pier Paolo Pasolini chamado “O vazio do poder na Itália”, que ficou conhecido como “o artigo dos vaga-lumes”. Nele, Pasolini constata o desaparecimento dos vaga-lumes na época do regime fascista. Segundo ele, esses seres portadores de uma luz frágil e intermitente teriam sido aniquilados pela escuridão ou pela luz feroz dos projetores do fascismo triunfante. Esta escuridão ou luminosidade total, às quais corresponderiam as trevas ou a excessiva luminosidade dos totalitarismos, teria exterminado os vaga-lumes e o texto de Pasolini se configura como um lamento fúnebre sobre esse momento no contexto histórico italiano. O desaparecimento dos vaga-lumes seria um modo de pensar as políticas de extermínio e desaparecimento impostas pelos fascismos. E atualizando essa tese, podemos compreender como há também no neoliberalismo e na violência espetacular dos sistemas políticos contemporâneos um projeto reiterado de aniquilação e apagamento.

75 Didi-Huberman, G. A emoção não diz ‘eu’. Dez fragmentos sobre a liberdade estética. In: Valdés, A. (Org.). *Alfredo Jaar: a política das imagens*. Tradução de Alejandro Madri e Adriana Valdés. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008, p. 53.

76 Idem.

Por sua vez, a tese pessimista de Pasolini é revista por Didi-Huberman nesse pequeno texto. De acordo com seu argumento, não se destruíram ou extinguiu os vaga-lumes, como anuncia a posição pessimista do autor italiano, mas algo central no desejo de enxergar. Neste sentido, o filósofo vai utilizar o vaga-lume como metáfora, imagem poética de resistência às totalidades. A luz não-toda, oscilante e falha dos vaga-lumes, ínfima luminância movente no espaço, funciona como a cifra para pensar o estatuto das imagens no nosso tempo. Tal como o vaga-lume, a imagem está sempre em trânsito, ela se desloca, passa pelas frestas do poder, como um “lampejo de contrapoder”⁷⁷, sendo nomeada pelo autor de “imagens-vaga-lumes”.⁷⁸ Segundo ele:

*A imagem se caracteriza por sua intermitência, sua fragilidade, seu intervalo de aparições, de desaparecimentos, de reaparições e de red desaparecimentos incessantes (...) A imagem é pouca coisa: resto ou fissura (fêlure). Um acidente do tempo que a torna momentaneamente visível ou legível.*⁷⁹

A aposta didi-hubermaniana nas sobrevivências e no “apesar de tudo” das imagens, cuja faculdade ou desejo indestrutível “de fazer aparecer parcelas de humanidade” é insistentemente assinalada pelo filósofo, encontra na obra de Alfredo Jaar uma maneira de também “organizar nosso pessimismo”.⁸⁰ Sua obra é uma tentativa incessante de retirar as imagens da esterilidade do espetáculo e dos cruéis mecanismos de mercantilização da dor dos outros. Ao longo de mais de quatro décadas, o artista nunca deixou de se posicionar contra qualquer tipo de fetichização das opressões que perpetram violências sistêmicas e estruturantes sobre todos os lugares da Terra. É preciso continuar, eis a força do adágio beckettiano inscrito no coração da obra de Jaar.

O filósofo italiano Giorgio Agamben, escrevendo no contexto de um mundo assolado pela pandemia, retomou seu primeiro livro ao recuperar a imagem da casa em chamas, metáfora de uma época face a uma crise irreversível: “É apenas na casa em chamas que se torna visível pela primeira vez o

77 Didi-Huberman, G. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução de Vera Casa Nova e Marcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 91.

78 Ibidem, p. 133.

79 Ibidem, p. 86-87.

80 Ibidem, p. 160.

problema arquitetônico fundamental”⁸¹, escrevera ele em meados da década de 1970. Em *Quando a casa queima*, o filósofo aposta, mais uma vez, na não desistência diante do que parece impossível de ser ultrapassado:

*E, mesmo assim, justamente enquanto a casa queima, é preciso continuar como sempre, fazer tudo com cuidado e precisão, talvez com ainda mais zelo – mesmo que ninguém perceba. Pode ser que a vida desapareça da Terra, que nenhuma memória do que foi permaneça, para o bem e para o mal. Mas você continua como antes, é tarde para mudar, não há tempo.*⁸²

Essas palavras evocam a atitude de um latino-americano que ousou se apropriar das palavras de Beckett: uma consciência desesperada diante do perigo e, mesmo ante a ameaça cruel do fracasso, a insistência tenaz de quem, a despeito de tudo, decide continuar. Afinal, “é tarde para mudar, não há tempo”. O artista chileno continua a lançar obras sem fazer qualquer concessão ao mercado da arte e permanece reivindicando as justas imagens capazes de, sem fronteiras ou barreiras que as detenham, continuar e seguir – a galope.⁸³

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, G. *O homem sem conteúdo*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- _____. *Quando a casa queima: sobre o dialeto do pensamento*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte, Áyiné, 2021.
- ANJOS, M. *Alfredo Jaar: Lamento das imagens*. Catálogo da exposição em cartaz no Sesc Pompeia (26/08/2021- 05/12/2021), São Paulo, Brasil.
- BECKETT, S. *O inominável*. Tradução de Waltersir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1989.

81 Agamben, G. *O homem sem conteúdo*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 184.

82 Agamben, G. *Quando a casa queima: sobre o dialeto do pensamento*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Belo Horizonte, Áyiné, 2021, p. 11.

83 Didi-Huberman, G. *Imagens-ocasiões*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Fotô Imagem e Arte Ltda, 2018, p. 45.

- BEIGUELMAN, G. *Políticas da imagem: Vigilância e resistência na dadosfera*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.
- BUCK-MORSS, S. Estética e anestésica: uma reconsideração de A obra de arte de Walter Benjamin. In: CAPISTRANO, T. (Org.) *Benjamin e a obra de arte*. Tradução de Marijane Lisboa e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DIDI-HUBERMAN, G. A emoção não diz “eu”. Dez fragmentos sobre a liberdade estética. In: VALDÉS, A. (Org.). *Alfredo Jaar: a política das imagens*. Tradução de Alejandro Madri e Adriana Valdés. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2008.
- _____. *Aperçues*. Paris: Les éditions de minuit, 2018.
- _____. *Imagens apesar de tudo*. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. São Paulo: Editora 34, 2020.
- _____. *Images malgré tout*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2003.
- _____. *Imagens-ocasiões*. Tradução de Guilherme Ivo. São Paulo: Fotô Imagem e Arte Ltda, 2018.
- _____. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução de Vera Casa Nova e Marcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- FREUD, S. Além do princípio do prazer. In: _____. *Além do princípio do prazer (Edição crítica bilingue)*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- _____. Fetichismo. In: _____. *Neurose, psicose, perversão*. Tradução de Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- _____. *Totem e Tabu: algumas concordâncias sobre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- LACAN, J. *Le Séminaire livre I: les écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil, 1975.
- _____. *Le Séminaire livre 20: encore (1972-1973)*. Text établi par Jacques Allain- Miller. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- _____. *O seminário livro 20: mais, ainda (1972-1973)*. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2008.
- _____. *O Seminário livro 19: ou pior (1971-1972)*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2012.
- MARX, K. *Das Kapital: Kritik der politischen Oekonomie: Erstes buch: Der Produktionsprozess des Kapitals*. Hamburgo: Verlag von Otto Meissner, 1867.
- _____. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

Matemática, música e sistema canônico: A enciclopédia como modelo epistêmico em D'Alembert e Novalis

Mathematics, Music and the Canon-System: Encyclopedia as epistemic model in D'Alembert and Novalis

Resumo

O artigo investiga, através de um estudo comparativo entre a forma enciclopédica de Diderot e D'Alembert e a projetada por Novalis em seu *Allgemeine Brouillon*, algumas estratégias de construção da sistematicidade do saber no cânone filosófico moderno. Propõe-se que a oposição ao modelo iluminista francês, fundado numa compreensão complexa do cálculo como paradigma de síntese, é empreendida, no Romantismo, através de uma transformação da ordem matemática pelos problemas da composição musical.

Palavras-chave: D'Alembert, Novalis, Enciclopédia, Música.

Abstract

This paper investigates, through a comparative study between the encyclopedic form of Diderot and D'Alembert and that projected by Novalis in his *Allgemeine Brouillon*, some epistemological strategies towards the systematicity of knowledge within the modern philosophical canon. It is proposed that the opposition to the French Enlightenment model, founded on a complex understanding of calculus as a paradigm for synthesis, is undertaken, in Romanticism, through a transformation of the mathematical order by the problems of musical composition.

Keywords: D'Alembert, Novalis, Encyclopedia, Music.

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: fabianolemos@gmail.com

Recebido em: 28/10/2021 Aceito em: 10/08/2022

I.

Considerando a crescente importância da discussão sobre a formação do cânone filosófico e seus pressupostos ideológicos, é surpreendente que relativamente pouca atenção tenha sido dispensada aos problemas específicos das formas de sistematização dos saberes como práticas político-epistêmicas. É verdade que, de certo modo, os trabalhos desenvolvidos por Foucault se concentram nesse tipo de questão, mas sua analítica privilegiou, na maior parte do tempo, arquivos não tradicionalmente estabelecidos: o conjunto discursivo das gramáticas gerais, da etnografia oitocentista, da clínica, da sexualidade e assim por diante. Essa escolha metodológica, resultante de uma consistente rejeição da hegemonia dos sistemas metafísicos e científicos, através dos quais a modernidade constituiu sua autoimagem, não se interessa, senão lateralmente, pelo modo como, na filosofia, enquanto um campo supostamente contínuo, se produziram modelos de totalização: ao contrário, diz Foucault, “procurei descrever relações entre enunciados. Tive o cuidado de não admitir como válida qualquer uma dessas unidades que poderiam me ser propostas e que o hábito colocaria à minha disposição. Decidi não negligenciar nenhuma forma de descontinuidade, de corte, de limiar ou de limite. Decidi descrever enunciados no campo do discurso e as relações a que são suscetíveis” (FOUCAULT, 1969, p. 44). A destituição do privilégio da filosofia está ligada, assim, a um combate contra a naturalização das formas totalizantes desse horizonte, e, igualmente, à crise ainda incipiente do lugar da filosofia no campo dos discursos nos momentos imediatamente seguintes aos acontecimentos de maio de 1968.

É, portanto, um tanto anacrônico que uma genealogia dos sistemas formais de totalização ainda não tenha sido empreendida, uma vez que os instrumentos analíticos que a tornariam possível já estão elaborados há algum tempo – não apenas pela arqueologia foucaultiana, mas também pelo antifundacionismo de Derrida e Butler, pela crítica ideológica de Fanon (desonerada de sua universalidade em Mbembe), ou, enfim, pelo debate sobre o epistemiocídio em Françoise Vergès. O trabalho de Susan Buck-Morss, ao interrogar os fundamentos ideológicos da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, avança nessa direção, mas se detém pouco na questão da forma autoritativa do cânone.

A hipótese que gostaria de apresentar, de modo um tanto abreviado, se desenvolve em duas etapas: (1) pretende mostrar em que sentido a estrutura normativa da enciclopédia impôs, de dentro do cânone da filosofia – mas também das ciências e das artes – uma certa compreensão de hierarquia enunciativa cuja ordem matemática definiu o espaço do saber segundo o coeficiente de previsibilidade do cálculo. Será preciso, para essa hipótese geral, percorrer

brevemente alguns princípios de sistematização formal do projeto de Diderot e D'Alembert, que, quanto à formação do cânone moderno, se autodeclara como fundante; (2) busca assinalar até que ponto essa ordem é questionada no momento mesmo em que alguns autores românticos, especialmente Novalis, instituem, no nível da forma e da linguagem, uma série de experimentações que rompem com o paradigma do acabamento, propondo um sistema aberto cujo modelo seria menos o da matemática e mais o dos dispositivos composicionais que começam a se constituir na música moderna. Sob esse aspecto, a proposta de uma enciclopédia, que Novalis projeta nos fragmentos cujo conjunto nos é conhecido sob o nome *Allgemeine Brouillon*, no modo muito peculiar como aborda a questão da *forma* e da *matemática*, antecipa muitos dos elementos da vanguarda musical wagneriana e pós-wagneriana, legando-lhes uma função mais ampla, propriamente epistêmica. Uma avaliação do lugar epistêmico de onde a enciclopédia novalisiana se manifesta, em oposição ao projeto enciclopedístico iluminista, poderá esclarecer em que medida o Romantismo atravessa o cânone de modo controverso, a ponto de ser frequentemente excluído no âmbito da história da filosofia. O presente artigo corresponde a uma análise da epistemologia desse apagamento.

II.

Ainda que os esforços da escrita enciclopédica iluminista tenham se voltado para a constituição de um vínculo com uma tradição que, ao mesmo tempo, se inventava através deles, fazendo emergir a imagem de *antecedentes*, a forma-Enciclopédia está, sob muitos aspectos, em ruptura com projetos de sistematização e totalização do conhecimento técnico-filosófico disponíveis até então. De um lado, parece relevante lembrar, com Werner Jaeger, que a filosofia tardia de Aristóteles já havia se transformado sob o impulso do trabalho arquivístico e da forma sumarizante, manifesto em sua pesquisa em torno da lista dos vencedores píticos ou na compilação exaustiva das 158 constituições gregas, empreendida por toda uma equipe do Liceu, e da qual nos chegou apenas a de Atenas (cf. JAEGER, 1923, pp. 348-349). É igualmente tentador enxergar na *Naturalis historia* de Plínio ou na *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, a perpetuação de um único mecanismo de síntese, modulado apenas em termos culturais. Mas já há algum tempo os historiadores da literatura insistem nessa distinção organizadora da enciclopédia moderna em oposição ao enciclopedismo de Plínio ou Quintiliano: passa-se, com ela, de um modelo exemplarmente pedagógico à construção de um dispositivo de codificação

e assimilação onívoro, no qual a divisão dos campos de conhecimento, suas articulações e derivações servem como veículo otimizado capaz de percorrer todo o horizonte do saber, presente ou passado (ou mesmo futuro), próximo ou distante – e, no limite (eis um ponto extremamente relevante), *bárbaro* ou *civilizado* (cf. JOHNSON, 2017, p.4). Assim, o modelo privilegiado do enciclopedismo renascentista, no que diz respeito à incorporação das contradições e das limitações contingentes da racionalidade finita dos indivíduos, é a *compilatio*. Esse modelo já estava disponível de modo amplo na literatura cristã da baixa Idade Média, mas aí tinha a função específica de designar um tipo de escrita produzida por um *compilator*, alguém que, diferentemente do *auctor*, não teria responsabilidade pelos juízos reproduzidos no texto, especialmente os arriscados enunciados dos pagãos, apenas coletando-os para melhor uso de seus leitores e futuros juízes (cf. MINNIS, 1979, pp. 389-390).

Ora, a imagem da cornucópia dos saberes, em sua abundância excessiva, está, portanto, de algum modo ligado a este importante dispositivo que alcança, no século XVI, seu uso mais difundido, a *analogia*. Na medida em que quaisquer dois ou mais objetos podem ser aproximados através de uma semelhança análoga que os dispõe em um conjunto, a pergunta acerca da possibilidade de um saber universal tem de se ocupar com as marcas ocultas dessa ligação, a assinatura do mundo, ou, como define Claude-Gilbert Dubois, as “torres de balbucio” (DUBOIS, 1995, p. 58) de uma linguagem que multiplica indefinidamente as relações entre o mundo e seus signos. Mas, ainda que, como lembra Foucault, a figura do homem seja um ponto como que saturado, onde se acumula um número destacadamente maior de analogias (cf. FOUCAULT, 1966, p. 37), tal saturação não se desenvolve, em Ficino ou em Giordano Bruno, em um estatuto gnosiológico autônomo. Será preciso esperar o século XVIII para que o homem viesse se deslocar para essa região na qual emerge, enfim, como *fonte*, *origem* de todas as relações de identidade e diferença, de tal modo que a questão do *sistema* se imporia não a partir do esgotamento dos signos dentro de um projeto geral de assimilação, mas constituiria um novo passo na mecânica da colonização: trata-se, agora, de substituir uma semiótica dos signos por uma semiótica da significação. Eis o motivo pelo qual o *Discours préliminaire* restringirá a “ciência da analogia” a um “ramo da arte de julgar” (E I, p. Iij/ EU I, p. 286), já que é no nível dos processos de construção ou de instauração de sentido que se dá a mais relevante multiplicidade, a das sínteses representacionais – devidamente reduzida a um número finito, e, portanto, manejável. Isso não significa, é claro, que o pensamento analógico tinha sido expulso para os confins da mística, já que um autor como Condillac

poderá afirmar que “o método de invenção não é outra coisa senão a própria analogia” (CONDILLAC, 1948, p. 470). Mas a *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, editada por Diderot e d'Alembert, longe de querer esgotar todas as relações entre os signos através de uma arte combinatória qualquer, pretende instaurar, antes, um paradigma canônico, uma medida de sentido, através da qual todos os desdobramentos futuros poderão se medir. Embora o seu reconhecimento se deva, em grande parte, aos seus incontáveis méritos e esforços – testemunhados pelas igualmente incalculáveis disputas que seus 35 volumes desencadearam, não apenas durante sua publicação, entre 1751 e 1772, mas além –, não seria despropositado afirmar que tal reconhecimento é parte constitutiva da mitologia da racionalidade moderna. Que não nos enganemos pelos 72 mil artigos, pelo complicado sistema de remissões entre os verbetes, pelas contradições imanentes ao trabalho dos mais de 130 colaboradores hoje identificados: não sendo uma *compilatio*, ela trata apenas de um único objeto – de si mesma.

Um dos grandes dilemas enfrentados pelos *compilatores* do século XIII em diante, ao editarem as obras dos já então canônicos *auctores*, era o da *ordinatio partium*, a *ordenação das partes*, que consistia tanto em dividir em capítulos uma obra extensa a partir de certos critérios – por exemplo, através de uma analogia com os dias da criação do mundo – quanto empreender a diagramação do texto na página ou o trabalho de sumarização (MINNIS, 1979, pp. 391-ss.). Também significativo para a compreensão dessa formação histórica do problema da *ordem* desse saber é o aparecimento do livro como duplo técnico materializado do próprio cânone, de tal modo que se instaura no centro desse problema uma dimensão propriamente *editorial*. Não me parece útil subestimar, no que diz respeito à forma enciclopédica, as tensões emergentes nesse contexto entre o grande e inefável livro da natureza e os pequenos, mas legíveis, livros dos homens – uma tensão que, com todo seu peso, se imprimirá (no sentido mais amplo do termo) sobre a formação do cânone moderno das ciências e das artes (cf. EISENSTEIN, 2005, pp. 209-211). O que significa, para esse saber moderno, o confronto contínuo e aparentemente inevitável entre uma *teoria do livro*, que legitima sua autoridade, e o *livro da teoria*, peso dificultoso em sua espessura social, que ele incorpora em sua mitologia como uma ameaça controlada?

É preciso, antes de tudo, domesticar os livros com uma nova ordem, ou ainda: submetê-los à *ordem mesma da teoria* que eles expõem, a única capaz de corrigir seus excessos e preencher suas lacunas. Isso porque o circuito em que agora transitam se ampliou e se alterou, também, qualitativamente. O

século XVIII viu se inserir no triângulo hermenêutico, até então formado entre o autor, o leitor e a obra – ocasionalmente duplicados por figuras como a do tradutor, do copista e do comentário – um complicado e persistente sistema de interferências e interrupções. Seu ponto de convergência é o problema da reprodutibilidade do texto impresso, que abre o ofício da reflexão a formas insuspeitas de apropriação – e, portanto, de descontrolada recodificação. Se a prática da falsificação já consistia em um ponto delicado do cânone cristão – considerando a incontável massa de escritos pseudoepígrafos dessa tradição, por exemplo –, com a implementação de um mercado de livros, o problema se dissemina (cf. GILMONT, 2006). Nele, falsas edições raras poderiam atingir preços bastante elevados e simplificações não-autorizadas ampliariam o lucro dos comerciantes, no caso de textos complexos demais para o público mais geral. Eis o problema imediato do cânone diante de sua nova materialidade setecentista: como controlar sua disseminação?

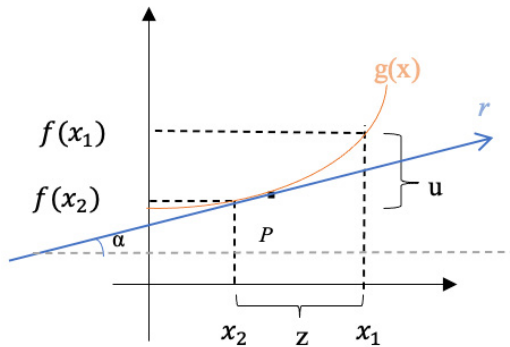
O breve e anônimo artigo *Contrefaire* [Falsificar] da *Encyclopédie* identifica nessa atividade o mais perigoso crime, que rompe “os elos mais respeitáveis da sociedade, a confiança e a boa-fé no comércio” (E IV, p. 133). E se lemos um pouco adiante a conclusão do texto, percebemos quais os vetores políticos amplos que estão implicados em um gesto que, para muitos, poderia parecer exprimir liberdade absoluta da circulação dos saberes, mas que, pelo olhar canônico-enciclopédico, se revela um atentado à soberania: “pois, de estrangeiros a estrangeiros, o uso parece ter autorizado essa injustiça” (*Idem*; cf. SORDET, 2017, pp. 11-12). A posse do livro – como indicariam os intensos debates a seu respeito levados adiante por Rousseau, Kant, Fichte e tantos outros – não se resume, assim, a uma questão de jurisprudência, mas se duplica em um problema *moral e social*, ou melhor, *metafísico-político*. Lembremo-nos, enfim, da carta de Diderot sobre o comércio dos livreiros, de 1764, que mantém com o artigo *Contrefaire* uma relação estreita: “Eu o repito, ou o autor é mestre de sua obra, ou ninguém na sociedade é mestre de seus bens” (OC VIII, p. 510). É possível que Diderot tivesse em mente, no momento em que passava a limpo seu manuscrito, a imperdoável traição do editor da *Encyclopédie*, André Le Breton, que, àquela altura, havia censurado e reescrito inadvertidamente partes inteiras de 46 artigos já revisados pelo primeiro, o qual, em carta, qualifica o gesto como um *massacre* (cf. CHARTIER, 2016, pp. 700-702). A racionalidade enciclopédica deve, portanto, em guerra contra a falsificação, estabelecer um paradigma de citações, a fim de que sua assimilação dos autores e textos que lhe antecedem não seja confundida com essa violência e esse *roubo*. Isso explica a insistência com que D’Alembert, no

Discours préliminaire, apresenta a seus leitores os princípios editoriais do projeto – fundamentais em uma obra escrita por mais de uma centena de autores, cada um deles recorrendo a um número inabordável de fontes, declaradas e não-declaradas. “Era importante garantir as <descobertas> verdadeiras, prevenir sobre as falsas, fixar os pontos de onde se partiu e facilitar, assim, a pesquisa do que resta encontrar. Citam-se fatos, comparam-se as experiências, imaginam-se os métodos somente para excitar o gênio a se abrir caminhos ignorados e a avançar em novas descobertas, considerando como o primeiro passo aquele onde os grandes homens terminaram seu caminho” (E I, pp. xxxvii-xxxviii/ EU 1, p. 229).

III.

O cânone se sustenta, portanto, através dessa prática de referenciação e formatação – mesmo que não ainda totalmente homogeneizada –, cercando o perímetro de um círculo de autores, naquilo que Anthony Grafton chamou de *as origens trágicas da erudição* (GRAFTON, 1999, pp. 94-121). Como um livro de referência, em seu sentido mais radical, a *Encyclopédie* pode esperar que a autoridade que ela constrói para os que dela participam se volte, potencializada, para si mesma.

Não é por acaso que um dos interesses centrais de d'Alembert seja justamente o *cálculo diferencial*. O problema colocado por esse desenvolvimento relativamente recente da matemática consistia em elaborar uma formalização e uma demonstração adequadas de um sistema quando este envolve uma função cujas coordenadas não estão determinadas, mas estão moduladas de modo variável dentro de um intervalo. Em termos políticos, trata-se de pensar a determinação dos eventos nos quais um ou múltiplos fatores contribuem, dentro de uma margem de variação, para a consolidação de um outro. Geometricamente, tal modulação é representada na figura a seguir, no segmento z , no que se refere a x e no segmento u , no que se refere a $f(x)$.



De um modo geral, a preocupação do cálculo diferencial é determinar os paradigmas que, a partir de variáveis não definidas dentro de um intervalo das coordenadas, compõem um vetor. Ele se opõe, assim, ao caso onde as variáveis são determinadas em uma função – no exemplo acima, $g(x)$ é a função assinalada pelos valores de $(x_1, f(x_1))$ e $(x_2, f(x_2))$. Quando essas coordenadas, no entanto, tendem a formar um intervalo o menor possível – ou seja, quando z e u são infinitamente pequenos, a variação de $g(x)$ sob essa condição passa a ser representada a partir de um ponto p no qual x_1 e x_2 – bem como $f(x_1)$ e $f(x_2)$ – são iminentemente coincidentes. Nesse caso, a reta r , que representa essa diferenciação, é uma tangente de $g(x)$, pois é o vetor de variação de $g(x)$ que tem com essa apenas esse ponto tendencial em comum. Essa tangente passa a funcionar, assim, como o *limite* para as derivadas da função. Em termos metafísicos, o limite é esse ponto paroxístico em que uma variação tende a se tornar constante, e que, portanto, serve de referência para um sistema de variações não definidas. Compreende-se em que sentido esse imbricamento epistêmico entre a identidade e a diferença importa para a reflexão sobre a forma mesma da *Encyclopédie* e da enciclopédia moderna em geral. Isso explica o interesse disseminado do cálculo em meio às propostas modernas de sistematização dos saberes.

Talvez seja preciso lembrar que os esforços de D'Alembert para ampliar a abrangência do cálculo diferencial, desenvolvendo, nele, o caso das derivadas parciais, e, ao mesmo tempo, para inscrevê-lo em um limite *real*, se produzem em nome da clareza sistemática. É esse paradigma de legibilidade plena que seus críticos irão discutir: para muitos deles, as pretensões de D'Alembert não conseguem expurgar do cálculo, como pretendiam, seus fantasmas, de modo que um autor como Condillac, ainda podia objetar que a substituição das quantidades indeterminadas pelas positivas mantém alguns equívocos

de que quer se livrar (cf. CONDILLAC, 1948, p. 485). Do mesmo modo, as críticas de Diderot a D'Alembert se concentram numa espécie de inversão das teses desse último, de modo que, para aquele primeiro, olhadas da perspectiva infinitesimal, toda determinação é imprecisa, não importa o quanto se queira, por precaução, limitar o real. D'Alembert, de outro lado, em um dos apêndices do último volume de seus *Opuscules mathématiques*, insiste nessa diferença entre *quantidades negativas* e *quantidades desconhecidas e indeterminadas*, de modo que uma confusão entre ambas – disseminada, segundo ele, em grande parte dos livros de introdução à matemática – resultaria na consolidação de ideias persistentemente falsas no espírito dos iniciantes (*Op VIII*, p. 278). Embora D'Alembert não tenha ido tão longe como alguns de seus contemporâneos ou sucessores imediatos, sua contribuição para a complexificação dos métodos de cálculo expressa um interesse dos matemáticos da época em integrar às ciências essa região dentro da qual a certeza de uma grandeza ou proposição é constituída no tecido irregular de múltiplas variáveis e seus graus de imprecisão. Eis o ponto de articulação da questão metafísico-política com o cálculo das derivadas.

É verdade que subsistem tensões. No início do *Discours préliminaire*, o cálculo das probabilidades, uma outra área na qual D'Alembert produziu um debate com razoável repercussão, parece definitivamente estabelecido, localizado nesse lugar específico da matemática: “A quantidade considerada na possibilidade dos eventos constitui a *Arte de conjecturar* [*l'Art de conjecturer*] (*E I*, p. 1/ *EU I*, p. 277). Tal lugar, contudo, está submetido a um regime de indeterminação e de disputa. As discordâncias no interior da própria *Encyclopédie* não deixam de confirmar esse contínuo deslocamento, e mesmo para além do projeto, o lugar dessa difícil determinação do indeterminado insiste em se deslocar: em Laplace, por exemplo, a teoria das probabilidades é levada para o centro de todo o sistema do conhecimento, dado que esses são, em sua integralidade, reconhecidos como prováveis (cf. PATY, 1988, p. 205). No limite, a aproximação entre o modelo de *certeza* da geometria ou da astronomia e aquele da *verossimilhança*, próprio das emergentes ciências sociais, resultava em duas abordagens relativamente divergentes: de um lado, uma ampliação do campo de aplicação da ordem matemática, no sentido de englobar aspectos aparentemente resistentes à formalização; de outro, uma modificação dos próprios critérios dessa formalização, contaminados pelo grau de imprecisão dos novos objetos a que ela se propõe analisar. Se a primeira posição é aquela explorada por D'Alembert, e a segunda, por Diderot, não é menos importante que ambos tenham se dedicado ao estudo dessa área limítrofe que configura o espaço – social, mas formalizável; formal, mas sujeito à concretude das

relações sociais – das *possibilidades físicas*. Mesmo nos momentos mais emblemáticos de seu pessimismo epistêmico, D’Alembert se manteve decidido a dissolver essa confusão. Não por acaso, ele está mais próximo do futuro fechamento epistêmico de Kant, enquanto Diderot, sob esse aspecto, pode ser colocado ao lado dos românticos – especialmente de Novalis. Em todo caso, é uma *ciência do limite* que se impõe a ambos, seja ele pensado como fronteira (uma *topologia*) ou como *tendência* (uma prática da *experiência-limite*, como a formulará Blanchot) (cf. BLANCHOT, 1968, pp. 300-342).

IV.

É entre os alemães que veremos emergir, pela primeira vez formulado conceitualmente, um empreendimento coordenado de destituição não apenas de um cânone dos saberes, mas, antes, da própria ideia de cânone. O grupo de autores que constituiu o que posteriormente se chamaria de *primeiro Romantismo* [*Frühromantik*] ou *Romantismo de Jena*, em torno de figuras como as dos irmãos August e Friedrich Schlegel, Caroline Schelling e Dorothea Veit, Novalis e o jovem Schleiermacher, e da revista *Athenäum*, que, entre 1798 e 1800, era o principal órgão de divulgação do movimento, fez do combate às formas tradicionais da unidade do pensamento um explícito *programa filosófico*. Recusando uma boa parte dos paradigmas de síntese desenvolvidos no Iluminismo, esses autores ergueram a prática da escrita a uma categoria de *produção* da verdade, afastando-se da compreensão de que a *forma* deveria *servir* ao conteúdo. Ainda que elementos conservadores persistam no exercício da escrita romântica alemã (cf. FRANK, 1997) – mesmo em seu período mais experimental, em Jena –, não seria exagero afirmar que se procura aí introduzir no debate filosófico – e na sua relação com as tradições – o espetáculo revolucionário e, em alguma medida, imprevisível e violento, que, pouco antes, os franceses haviam oferecido às monarquias europeias. Apresenta-se, através da reflexão romântica sobre a forma do sistema – que deve se colocar sempre no mesmo nível epistêmico que todo conteúdo de que queira tratar –, o que Detlev Kremer definiu como “um tipo de *campo de experimentação reflexivo* [eine Art *gondankliches Experimentierfeld*]”, um questionamento acerca “de quanta contingência, quanta diferenciação [Differenzierung] e quantos esquemas de possibilidades revolucionários a sociedade pode suportar sem perder sua função estruturante e formatadora” (KREMER, 2007, p. 23). Ainda que a preocupação com esse limite se assemelhe às discussões dos enciclopedistas franceses, a ideia mesma de um sistema de saber em de Friedrich

Schlegel e Novalis incorpora recursos que D'Alembert ou mesmo Diderot não poderiam assumir: o elogio explícito da confusão – tal como o faz Novalis no fragmento 54 do *Pólen* – ou da vulgaridade e da incompreensão – tais como Friedrich Schlegel os formula em *Sobre a incompreensibilidade* (cf. *KFSA* II, pp. 363-ss.). São igualmente incompatíveis com o projeto iluminista o gosto pelo paradoxo – “moralidade sem sentido para o paradoxo é vulgar”, diz um dos fragmentos de Schlegel em *Ideias* (*KFSA* II, p. 263) – e a mistificação do humano – “a religião é a força centrípeta e centrífuga no espírito humano” (*Idem*, p. 259), diz um outro. Mas essa incompatibilidade é infinitamente potencializada quando se pensa que, entre os românticos, essas duas proposições são, além de tudo, intercambiáveis.

Não era outra a proposta daquilo que Novalis chamava de *idealismo mágico*: um investimento filosófico contra a noção de que a abrangência de uma ideia, bem como sua efetividade sobre o real, deveria ser avaliada segundo um tempo, um espaço ou um discurso homogêneos. “Isso significa que o gesto [*Geste*] filosófico através do qual a *poiesis* se produz, está articulado com o estilo, a forma [*Form*] a assonância, o tom e muitos outros fatores que são indispensáveis para as ‘operações’ do pensar – para tratarmos desse conceito frequente. É o que expressam nitidamente, também, os irmãos Schlegel e Schleiermacher. É o que esclarece por que Novalis chama seu projeto de ‘idealismo mágico’. Estilo, forma, tom etc. não são algo de segundo ordem em referência às operações mesmas, são, antes, os elementos através dos quais o pensamento como construção, força de criação e como *faculdade de produzir efeito* [als *Vermögen Wirkung hervorzubringen*], é possível” (DUMONT, 2015, p. 262). É possível que a expressão *idealismo mágico* possa ter sido formulada a partir de uma apropriação – e uma inversão – do modo como Erhard Schmid, antigo tutor de Novalis, acusava Fichte de querer produzir matéria através do pensamento, como um mago (cf. *Idem*, p. 266). Seja como for, em 1797, ela já ocupava a função de princípio epistêmico sistemático, como podemos ler no fragmento 338 deste conjunto que viríamos a chamar de *Das Allgemeine Brouillon*, e que tem como rubrica de classificação o termo METAFÍSICA: “Se não puderdes tornar os pensamentos mediatos (e casualmente) perceptíveis [vernehmbar], tornai, então, ao contrário, as coisas [*Dinge*] externas imediatas (e voluntariamente) perceptíveis – o que é como se, não podendo tornar os pensamentos coisas externas, tornásseis as coisas externas pensamentos. Se não podeis tornar um pensamento <algo> independente, que se separa de vós – e, *portanto*, algo também *estranho* –, quer dizer, uma alma que ocorre exteriormente, então, procedei ao contrário com as coisas externas – e convertei-as em pensamentos. Ambas as operações são idealistas. Quem as tem

ambas completamente em seu poder é o *idealista mágico*” (W III, p. 301). E se um outro fragmento afirma que “a magia é completamente diferente da filos[ofia]” (W III, p. 266, fr. 137), já que constrói para si um mundo, isso parece dizer respeito apenas ao que Novalis encontrava em seu entorno como um campo ainda não desenvolvido, ou melhor, *convertido* pela possibilidade da criação. Uma vez operada essa conversão, mesmo a filosofia de Kant poderá ser traduzida nessa linguagem mágica: “São ju[ízos] sint[éticos] a pr[riori] = há uma inteligência, isto é, uma razão mágica [Giebt es eine magische Intelligenz i.e. Vernunft]” (W III, p. 419, fr. 775). Afinal, “aqui, fil[osofia] aparece inteiramente como idealismo mágico” (W III, p. 430, fr. 826).

Nesse contexto, toda unidade sistemática passa a ser, concomitantemente, universal e singular, pois sua emergência obedece ao tempo unívoco do ato de criação. É esse o motivo pelo qual a ênfase no fragmentário, no inconclusivo, no ambíguo e no invertido não impede a proliferação, entre os autores românticos – sobretudo do período de Jena – de proposições totalizantes, hierarquias e taxonomias. Olhadas em seu conjunto, no entanto, essas propostas parecem muitas vezes contraditórias, mas apenas se quisermos avaliá-las segundo um modelo de abrangência único. Essa aparente inconsistência é típica, por exemplo, das inúmeras versões da história da literatura e da filosofia apresentadas por Friedrich Schlegel em seus cursos e escritos das décadas de 1810 em diante – e já foi sublinhada por comentadores como Peter Szondi (SZONDI, 1978, p. 45). Não seria, contudo, tranquilizador demais, fácil demais, denunciar tais divergências como parte de um espírito inquieto, equívocos de uma tagarelice das “formas completamente vazias”, como acusa Hegel (HEGEL, 1986, vol. I, pp. 93-95)? Não se poderia ver aí, antes, uma preocupação com a radical autonomia do universal, ou seja, não com uma ciência do universal, mas, como propõe Olivier Schefer, com uma ciência da universalização (SCHEFER, 1999, p. 5)? Por outro lado, parece-me também equivocada a hipótese continuísta de Hermann Kurzke, segundo a qual a crítica de Novalis não seria nova porque “o que parece fragmentário, enigmático e modernamente rompido encontra, em todos os casos, seu lugar no sistema do idealismo mágico” (KURZKE, 1992, pp. 168-169). Isso porque a relação entre sistema e fragmento não pressupõe nenhuma forma de dissolução de um no outro, e, portanto, nenhuma resolução. A novidade de Novalis – e de muitas proposições do Romantismo em geral – consiste na indecidibilidade dessa síntese, e de seu estatuto radicalmente indemonstrável, mas efetivo (ou seja, no vocabulário novalisiano, *mágico*). Percebe-se, portanto, se se admite a possibilidade de uma investigação desse tipo, que ela não

pode falar a língua do cânone, que tudo nela é, ao mesmo tempo, canônico, mas apenas para esse ponto infinitesimal no qual a eternidade e o instante tendem a coincidir. Para alcançá-lo, talvez o cálculo diferencial possa ser útil, desde que ele mesmo se deixe modificar pelo resultado que produz. Se quiséssemos manter uma comparação com a matemática de D’Alembert, teríamos de dizer que na forma sistemática romântica de Novalis a noção de limite do cálculo diferencial precisaria ser conjugada à imprevisibilidade do cálculo físico das probabilidades.

Elemento de incontornável disjunção do Romantismo e do Iluminismo: o *discurso-do-saber*, já muito distante, nesse sentido, do projeto de *uma doutrina-da-ciência*, não pode ser comunicado senão sob a forma de um choque que destitui os contornos de quaisquer interioridades, o que significa que o que ele comunica não é uma verdade, mas *a verdade sobre a arbitrariedade da verdade*, com todos os paradoxos que esse empreendimento pode comportar. Ao propor uma fórmula que apenas por desinteresse sistemático da história da filosofia romântica se atribui a Nietzsche, foi Schlegel, ainda nos fragmentos do *Lyceum*, quem deixou claro o novo regime da linguagem: “Todo autor legítimo [rechtliche Autor] escreve para ninguém, ou para todos” (KFS II, p. 157, n. 85). O conjuntivo *oder* aqui deve ser lido como uma explicação: *ninguém*, ou seja, *todos*. Poucos autores levaram tão longe quanto Novalis a reflexão sobre o estatuto desse saber que se confunde com a própria linguagem e contamina, assim, a unidade mesma do sistema desse saber. Bastaria lermos o começo de seu *Monólogo* para avaliarmos imediatamente a separação quanto aos princípios iluministas: “O que se dá propriamente com o falar e o escrever é uma coisa maluca; o justo diálogo é um mero jogo de palavras. É de se admirar o ridículo erro de que as pessoas queiram pensar – que falariam sobre as coisas [Dinge]. Precisamente, o específico da linguagem, que ela se ocupa apenas consigo mesma, ninguém sabe. Por isso ela é um mistério tão maravilhoso e frutífero, – que quando alguém fala apenas por falar, expressa precisamente as verdades mais magníficas, mais originais. Se quiser falar algo de determinado, entretanto, a jocosa linguagem faz com que ele diga o que há de mais ridículo e avesso. Daí surge, também, o ódio que tantas pessoas sérias têm contra a linguagem. Notam sua ousadia, mas não notam que seu desprezível tagarelar é o lado infinitamente sério da linguagem” (W II, p. 438). O que a *Encyclopédie* de D’Alembert nunca pode colocar em causa – sob o risco de ter de entrar no domínio da *loucura* que ela deve exorcizar, por vocação – é precisamente a clareza de sua linguagem. Mesmo para Condillac, que seria bem mais generoso que D’Alembert, ao fazer da linguagem algébrica uma

extensão das analogias – algo que esse último jamais admitiria – não resta dúvida de que a matematização das ciências só é viável porque a validade universal dessa fala é acessível a todos (cf. CONDILLAC, 1948, p. 420). Aos partidários do modelo canônico de sistema e de universalidade, a fala do idealismo mágico se resume a um balbuciar sofisticado.

O conhecido alargamento da esfera do poético nas divisas românticas, que, muitas vezes, se apresenta um pouco apressadamente como *mera estetização generalizada do pensamento*, pode ser lido como o resultado de uma suplementação muito precisa da *unidade* sintética pelo *processo* de sintetização, ou seja, do modelo dedutivo pelo modelo *composicional*. Tal é a prerrogativa que permitirá a Novalis afirmar que “A álgebra é a poesia [Die Algebra ist die Poësie]” (W III, p. 309, n. 382). Podemos ler o Romantismo alemão, assim, como uma dilatação das possibilidades sinfônicas apontadas pelo Iluminismo, ou seja, uma ampliação, até o extremo, das possibilidades combinatórias entre as variações de um eixo – horizontal, melódico – e outro – vertical, harmônico –, que D’Alembert, em particular, e a *Encyclopédie*, em geral, precisavam pensar a partir da lógica do cálculo. Em Novalis, por exemplo, é o cálculo que está sujeito à lógica poética. Vemo-lo constantemente em seus esforços de reformulação dos limites heurísticos da matemática – mas também da física, da química, da geologia, da moral e assim por diante: “genuína matemática é propriamente o elemento do mágico [des Magiers]. Na música eles aparecem como revelação – como idealismo produtivo” (W III, p. 593, fr. 241). Ou ainda: “MATEM[ÁTICA]. Vivacidade interior da matemática. *Magia dos números*. Doutrina mística de Pitágoras – personificação do 3 – do 4 etc.” (*Idem*, p. 303, fr. 348). Nesse universo pitagórico, o sistema do mundo é ele mesmo uma forma de vida, e seu livro, uma fórmula de encantamento. Eis o motivo pelo qual, para Novalis, todo pertencimento a uma filosofia é um tipo de feitiço, e a mudança para uma outra perspectiva – algo que tem profunda ligação com aquilo que se poderia considerar a *pedagogia* novalisiana – depende de uma ruptura com esse mesmo feitiço: uma espécie de *desencantamento*. É nesses termos que ele se dirige a Friedrich Schlegel, que, como ele, procurava a essa altura, se desvencilhar da armadilha epistêmica da filosofia de Fichte: “Ele [Fichte] enfeitiça [zaubert] firmemente alguém em seu círculo. (...) Tu escolheste para te protegeres contra a magia de Fichte o aspirante pensador autônomo (...)” (citado em SCHULZ, 2013, pp. 72-73). A *enciclopédia* de Novalis, ou seja, o conjunto de 1151 fragmentos que ele havia escrito e em parte organizado, entre setembro de 1798 e março de 1799 (cf. MÄHL, 1960, p. 207), e ao qual se referia como seu *Allgemeine Brouillon* (W III, p. 280, fr. 231), pode ser lido, assim, como uma espécie de grimório, de

livro ao mesmo tempo mágico, contendo as analogias do universo, as fórmulas de feitiço, os nomes dos anjos e demônios, as regras para o bem-viver, e científico, uma vez que, aqui, cada um desses elementos se confunde com os objetos da matemática, da física, da química e assim por diante.

V.

Olhado da perspectiva da construção do cânone moderno da filosofia, um dos grandes aprendizados do saber enciclopédico iluminista foi o da demanda complexa da relação entre as partes e o todo. Uma compreensão ampla da heterogeneidade do saber, incentivada pelas premissas do materialismo contemporâneo, havia levado os enciclopedistas a propor não uma única ordem sintetizadora da diversidade – no *Discours préliminaire*, a ordem alfabética e a ordem das remissões dos verbetes configuram trajetórias e hierarquizações muito distintas uma da outra no interior da *Encyclopédie* –, nem sequer uma escala hegemônica de valores – como mostram os argumentos de D'Alembert acerca do cálculo das probabilidades. O que interessa a Diderot e seus colaboradores é integrar as discontinuidades em um sistema de diferenciações que é tão mais eficiente quanto mais as variações forem pensadas como estratos independentes em seu plano horizontal, mas articuladas verticalmente no conjunto com as demais. O modelo ilustrativo aqui é o da orquestração sinfônica como forma musical, que, não por acaso, se desenvolve como estrutura autônoma a partir do século XVIII. Nesta reformulação do termo *sinfonia*, a antiga peça executada por poucos instrumentos, que, até a época de Monteverdi, servia basicamente para introduzir óperas, oratórios e cantatas, é substituída por um conjunto muito maior de instrumentos, cada um se articulando segundo seus próprios timbres, ataques e dinâmicas, estabelecendo relações contrapontísticas dentro de certos segmentos, fazendo variar, enfim o coeficiente da harmonia, que se estende entre o solo e o unísono (cf. PINCHERLE, 1963, pp. 162-169; KEIL, 1996, p. 141). E mesmo que Jaucourt, em seu artigo *Symphonie* ainda tome o termo no sentido muito geral, imitativo ou pragmático, é notável o modo como ele assinala aí a distância entre a sinfonia antiga e a moderna (cf. E XV, pp. 740-741).

O cânone sinfônico-enciclopédico manifesta, assim, um mundo já distante da monodia do cantochoão medieval ou mesmo do baixo contínuo da camerata florentina renascentista. Contudo, se podemos falar de uma estrutura de orquestração do saber enciclopédico diderotiano, não devemos esquecer que, para além de toda complexidade dos diversos estratos que

nela se integram, apesar de toda fragmentação que a materialidade da escrita – como a da escuta – impõe, ela nunca abandona a hierarquia fundamental entre o todo e a parte, ou seja, entre a *obra* e o *livro*: eis a condição de seu fechamento epistêmico, a única capaz de contornar a abertura discursiva própria da *Encyclopédie*. Para que esse fechamento fosse colocado em questão era preciso reavaliar o privilégio dado ao sistema sobre seus objetos. Em outras palavras, era preciso que a fragmentação do discurso, em sua materialidade, deixasse de ser corrigida por uma unidade superior, externa, e passasse a se constituir ela mesma como totalidade imanente, autocontida. Para uma tal reformulação do cânone, que correspondeu a uma sobreposição infinita entre a abertura e o fechamento epistêmico, foi preciso esperar a música de Wagner – e, no âmbito da filosofia (se é que essa determinação ainda guarda consigo alguma validade), foi preciso que o Romantismo de Jena se estabelecesse como uma nova *oeuvre*.

A dilatação e a transposição das escalas – problemas que levaram D’Alembert a impasses intermináveis no debate sobre a inoculação – se exprimem muito exemplarmente nas técnicas cromáticas e de modulação de Richard Wagner, mas sua entrada na música pode ser lida mesmo como tardia, se pensarmos na antecipação desses dispositivos na filosofia dos românticos de Jena, meio século antes. O ponto de contato entre o romantismo de Jena e o de Bayreuth – sob muitos aspectos antípodas – é justamente o interesse pela complexificação das práticas de variação. Nos termos da história da música, vemos surgir no começo do século XVIII uma nova estrutura para a sonata, que passa a desenvolver uma forma dinâmica na qual um tema melódico/harmônico de um primeiro movimento é seguido por um segundo tema, que desenvolverá, da perspectiva composicional, o desafio de, em um terceiro movimento, se retornar ao tema original. A emergência desse horizonte problemático no interior da estrutura tonal que se estabelecera com o aparecimento do *segundo tema* para a sonata acabou por transformá-la em uma forma promotora de mudanças progressivamente mais radicais, que acabaram incorporando um terceiro tema e um sistema de combinação entre o ponto de partida, as derivas melódicas e harmônicas e o ponto de chegada, numa trajetória que, no início do século XIX, variava, em geral, entre três e sete partes temáticas (cf. KEIL, 1996, p. 142). Para muitos musicólogos, a variação do tema no interior de uma obra acabaria por dar lugar a experimentações que desembocariam no modelo composicional complexo da sinfonia moderna, um século depois (cf. PINCHERELE, 1963, p. 162; ROSEN, 1988, p. 137), e, portanto, na “renúncia da concepção de continuidade do Alto Barroco, uma

fuga de seu *horror vacui*” (ROSEN, 1988, p. 133). Talvez seja verdade – mas apenas em parte – que os românticos se preocuparam menos com problemas ligados à técnica da escrita musical e a obras ou compositores específicos, e que se concentraram em converter definições formais como *ópera* ou *fuga* em categoriais estético-metafísicas (cf. KEIL, 1996, pp. 137-138). É uma simplificação, contudo, considerar que essa conversão constitui um desinteresse pela particularidade de tais modelos. Compreende-se, portanto, em que sentido o interesse de Novalis pelas formas de síntese musicais estão atravessados pela questão da *transformação da forma*, e um fragmento de 1799-1800 confessa-o nitidamente: “Sonatas – sinfonias – fugas – variações [:] a própria música” (W III, p. 685, fr. 669). É sob essa chave interpretativa que devemos atravessar o projeto novalisiano de uma *Enciclopédia* no que diz respeito à sua *unidade*. E se a leitura canônica da história e da teoria musical nos informa sobre o empreendimento pitagórico de matematização dos sons, o que se busca aqui é o mesmo e outro – a musicalização da matemática.

Uma das expressões mais enfáticas de um tal projeto sinfônico-matemático se encontra em um dos fragmentos do *Allgemeine Brouillon*, no qual Novalis afirma que “Todo método é ritmo” (W III, p. 309, n. 382). O estudo da matemática, portanto, constitui – como era o caso, também, para D'Alembert na *Encyclopédie* – o ponto de partida da noção mesma de *ordem* no conjunto novalisiano, embora a incorporação da dimensão místico-pitagórica obrigue a uma contínua problematização do estatuto da evidência dessa ordenação (cf. BOMSKI, 2014, p. 62). De um lado, portanto, o privilégio da matemática é intermitentemente afirmado: “Agora percorrerei todas as c[iências] particulares – e reunirei materiais para a enciclopedística. Primeiro as matemáticas – depois as restantes – a filosofia, moral etc. por último” (W III, p. 279, fr. 229). Mas, de outro, se cumpre uma inversão, de acordo com a qual é o sistema que determina a ordem: “A ordem [Ordnung] de meus papeis depende do meu sistema da c[iência]. Designa[ção] de todos os meus pensamentos e registro dessa lista. *Revisão dos pensamentos*” (W III, p. 372, fr. 597). *Register* e *Revision* constituem, portanto, um percurso infinitamente intercambiável, que vai da matemática ao sistema, para em seguida, ir do sistema à matemática. É importante assinalar, contudo, que, à diferença de Fichte, Novalis não compreende essa trajetória inscrita em uma circularidade fechada, mas, antes, propõe, para cada ponto de chegada, uma desestabilização capaz de tensionar o ponto de partida e torná-lo imanente. A noção matemática de *limite* e a noção musical de *desenvolvimento* são modificadas pela imposição da ausência de um referencial que as conteria – algo como a destituição do próprio sistema de

coordenadas na geometria analítica e da tonalidade na sonata, não enquanto impedimento para cada uma dessas formas de ordenação, mas como sua *condição*. O interesse de Novalis pelo cálculo diferencial e pela música está, assim, inerentemente vinculado ao problema da *positividade imanente das variações*, mas de um modo muito peculiar, interpretado como a busca por um tipo de sistema de saber isento das hierarquias epistêmicas entre premissas e conclusões, pensamentos e coisas, enfim, entre parte e todo. Ser capaz de apreender o todo e a parte ao mesmo tempo, como lembra o fragmento 1117 do *Brouillon*, é uma operação matemática – “geom[étrica]” (W III, p. 472) –, mas o campo a que ela se dirige não é o saber da razão pura, já que existem “cabeças” irracionais, legitimamente filosóficas: é à *imaginação*, àquilo que no fragmento se designa *Fantasie*, e que tem, no vocabulário romântico, um poder um pouco mais selvagem do que a *Einbildungskraft* kantiana.

É pelo mesmo motivo, aliás, que o próprio projeto do *Brouillon*, ainda que seja conhecido hoje em dia como a *enciclopédia* novalisiana, se refira constantemente à *Enzyklopädistik* como finalidade de seu trabalho, e nunca a uma *Enzyklopädie* (MÄHL, 1960, p. 239). Trata-se, no que se refere àquela primeira, certamente, de uma ciência – e de um tipo muito significativo, já que “tem por objeto o campo inteiro do saber humano” (SCHEFER, 1999, p. 5) –, mas seus princípios heurísticos permanecem sempre sujeitos a uma reconstrução. O caráter *composicional* da ordenação – relativamente recalcado na *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert, que se preocupava em estabelecer um critério hierárquico, e não podia, portanto, abrir mão, por exemplo, de um discurso *preliminar* – está, aqui, desonerado de todo compromisso anterior com uma *forma*. Transubstanciada pela demanda do imanentismo mágico, tal forma do saber enciclopédico se deixa revelar como *ofício*: fala-se, portanto, de uma “enciclopediação [Encyklopaedisirung]” da ciência (W III, p. 270, fr. 161), de uma “vontade enciclopeditada” como princípio da moral (*Idem*, p. 292, fr. 292), e, por fim, de um “cálculo de enciclopediação” [Encyklopaedisirungs-Calcul]” (W III, p. 290, fr. 282). Em cada um desses casos, Novalis se ocupa com a *poética da ordem*, que não só inverte obviamente a preocupação do classicismo com a *ordem poética*, mas, erguida ao âmbito do saber-do-saber, do livro-do-livro, instaura aí a possibilidade de uma deriva contínua. E, uma vez que não existem mais hierarquias epistêmicas entre o pensamento e as coisas, dissolve-se aquilo que, ao tratar do cálculo das probabilidades, D’Alembert via como um impedimento, ou seja, autoriza-se a entrada na enciclopédia – ou antes, na *enciclopédica* – de toda forma de *ordem física*. Não devemos nos furtar de falar do *destino das coisas*, de sua *lógica própria*, de sua *história*

futura, porque todo o saber está sempre imediatamente dado em um único gesto de instauração: poético, certamente, mas, também, ontológico e gnosiológico. Que não sejamos tímidos nem mesmo ao nos apropriarmos do tempo, uma vez que ele também, na performatividade do presente, é inteiramente construído. E isso não meramente no sentido com que Kant, no *Conflito das faculdades*, dizia, não sem ironia, que o profeta podia prever o futuro porque o “faz e o estabelece [macht und veranstaltet]” – assim, muitos clérigos previam a chegada do Anticristo propagando, eles mesmos, toda forma de irreligiosidade (Ak VII, p. 80). Em Novalis, esse fazer é da ordem da poiesis, e transfigura o real. Não é menos importante que sua poética, permitindo a própria apropriação do tempo, se manifeste através do paradigma do cálculo diferencial: “O presente é a diferencial da função do futuro e do passado” (W III, p. 475. Fr. 1132). Se o cálculo é aquilo que permite a Novalis articular a ideia de uma unidade a suas variantes, compor imanentemente as relações entre o local o global (cf. LANCEREAU, 1992, pp. 124-125), é porque ele consiste no imbricamento de três campos de variáveis : a *enciclopedística*, a “c[iência]logia [W[issenschafts]Kunde]” e a “doutrina da composição” (W III, p. 376, n. 616) – mais do que três campos do saber, três horizontes de ação que, *no limite*, tornam indistintos *o objeto e a reflexão acerca deles*.

Foi em Freiberg que Novalis alcançou uma tal compreensão complexa. Em 1797, ele havia se dirigido à *Bergakademie* dessa cidade com o objetivo de se formar como engenheiro de minas, segundo demanda de seu pai (cf. SCHUTZ, 2013, pp. 74-83). A influência de seu professor de geologia, Abraham Gottlob Werner, não pode aqui ser subestimada. Novalis havia lido com profundo interesse sua obra *Von den äusserlichen Kenzeichen der Föossilien [Dos sinais externos dos minerais fósseis]*, de 1774 – um livro cujo tema seria interpretado por seu aluno, tipicamente, através de sua referência à relação entre signos e coisas e a uma possível ordenação. Além do caráter sensível, e, ao mesmo tempo, anacrônico, de Werner, que parece ter inspirado alguns dos personagens montanheses em *Heinrich von Ofterdingen* (cf. SCHUTZ, 2013, p. 79), o modo como defendeu a relação entre a superfície e a profundidade dos corpos é algo que Novalis retém em suas notas de estudos da época (cf. W III, pp. 140-141). A ciência do reconhecimento dos fósseis – denominada *orictognose* – se converte, assim, em uma *teoria semiótica geral*, que também pode se erguer à categoria de sistema, com a peculiaridade de deixarem em aberto a diferença que deve nelas operar: “Tod[a] a orictognose aut[ônoma] e tod[a] a química mineral aut[ônoma] constituem um sistema em sua inteira heterogeneidade” (W III, p. 238, fr. 222). Ela tem, é claro, a enorme vantagem

de produzir um saber que reúne, no signo, não apenas o superficial e o essencial, mas faz ver, em um único instante, todo o passado. Werner, portanto, é responsável pelo interesse inicial de Novalis na ideia de uma leitura da língua da natureza e do tempo – algo que, podemos especular, contribui para a crítica ao fechamento solipsista fichteano. É bem verdade que essa semiótica da natureza é logo radicalizada, mas o que interessa nessa radicalização é justamente a possibilidade de se alcançar, nela, o problema mesmo do estatuto científico da ordem da natureza – e de sua coerência.

É em uma anotação feita durante a leitura do livro de Werner que se exprime tal alcance:

“Werner crê que a coerência se deixa notar somente através da visão e do tato [Gefühl]. Ela se deixa notar, também, através da audição – Mas ela é encontrada através de uma operação matemática do entendimento, por meio de um movimento corpóreo e uma operação da visão, do tato e da audição, ou seja, através da estimativa das forças [Kräfte schätzung] – Nós determinamos a força da coerência através da força de sua superação [Aufhebung] – a consequência e a modificaç[ão] de sua superação (por exemplo, nos fragmentos [de minerais fósseis] – que não se partem, com o menor toque, não em grandes, mas em pequenos pedaços). Uma determinação da coerência [Zusammenhangsbestimmung] se torna, agora, o fundamento das 5 determinações de coerência relativa, a do cálculo de coesão, da familiaridade – da adesão – da interpenetração – da pressão” (W III, p. 154).

Na continuação dessa nota, Novalis transcreve uma passagem do livro de Werner que, apesar de observar que ela está mal formulada, servirá de matriz de inteligibilidade para o princípio de sistematização que será desenvolvido não somente em seu *Brouillon*, mas, igualmente, em muitos autores e autoras românticas: “Coerência é a força com a qual uma matéria [Stoff] resiste, em geral, à sua separação” (*Idem*). A leitura de Werner possibilitou, portanto, a emergência de um conjunto de problemas relacionados à legibilidade e à sistematicidade do *saber*, não por acaso, entendido como *signo*. Ao completar o método de Werner com a *escuta*, ou seja, ao abrir o caminho da semiótica para a música, e, ao mesmo tempo, ao estender ao conceito de força e de resistência a previsibilidade científica da coerência, Novalis começava a formular não apenas o caráter estrutural de uma enciclopédia, mas seu *sentido*. Não há exagero algum, portanto, em se afirmar a centralidade da discussão com a orictogênese werneriana para a concepção de sua enciclopédica (cf.

MÄHL, 1960, p. 207) – ou ainda, para a *composição* da ideia romântica de sistema. É mesmo possível que a própria ideia do projeto tenha surgido por ocasião do curso de Werner, ministrado em 1798 sob o título *Enzyklopädie der Bergwerkskunde* [*Enciclopédia do conhecimento de minas*] (cf. CARDINAL, 1973, p. 119). As pedrinhas fossilizadas que Novalis encontrará em Freiberg são os antecedentes mais imediatos – já que o tempo pode, enfim, se contrair, e o passado é a grandeza infinitesimal mais próxima do presente – dos fragmentos da *Athenäum*.

Se Werner havia aberto, para a filosofia novalisiana, o caminho dos signos, foi com o francês Jean-François D'Aubuisson que o conhecimento da matemática se tornou uma referência realmente central. D'Aubuisson, apenas três anos mais velho que Novalis, possuía um duplo estatuto em Freiberg: era professor de matemática e aluno de geologia, o que o aproximava ainda mais de seu colega-pupilo (cf. LANCEREAU, 1992, p. 118). De todo modo, uma carta desse ao pai, em setembro de 1798, afirma: “Com ele aprendo verdadeiramente a matemática” (citado em LANCEREAU, 1992, p. 119). É verdade que antes desse encontro, em Leipzig, Novalis já havia tido contato com os estudos na área, enquanto tinha aulas com Hindenburg, com especial atenção ao problema da teoria combinatória (cf. *idem*, p. 121). Pelo que se pode reconstruir dos documentos redigidos durante seus estudos em Freiberg, podemos afirmar que sua leitura se dirigiu tanto aos tratados mais argumentativos, como os de D'Alembert, Condorcet etc., quanto aos manuais práticos de cálculo, como os de Bézout (cf. LANCEREAU, 2015, p. 205). Esse plano de estudos não é um mero detalhe: ele testemunha, ao contrário, que estava ao alcance de Novalis toda uma discussão sobre o avanço da matemática que configurou, em grande medida, a paisagem intelectual francesa dos enciclopedistas. Considerando, como procurei mostrar anteriormente, que as preocupações da matemática nesse cenário estavam intimamente ligadas a um projeto civilizatório, a problemas de ordem ampla como o da saúde pública, e, portanto, à própria emergência da forma-enciclopédia como dispositivo político, seria um equívoco ignorar a ligação, ainda que indireta, que o *Allgemeine Brouillon* mantinha com a *Encyclopédie*. É provável que Novalis não tenha se aprofundado nos escritos matemáticos de D'Alembert, mas ao integrar aos seus fragmentos uma transcrição do *Discours préliminaire*, é precisamente nesse ponto que ele toca:

“A aritmética é a arte de encontrar de uma maneira abreviada a expressão de uma relação única, que resulta da comparação de muitas outras. As

diferentes maneiras de comparar essas relações fornecem essas diferentes regras da aritmética. As fórmulas algébricas são cálculos aritméticos indicados. Quanto mais se diminui o número de princípios de uma Ciência, mas se lhes dá extensão e fecundidade. O espírito sistemático é o espírito de redução ou de simplificação” (W III, pp. 300-301, fr. 336).

Em uma página de anotações em que encontramos uma lista das obras e autores sugeridos, provavelmente, por D’Aubuisson, Novalis acrescenta o que ele intitula “Meine Bermerkungen [Minhas observações]” (W III, p. 167), que poderiam ser lidas como sua versão para o que D’Alembert perseguia como *metafísica do cálculo*. Em sua fundamentação romântica, a matemática aparece dividida entre duas questões: “1. Ela é possível? 2. Como ela é possível” (W III, p. 168) – um programa de investigação, portanto, que colocava em debate justamente aquilo que as Luzes assumiam como evidente. Caso essa fosse a única contribuição de Novalis, ela não seria muito diferente da tentativa dos empiristas, sobretudo Hume, ou mesmo do materialismo de Diderot, de conduzir as sínteses da álgebra e da geometria ao seu enraizamento na – um tanto irregular – experiência. O que a diferencia dessas abordagens, no entanto, é o passo seguinte: para Novalis, a apreensão da forma matematizada do mundo não pode prescindir de uma *criação* que a deve desestabilizar. “Para se alcançar isso de forma ordenada, é preciso, contudo, antes, ter tratado criticamente o conc[eito] dos cálculos individuais” (*Idem*, p. 169). Seria preciso, assim, buscar o lugar geral onde todas as operações seriam combinadas, mesmo aquelas aparentemente antitéticas, como somar e subtrair (cf. W III, pp. 168-169).

Não resta dúvida de que D’Aubuisson havia chamado a atenção de Novalis para a potência poética do cálculo diferencial e para seu poder configurador da ideia de sistema. Mas foi a arte combinatória que tornou possível – como num passe de mágica – explodir o sistema de coordenadas em fragmentos infinitesimais e propor infinitas formas de articulação entre eles (cf. LEMOS, 2019, p. 74). A *enciclopedística* é a ciência cuja forma é um cálculo diferencial vertiginoso: não o dos valores em transformação, mas o dos próprios eixos em transformação e contínua reconfiguração. Apesar de todas as divergências, Diderot e D’Alembert concordavam com o fato de que um número como 2^{100} era fisicamente impossível. O primeiro havia tomado esse princípio como parte da crítica às pretensões realistas da matemática; o segundo, o havia empregado como justificativa para a delimitação da matemática pura. Para Novalis, nenhum saber enciclopédico pode se estabelecer enquanto não destituir

a evidência do pressuposto fundamental. O que aprendemos com o *Brouillon* é que 2^{100} não é uma grandeza aborável pela matemática física ou aplicada – é, antes, um *número mágico*.

VI.

A ordem implicada na enciclopedística novalisiana já não se orienta mais segundo qualquer forma de *realismo* previamente estabelecido, como acontecia com os enciclopedistas franceses. Se esse fosse o caso, o ato de criação teria de ser mantido fora desse saber, algo que Novalis se recusa a fazer. Uma espécie de *irrealismo* – que nada mais seria do que um *realismo* fantástico – é o preço que ele se dispõe a pagar em nome de um saber realmente total: até o ponto em que essa totalidade deve incluir o *paradoxo*. O tecido conceitual que trama esses elementos radicalmente anti-intuitivos – imanentismo dos objetos, voluntarismo das operações do pensamento, ruptura com a hierarquia entre parte e todo, entre valor e sistema de valor – propõe um discurso sobre o saber que não depende, de partida, de nenhuma estabilidade hermenêutica. Como consequência, ao menos sob três aspectos, o *Brouillon* é a antítese da *Encyclopédie*. Em primeiro lugar, sua totalidade se deixa coincidir com sua parcialidade, de modo que o *sistema* tem de ser, em sua positividade mesma, um *fragmento*. É por esse motivo que, retomando as lições de Werner, Novalis pode afirmar que a *descrição*, a *Beschreibung*, de um objeto individual da ciência pode constituir legitimamente uma apresentação da descrição dos objetos em geral dessa mesma ciência (cf. BOMSKI, 2014, p. 80). Em segundo lugar, o procedimento que o orienta está muito distante da aplicação de um método definitivo, e, sob tal aspecto, ele se alinha ao elogio da *confusão* como prática filosófica enunciado no fragmento 54 do *Pólen*. No *Brouillon*, é a própria matemática que admite uma deriva: “Quem pode somar e não quer fazer nada além de somar de modo aleatório [aufs Gerathewohl] é igual àquele que pode pensar e, então, pensa de modo aleatório (por exemplo, eu). Ambos agem como se descobrissem as regras de seu procedimento – adquirissem habilidade para proceder segundo essas regras – e então realizassem inteiramente *belos* ou *úteis* exemplos de pensamento e soma. Toda C[iência] é um *exemplo* de pensamento int[eirol]” (W III, p. 406, fr. 718). Por fim, o registro onde ele se desdobra não pode ser o da *comunicabilidade científica* – ele está mais próximo, antes, do *estímulo artístico*. Com isso, voltamos, enfim, ao problema *musical*.

É no fragmento 547 do *Allgemeine Brouillon* que o estatuto da síntese complexa do saber romântico, o fio inabordável desse tecido instável, é apresentado – e que se manifesta, concomitantemente, como seu *credo* moral (cf. FABIAN, 2002, p. 77). Sua exemplaridade justifica que o citeamos integralmente:

“MATEM[ÁTICA] MUS[ICAL]. Não tem a música algo da análise combinatória, e vice-versa<?> Harmonias numéricas – acústica numérica – pertencem à a[nálise] comb[inatória]. Metros [Zähler] são vogais matemáticas – todos os números [Zahlen] são metros. A anál[ise] comb[inatória] leva ao fantasiar numérico [ZahlenFantasiren] e ensina a arte da composição dos números – o baixo contínuo matem[ático]. (Pitágoras, Leibniz) A língua é um instrumento musical de ideias. O poeta, o retórico e o filósofo tocam e compõem gramaticalmente. Uma fuga é completamente lógica ou científica – Ela também pode ser tratada poeticamente. O baixo contínuo contém a álgebra e a análise musicais. A anál[ise] combinat[ória] é a álgebra] e a an[álise] crítica – e a doutrina da composição musical está para o baixo contínuo como a anál[ise] combinat[ória] para a simples análise. Muitas questões matemáticas não se deixam simplesmente resolver de modo isolado, mas apenas em ligação com as outras através de uma operação combinatória – desde um ponto de vista mais elevado” (W III, p. 360).

A reflexão de Novalis acerca da implicação imanente entre *parte* e *todo* na *composição do saber antecipou, portanto, muitos dos aspectos não apenas da música wagneriana – devemos nos lembrar do interminável baixo contínuo da abertura de Rheingold? –*, mas mesmo da música contemporânea. Sua ênfase no ritmo como elemento constituidor de sentido não-subordinado nos lembra da pesquisa de Stravinsky, enquanto a ruptura com a referencialidade e a proliferação de estruturas de ordenação autossuficientes podem ser associadas, respectivamente, ao atonalismo e ao serialismo de Schönberg.

Abreviaturas (as referências completas se encontram na bibliografia a seguir):

Ak = KANT, I., *Kant's Gesammelte Schriften*.

E = DIDEROT, d. & D'ALEMBERT, J. le R. (ed.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*

Ensaio = D'ALEMBERT, J. le R., *Ensaio sobre os elementos de filosofia*.

EU = DIDEROT, d. & D'ALEMBERT, J. le R. (ed.), *Enciclopédia*.

KFSA = SCHLEGEL, F., *Kritische Ausgabe seiner Werke*.

OC = DIDEROT, *Oeuvres complètes*.

Oe = D'ALEMBERT, J. le R., *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires*.

Op = D'ALEMBERT, *Opuscules mathématiques*.

W = NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*.

Bibliografia

BLANCHOT, M., "L'expérience-limite" In: *Lentretien infini*, Paris: Gallimard, 1969.

BOMSKI, F., *Die Mathematik im Denken und Dichten von Novalis*, Berlin: de Gruyter, 2014.

CARDINAL, R., "Werner, Novalis and the signature of stones" In: SCHLUDERMANN, B. & FRICHOW, E. S. (ed.), *Deutung und Bedeutung. Studies in German and comparative literature presented to Karl-Werner Maurer*, Berlin: de Gruyter, 1973.

CHARTIER, R., "Écrit et cultures dans l'Europe moderne" In: *Annuaire du Collège de France*, vol. 115 (2014-2015), 2016.

CONDILLAC, É. B. de, *La langue des calculs* In: *Oeuvres philosophiques*, vol. II, Paris: PUF, 1948.

D'ALEMBERT, J. le R., *Ensaio sobre os elementos de filosofia*, tradução de Beatriz Sidou, Campinas: Ed. da Unicamp, 1994.

_____, *Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires*, 18 vol., Paris: Jean-François Bastien, 1805.

_____, *Opuscules mathématiques*, 8 volumes, Paris: Briasson/Jombert, 1761-1780.

DIDEROT, D., *Oeuvres complètes*, édition publiée par Herbert Dickmann et. al., 25 vol., Paris: Hermann, 1975-ss.

_____, *Supplément au Voyage de Bougainville* In.: *Oeuvres*, collection Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1946.

DIDEROT, d. & D'ALEMBERT, J. le R. (ed.), *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, 6 vol., São Paulo : ed. da Unesp, 2015-2017.

_____, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2021 Edition), Robert Morrissey and Glenn Roe (eds), <http://encyclopedia.uchicago.edu/>.

DUBOIS, C.-G., *O imaginário da Renascença*, tradução de Sérgio Bath, Brasília : Editora da UnB, 1995.

- DUMONT, A., “Metaphysik und Sophistik des Bildes im romantischen Deutschland. Platons *Sophistes* und das Problem des Verstehens bei Novalis” In: DUMONT, A. & SCHNELL, A. (Hg.), *Einbildungskraft und Reflexion. Neuere philosophische Untersuchungen zu Novalis*, Berlin: Lit Verlag, 2015.
- FABIAN, L., “Novalis’ Combinatorial Poetics” In: *Nordlit*, n. 11, 2002.
- FOUCAULT, M., *Larchéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969.
- _____, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966.
- FRANK, M., “Wie reaktionär war eigentlich die Frühromantik?” In: *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, n. 7, 1997.
- GILMONT J.-F., “Peut-on parler de contrefaçon au XVIe et au début du XVIIe siècle? La situation de Genève et d’ailleurs” In: *Bulletin du bibliophile*, n°1, 2006.
- GRAFTON, A., *Footnote. A Curious History*, Cambridge/ Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- HEGEL, G. W. F. von, *Vorlesungen über die Ästhetik*, 3 Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- JAEGER, W., *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.
- JOHNSON, Ch. D., “Encyclopedia and Encyclopedism” In: SGARBI, M. (ed.) *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, New York: Springer, 2017.
- KANT, I., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ss.
- KEIL, W., “Wilhelm Heinrich Wackenroder und die Sonatenform” In: *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, vol. 6, 1996.
- KREMER, D., *Romantik*, 3. Aufl., Stuttgart/ Weimar: J. B. Metzler, 2007.
- KRÜGER, H.-P., *Heroismus und Arbeit in der Entstehung der Hegelschen Philosophie (1793–1806)*, Berlin: de Gruyter, 2014.
- KURKZE, H., “Die Wende von der Frühromantik zur Spätromantik. Fragen und Thesen” In: *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, vol. 2, 1992.
- LANCERAU, D., “Friedrich von Hardenberg (Novalis) et Jean-François D’Aubuisson De LEMOS, F., “Novalis: filosofia e poética da medicina” In: *Kriterion*, n. 142, 2019.
- MÄHL, H.-J., “Einleitung” In: NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Bd 3: Das philosophische Werk II, herausgegeben von Richard Sanuel, Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- MINNIS, A. J., “Late-medieval discussions of Compilatio and the role of the Compiler” In: *Beiträge Zur Geschichte Der Deutschen Sprache Und Literatur*, Bd. 101/3, 1979.
- NOVALIS, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, 6 Bände, herausgegeben von Paul Kluckhohn und Richard Sanuel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.
- PATY, M., “D’Alembert et les probabilités” In: RASHED, R. (ed.), *Sciences à l’époque de*

la Révolution française. Recherches historiques, Paris: Blanchard, 1988.

_____. *D'Alembert ou a razão físico-matemática no século do Iluminismo*, tradução de Flávia Nascimento, São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

PINCHERELE, M., "Formation du style classique en Europe" In: *Histoire de la musique*, vol. 2, collection Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Gallimard, 1963.

ROSEN, C., *Sonata Forms*, revised edition, New York/ London: W. W. Norton, 1988.

SCHEFER, O., "Novalis et l'Encyclopédie romantique" In: *Po&sie*, n. 87, 1999.

SCHLEGEL, F., *Kritische Ausgabe seiner Werke*, 35 Bände. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, München/ Paderborn/ Wien: Ferdinand Schöningh, 1958-2018.

SCHULZ, G., *Novalis*, 17. Auflage, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 2013.

SORDET, Y., "La contrefaçon éditoriale: qualification juridique et raison économique" In: *Histoire et civilisation du livre*, vol. 13, 2017.

SZONDI, P., *Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

THÉODORIDÈS, J., "D'Alembert, le traitement de la rage et la Société royale de médecine" In: *Dix-huitième siècle*, n. 8, 1977.

Um imaginário da termodinâmica¹

Thermodynamics as Metaphor

Resumo

Trata-se de expor a hipótese segundo a qual a máquina a vapor e a termodinâmica fornecem, das Luzes ao Romantismo, uma metáfora e um modelo epistemológico. Esse modelo pode ser definido por um contraste entre dois polos, frio e quente, cujo antagonismo determina um movimento. Denis Diderot pensa o ser humano como um equilíbrio instável entre a recepção das impressões sensoriais, do exterior ao interior, e a tomada de decisão que determina a ação, do interior ao exterior. O ser sensível é caracterizado pela predominância do primeiro movimento, pelas ondas de calor; o ser de razão e de vontade, pela predominância do segundo movimento, pelo resfriamento que produz um trabalho. O grande comediante, segundo Diderot, é esse ser paradoxal que representa a sensibilidade sem dela sentir nenhum efeito. Sobre esse modelo, a sociedade e a natureza são trabalhadas por tensões que produzem um devir, que se constituem em história. Esse conflito pode se situar entre as raças, entre as nações, entre as classes. Assim se afirmam, na época, uma estética do sublime e uma lógica dialética.

Palavras-chave: Diderot, energia, termodinâmica, calor, frio, máquina a vapor.

¹ Conferência apresentada em 30 de julho de 2022, no ciclo de palestras do NUPEM (Núcleo de Pensamento Moderno da PUC-Rio), traduzida por Déborah Spatz, revisada por Clara Castro. O vídeo da conferência, com a tradução simultânea de Déborah Spatz, está disponível em: <<https://youtu.be/6ebXPqQfX0s>>. Acesso em: 02 ago. 2022.

* Sorbonne Université. Contato: michelg.delon@gmail.com

Recebido em: 26/08/2022 Aceito em: 02/01/2023

Abstract

Under consideration here is the hypothesis that the steam engine and thermodynamics in general provide a fecund metaphor and epistemological model from the Enlightenment on to the Romantics. This polarized model's antagonism, characterised by a contrast between hot and cold poles, inherently determines its movement. Denis Diderot, for one, sees the human being as an unstable equilibrium between the reception of sensory impressions (from outside in) and the decision-making that determines its actions (from inside out). While humans of feeling are characterized by the prevalence of the first movement, akin to billowing gusts of heat, humans of reason and of will are led by the second, chilled by the effect of sustained labour. According to Diderot, the great actor is a paradoxical being who can perform heated sentiments coolly, without feeling any of their residual effects. Following this model, society and nature are worked by tensions that generate a becoming and that are incorporated into history. This conflict can be situated between races, nations, or classes. Such is already manifested, in the late 18th century, the onset of an aesthetics of the sublime and of a dialectical logic.

Keywords: Diderot, energy, thermodynamics, hot, cold, steam engine.

Eu publiquei minha tese de doutorado em 1988, sob o título *A ideia de energia na virada das Luzes*², com duas datas que precisavam a cronologia desse ponto de viragem, 1770-1820, e que poderiam também caracterizar uma transição das Luzes para o Romantismo. A tradução desse livro para o alemão, sob o título *Eine Epoche im Umbruch. Die Idee der Energie in der französischen Spätaufklärung*, e a preparação de uma nova edição francesa, levaram-me a me reler e a propor, num novo prefácio, um desenvolvimento sobre a máquina a vapor (como metáfora e modelo) e sobre um imaginário da termodinâmica – pôde-se falar então de uma “termopoética”. A história técnica da máquina a vapor se estende do fim do século XVII, com a marmitta de Denis Papin, uma espécie de panela de pressão, que explorava o poder de expansão do vapor da

2 Delon, M. *L'idée d'énergie au tournant des Lumières: 1770-1820*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988. Nova edição no prelo: Paris: Classiques Garnier, 2023.

água; passa pelo início do século XVIII, com as bombas de exploração de mineração de James Watt, que melhora a potência e a regularidade da máquina; e chega à virada do século XVIII ao XIX, com Richard Trevithick, que concebe veículos a vapor com todos os recursos industriais.

A reflexão teórica se desenvolve paralelamente a tais progressos técnicos. Ela assume o nome de termodinâmica. Ela quantifica o calor, precisa o cálculo das temperaturas e se interroga sobre as trocas e as equivalências entre movimento, calor, eletricidade, magnetismo e até mesmo eletricidade animal e influxo nervoso. Sadi Carnot estabelece um dos princípios da termodinâmica em 1824 nas suas *Reflexões sobre o poder motor do fogo e sobre as máquinas próprias a desenvolver esta potência*³ (tradução livre). Minha hipótese é que essas reflexões e a multiplicação das máquinas oferecem um modelo para pensar tanto o ser humano e a sociedade quanto a natureza.

Esse imaginário pode ser definido por um contraste entre dois polos, frio e quente, cujo antagonismo determina um movimento. Por muito tempo, a única dualidade admitida no homem era o corpo e a alma. Enquanto isso, a história providencialista desenvolvia uma luta entre cristãos e infiéis. Diderot, o filósofo mais inventivo na definição de um materialismo não redutor, dedica seu último grande projeto a uma antropologia. Os humanos são determinados por seus organismos? Sem dúvida, mas esse organismo é construído em torno de um sistema nervoso em equilíbrio entre a recepção das impressões sensoriais e a análise destas, seguida por uma tomada de decisão. Bordeu, o médico do *Sonho de d'Alembert*, apresenta o diafragma como o órgão das emoções sob influência direta do exterior, e o encéfalo como o órgão que domina as emoções, superando-as e impondo uma vontade. O diafragma faz perder o *sangue frio*, enquanto o encéfalo julga *friamente*. A produtividade humana supõe essa tensão entre o calor do imediato e a frieza da mediação, entre a periferia e o centro⁴. Nas duas grandes obras que o Filósofo inicia em seguida, tratados rompidos pela descontinuidade, a *Refutação de Helvétius* e os *Elementos de fisiologia*, encontramos esse antagonismo. Os *Elementos de fisiologia*, cuja redação não foi finalizada, apresentam-se na forma de anotações: "O diafragma é a sede de todas as nossas penas e de todos os nossos prazeres. Sua ligação, sua simpatia com o cérebro. É a diferença do diafragma que faz

3 *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance.*

4 Diderot, D. Le rêve de d'Alembert. In: _____. *Œuvres complètes* / Diderot. Ed. de Jean Varloot, Michel Delon, Georges Dulac e Jean Mayer. Paris: Hermann, 1987, t. 17, p. 181.

as almas covardes e as almas fortes”⁵. O cérebro e o diafragma tornam-se “os dois grandes motores da máquina humana”. A fórmula parece mecânica, mas a dualidade é termodinâmica, ou dialética noutra léxico. A expressão se encontra no decorrer da conversa com Helvétius, que, em *Do homem*, insiste na identidade orgânica de todos os seres humanos. Diderot se opõe a ele quanto às diferenças e às variações dos organismos: “A cabeça faz os homens sábios; o diafragma, os homens compassivos e morais”⁶. Ao determinismo simplificador de Helvétius, que só leva em conta a educação e a influência social, Diderot prefere um determinismo complexo em dois níveis: a informação, no calor do momento, vinda do exterior, e o controle interior comparado a um resfriamento. Essa complexidade está no coração de um texto que se apresenta como paradoxal e que permanece difícil de apreender: o *Paradoxo sobre o comediante*. O que era, na origem, uma simples resenha de um tratado sobre a representação do ator, transformou-se num ensaio de antropologia em que a cena teatral torna-se uma situação exemplar para entender melhor o ser humano, tal como o cego ou o surdo das primeiras obras:

*O homem sensível fica por demais à mercê do seu diafragma para que seja grande rei, um grande político, grande magistrado, homem justo, profundo observador e, conseqüentemente, sublime imitador da natureza, a menos que possa esquecer-se e distrair-se de si mesmo, e com a ajuda de uma imaginação forte, saiba criar, e, de uma memória tenaz, manter a atenção fixada em fantasmas que lhe servem de modelos; mas então não é mais ele quem age, é o espírito de um outro que o domina*⁷.

O homem é um ser sensível, inteligente e ativo porque sensível. Mas “o homem sensível”, que é somente sensível ou que é sensível demais, mantém-se refém de suas sensações. Para alcançar um suplemento de humanidade, tornar-se um grande rei, um grande político, um grande juiz, etc., ele precisa se distanciar das impressões e impulsões externas. A frieza de espírito

5 Idem. *Éléments de physiologie*. In: _____. *Œuvres complètes / Diderot*. Ed. de Jean Varloot, Michel Delon, Georges Dulac e Jean Mayer. Paris: Hermann, 1987, t. 17, p. 392-393.

6 Idem. *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme*. In: _____. *Œuvres complètes / Diderot*. Ed. de Jean Th. de Booy, Roland Desné, Georges Dulac [et al.]. Paris: Hermann, 2004, t. 24, p. 392.

7 Idem. *Paradoxo sobre o comediante*. In: _____. *Diderot: Obras II (estética, poética e contos)*. Ed. e trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 69.

transforma então a experiência sensível numa potência para entender e agir. O comediante pode aparecer como o grande homem na arbitrariedade de uma força que, fora do teatro, aplica-se no conhecimento, na criação, na gestão, na transformação do real e que, no palco, escapa de qualquer fatalidade de um corpo individual.

Esse esquema é desviado pela geração seguinte em diversas situações. Beaumarchais, quando apresenta *A Mãe culpada*, concebe a criação literária como um “hermafroditismo moral”. Ele projeta as categorias de Diderot nos dois sexos: ele teria composto o seu drama “com a cabeça fria de um homem e o coração ardente de uma mulher”. *A Mãe culpada* testemunha o resfriamento do entusiasmo revolucionário, cujas derivas são encarnadas pelo personagem de Bégearss. “Irlandês, major de infantaria espanhola”, duplamente estrangeiro do Norte e do Sul, este “outro Tartufo” elogia a política, misturada ao enredo: “Tão profunda quanto o Etna, ela [a política] queima e estrondeia longamente antes de entrar em erupção, mas então nada lhe resiste”. O *Tartufo* de Molière se encerrava com a eliminação do perturbador e a ostentação do poder do rei. O *Outro Tartufo* se inscreve numa trilogia, que se torna o romance da família Almaviva: a loucura do *Casamento*, as perdições da juventude, as reivindicações plebeias e outras ondas de calor são ultrapassadas e devem tender à moderação e à fundação da família burguesa. A condenação de Bégearss pretende terminar a Revolução e colocar a nova sociedade em funcionamento. No mesmo período, para definir a libertinagem de sua heroína, Sade só precisa inverter os termos, o esquema se mantém termodinâmico. Juliette recusa o que Beaumarchais considera sensibilidade feminina. O ideal da cortesã filósofa é provocador: “um calor infinito no espírito e o coração no gelo”. Entregue a si mesmo, fechado em seu único desejo, o espírito imagina os piores caprichos e o coração não se deixa comover com o outro. Juliette conta como ela, às vezes, isola-se e se submete a uma cura de castidade para aperfeiçoar um cenário criminoso, numa tensão permanente entre o calor das paixões e o sangue frio da vontade. Falou-se, justamente, de um “paradoxo sobre o libertino”⁸, seguindo a imagem do paradoxo sobre o comediante. Poderíamos ainda citar a definição do modelo de patriota dada por Saint-Just. O revolucionário precisa associar, ao entusiasmo do engajamento militante, a reflexão abstrata e, à emoção humana, a lucidez fria da decisão. Ele tem “a frieza do espírito, o fogo de um coração ardente”. A expressão aparece no

8 Cerruti, G. Le paradoxe sur le comédien et le paradoxe sur le libertin. Diderot et Sade. *Revue des sciences humaines*, v.37, n.146, p. 235-251, abr.-jun. 1972.

*Relatório sobre as facções estrangeiras*⁹ (tradução livre), em 13 de março de 1794. A euforia da festa da Federação em 14 de julho de 1790, o consenso dos inícios da Revolução dão lugar ao governo revolucionário que reivindica a sua frieza e a sua vontade.

O determinismo mecanicista estabelecia uma relação de sentido único entre o mundo e o sujeito. Num determinismo complexo, o mundo e o sujeito são habitados por contradições, trabalhados por tensões que produzem um movimento. Esse conflito pode se situar entre as raças e as nações. Quando Montesquieu destaca a importância dos determinismos geográficos e climáticos, ele insiste na diferença entre os países do Norte, que dão funções aos cidadãos, e os países do Sul, onde predomina o poder central. O antagonismo não se contenta em somente estabelecer um mapa dos regimes políticos e fundar uma tipologia dos governos. Ele explica também os movimentos da população, das invasões, das miscigenações; ele abarca a instauração dos sistemas políticos, ele provoca uma dinâmica histórica¹⁰. Essas trocas são estudadas pela filosofia política, mas elas também alimentam o imaginário romanesco. Clarens, na beira do Lago Léman, representa uma Helvécia mediterrânea onde se encontram Wolmar, a inteligência fria proveniente de um Norte distante à beira do mar Báltico, e Milorde Edouard que, ao voltar da Itália, traz o eco das paixões violentas e uma música encantadora. A bipolaridade do Norte e do Sul anima, da mesma forma, a *Valérie* de Juliane de Krüdener ou a *Corinne* de Germaine de Staël. Corinne fracassa em aliar a Escócia paterna à Itália materna, o protestantismo ao catolicismo; ela pode apenas sugerir um renascimento político da Itália e a emergência de uma Europa plural nas antipodas do continente centralizado por Napoleão.

A máquina a vapor é o resumo de um mundo que aceita extrair sua potência de suas contradições. O que se chamou recentemente de “período sem nome”¹¹, durante muito tempo dividido entre as Luzes e o Romantismo, é um cruzamento em que a história se acelera e em que a filosofia busca pensar esse movimento. Diderot falava de *paradoxo* e mostrava, no comediante que se abstrai de si mesmo, a própria energia do ser humano em construção. Dois dos conceitos mais eficazes da modernidade se constituem no próprio cerne

9 *Rapport sur les factions de l'étranger*.

10 Ver Spavin, R. *Les Climats du pouvoir: rhétorique et politique chez Bodin, Montesquieu et Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 2018.

11 Bercegol, F.; Genand, S.; Lotterie, F. (org.). *Une période sans nom: les années 1780-1820 et la fabrique de l'histoire littéraire*. Paris: Classiques Garnier, 2016.

desse paradoxo. A respiração do mundo e do indivíduo, as trocas que se operam entre eles inspiram, à filosofia, uma redefinição desses dois conceitos provenientes da tradição. Edmund Burke transforma a categoria poética de Longino e de Boileau num sublime caracterizado por um horror delicioso. A *origem de nossas ideias do sublime e do belo* se espalha na Europa durante a segunda metade do século XVIII: a obra é traduzida duas vezes em francês, em 1765 e 1803. Ela impõe seus oxímoros em toda a literatura, associando o terror da primeira impressão ao domínio de um segundo momento, o horror sensível à elevação razoada. A potência da emoção se transforma em criação artística ou em prazer estético graças à superação e ao resfriamento da emoção. A outra categoria da mesma época é, obviamente, a dialética, arte do diálogo antigo e teoria do raciocínio, que se torna a própria marcha do espírito. O pensamento em movimento integra a contradição e faz, da *disputatio* [a disputa] dos colégios, um trabalho interior, um caminho intelectual, uma construção teórica e, finalmente, um passo da História. Pouco disposto a ilustrar suas palavras com exemplos literários, Hegel se reconhece no *Sobrinho de Rameau*, tal como foi adaptado por Goethe. A confrontação do Eu e do Ele, da fala razoada e da pantomima descontrolada, esboça a invenção de um outro modo de fazer filosofia e política. Uma energia está agindo, descontrolada como a gargalhada final no texto literário, canalizada na perspectiva de uma Filosofia do Espírito.

Assim como os vulcões e os terremotos não são mais aberrações exteriores à lógica da natureza, como as revoltas e as revoluções não são mais parênteses da pura irracionalidade na história dos homens, o paradoxo diderotiano torna-se a explicação do ser humano¹², desdobrando-se segundo os oxímoros do sublime ou segundo as inversões da dialética. Sem tentar redefinir aqui as Luzes e o Romantismo, que se articulam naquele cruzamento dos anos 1800, bastará terminar com duas palavras, cujo sentido se inverte nas aventuras da energia. Duas palavras que definem nossa relação com o tempo e o espaço. As revoluções cíclicas pertenciam ao mundo fechado da repetição, elas dão luz a uma Revolução linear que, doravante, recusa qualquer retorno e abre a perspectiva de uma história a ser escrita. O *horizonte*, que marcava o fim da paisagem e fechava um espaço envolvido em torno do sujeito, designa agora

12 Paul Vernière, editor de Diderot e especialista do Espinosa das Luzes, bem antes de Jonathan Israël, apontou essa transformação do paradoxo num artigo: *Du Paradoxe sur le comédien au paradoxe de l'homme*. In: *Approches des Lumières: mélanges offerts à Jean Fabre*. Paris: Klincksieck, 1974, republicado em *Lumières ou clair-obscur?: trente essais sur Diderot et quelques autres*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

um além e uma abertura ao infinito¹³. Ele leva consigo o sonhador ou o andarilho num chamado em direção a tudo aquilo que o ultrapassa. A energia é o motor desta mutação dupla, de um tempo e de um mundo fechado num espaço e numa história incertos.

Referências bibliográficas

- BERCEGOL, F.; GENAND, S.; LOTTERIE, F. (org.). *Une période sans nom: les années 1780-1820 et la fabrique de l'histoire littéraire*. Paris: Classiques Garnier, 2016.
- CERRUTI, G. Le paradoxe sur le comédien et le paradoxe sur le libertin. Diderot et Sade. *Revue des sciences humaines*, v.37, n.146, p. 235-251, abr.-jun. 1972.
- COLLOT, M. *L'Horizon fabuleux*. Paris: José Corti, 1988.
- DELON, M. *L'idée d'énergie au tournant des Lumières: 1770-1820*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- _____. *L'idée d'énergie au tournant des Lumières: 1770-1820*. Paris: Classiques Garnier, 2023 (no prelo).
- _____. *Eine Epoche im Umbruch. Die Idee der Energie in der französischen Spätaufklärung (1770–1820)*. Aus dem Französischen von Heinz Thoma, Leiden: Brill, col. "Laboratorium Aufklärung", 2022.
- DIDEROT, D. Éléments de physiologie. In: _____. *Œuvres complètes / Diderot*. Ed. de Jean Varloot, Michel Delon, Georges Dulac e Jean Mayer. Paris: Hermann, 1987, t. 17.
- _____. Le rêve de d'Alembert. In: _____. *Œuvres complètes / Diderot*. Ed. de Jean Varloot, Michel Delon, Georges Dulac e Jean Mayer. Paris: Hermann, 1987, t. 17.
- _____. Paradoxo sobre o comediante. In: _____. *Diderot: Obras II (estética, poética e contos)*. Ed. e trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé *L'homme*. In: _____. *Œuvres complètes / Diderot*. Ed. de Jean Th. de Booy, Roland Desné, Georges Dulac [et al.]. Paris: Hermann, 2004, t. 24.
- SPAVIN, R. *Les Climats du pouvoir: rhétorique et politique chez Bodin, Montesquieu et Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 2018.
- VERNIÈRE, P. Du *Paradoxe sur le comédien* au paradoxe de l'homme. In: *Approches des Lumières: mélanges offerts à Jean Fabre*. Paris: Klincksieck, 1974.
- _____. *Lumières ou clair-obscur?: trente essais sur Diderot et quelques autres*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.

13 Ver o primeiro capítulo do livro de Collot, M. *L'Horizon fabuleux*. Paris: José Corti, 1988, publicado no mesmo ano que *L'idée d'énergie*.

A sensibilidade do diafragma em Diderot: um paradoxo do paradoxo

The diaphragm sensibility in Diderot: a paradox of the paradox

Resumo

A referência ao órgão do diafragma sinaliza uma acepção específica da sensibilidade, que coexiste com outras acepções em alguns dos escritos mais importantes da obra tardia de Diderot: *Sonho de d'Alembert* (1769), *Elementos de fisiologia* (≈1782), *Refutação de Helvétius* (1783) e, sobretudo, *Paradoxo sobre o comediante* (1773). Trata-se de uma acepção de difícil interpretação, porque ela se desdobra em duas: o diafragma e o cérebro como dois motores sensíveis do corpo humano. O objetivo deste artigo é apresentar o problema da sensibilidade do diafragma em Diderot, considerando esse duo, para, em seguida, contextualizar a teoria nos escritos de naturalistas e médicos da época (Buffon, La Caze e Bordeu) e, por fim, propor uma interpretação com base nestes.

Palavras-chave: Diderot; diafragma; cérebro; Buffon; La Caze; Bordeu.

* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Contato: clara.castro@alumni.usp.br

Recebido em: 30/01/2023 Aceito em: 10/03/2023

Abstract

The reference to the diaphragm organ indicates a specific kind of sensibility. This meaning coexists with others in some of the most important writings of Diderot's late work: Rêve de d'Alembert (1769), Éléments de physiologie (≈1782), Réfutation d'Helvétius (1783) and, above all, Paradoxe sur le comédiant (1773). This meaning is difficult to interpret because it unfolds in two: the diaphragm and the brain as two sensitive motors of the human body. The objective of this article is to present the problem of the diaphragm sensibility in Diderot, considering this twofold sense, to then contextualize the theory in the writings of naturalists and physicians of the time (Buffon, La Caze and Bordeu). Furthermore, we propose an interpretation consistent with this context.

Keywords: Diderot; diaphragm; brain; Buffon; La Caze; Bordeu.

1. O problema da sensibilidade do diafragma

Quando se fala em sensibilidade e Diderot, costuma-se pensar na hipótese da sensibilidade universal da matéria, enunciada no início da “Continuação de uma conversa entre o Sr. d'Alembert e o Sr. Diderot” – título do primeiro diálogo da trilogia conhecida como *O Sonho de d'Alembert* (1769). O diafragma só aparece, contudo, ao fim do segundo diálogo, que dá nome ao tríptico e põe em cena os personagens, calcados em pessoas reais, da Srta. Julie de Lespinasse e do doutor Bordeu (doravante Julie e doutor). Trata-se da passagem na qual o último divaga sobre como se fazem os gênios, estabelecendo uma oposição entre estes e os demais seres sensíveis. Para fazer coisas grandiosas, é preciso controlar a própria sensibilidade, pois, segundo o doutor, “um ser entregue ao poder do diafragma” se mostra “incapaz de sangue frio, razão, juízo ou justiça”. Logo, não tem “nenhum recurso”, deixando-se levar por um “tumulto interior”¹. Como o trabalho genial pressupõe uma ação tranquila e

1 Diderot, D. Le Rêve de d'Alembert. In: _____. *Œuvres philosophiques*. Edição de Michel Delon e Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 2010, p. 394. Para a tradução do *Sonho* e dos *Elementos*, utilizamos a de Maria das Graças de Souza e Pedro Paulo Pimenta (doravante trad. MGS e PPP), no prelo pela editora UNESP, 2023, p. 56. Pode haver discrepância entre a versão no prelo e a publicada quanto à paginação.

fria, nada se faz de grande sem o domínio da sensibilidade². Mas Julie, identificando-se com o ser sensível, suspeita dessa exaltação do gênio frio. Seu argumento, embora não convença o doutor, deve chamar a atenção do leitor: a sensibilidade do diafragma é a condição do prazer intenso; sem ela, não se goza nem do sublime nem do patético³.

Esse trecho do *Sonho* será reencenado e desenvolvido ao longo de todo o *Paradoxo sobre o comediante*⁴ (1773). Originalmente uma simples resenha sobre um tratado da arte da representação, a obra se transforma numa discussão que exemplifica, no trabalho do ator, o funcionamento de dois centros da sensibilidade: o diafragma e o cérebro. A posição do doutor é, de certo modo, retomada pelo primeiro interlocutor; a de Julie, pelo segundo (doravante A e B). Para A, o cérebro faz os bons atores; o diafragma, ainda que faça excelentes espectadores, produz somente atores medíocres. Esse interlocutor parece, no entanto, pressupor o argumento de Julie ao se reconhecer como ela, um ser sensível. Se entendemos, porém, algumas de suas falas ao pé da letra, a teoria parece perder suas nuances, configurando um conceito unívoco: “A sensibilidade, conforme a única aceção concedida até agora ao termo, é, parece-me, esta disposição companheira da fraqueza dos órgãos, consequência da mobilidade do diafragma”⁵. Uma definição tão categórica pode surpreender quem conhece os verbetes relacionados ao tema da *Enciclopédia*. Basta passar os olhos por “Sensibilidade, sentimento”, “Insensibilidade”, “Sensações”, “Sentidos externos” e “Sentidos internos”, nas suas diversas rubricas (fisiologia, medicina, filosofia moral e metafísica), para perder a conta das aceções de sensibilidade que o dicionário oferece.

Face ao impasse entre o dicionário enciclopédico e o diálogo filosófico, vale buscar a raiz do problema noutra lugar. Ao que tudo indica, Diderot

2 Ver Diderot, D. *Le Rêve de d’Alembert*, op. cit., p. 394-395.

3 Ver *ibidem*, p. 395 e trad. MGS e PPP, p. 57: “Srta. de Lespinasse — Mas não é essa a condição para usufruir da música sublime ou de uma cena emocionante?”.

4 Embora todo o *Paradoxo* aborde o tema, há uma passagem específica muito similar à passagem referida do *Sonho*. Ver Diderot, D. *Le Rêve de d’Alembert*, op. cit., p. 394-395 e Diderot, D. *Paradoxe sur le comédiant*. In: _____. *Œuvres complètes*: Tome IV, Esthétique-théâtre. Edição de Laurent Versini. Paris: R. Laffont, 1996, p. 1382-1383.

5 *Ibidem*, p. 1403. Para a tradução do *Paradoxo*, utilizamos a de J. Guinsburg (doravante trad. JG): Diderot, D. *Paradoxo sobre o comediante*. In: _____. *Obras II* (estética, poética e contos). São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 57.

partiu da constatação de algum fato material, de algo que poderia ser encontrado junto à experiência. Um esclarecimento preliminar sobre essa questão estaria, conseqüentemente, nas suas notas de leitura dos escritos médicos de sua época. Como explica Motoichi Terada, em sua introdução aos *Elementos de fisiologia* (≈1782), o diafragma é situado em posição relativa ao cérebro. Ambos são centros da sensibilidade, mas o primeiro responde pela capacidade de compadecer; o segundo, pela capacidade cognitiva. Daí a existência, no corpo humano, de dois motores (um “intelectual”, outro “compassivo”) em simpatia, ou seja, em interação constante mediante o sistema nervoso⁶. O próprio Diderot, nessa obra, define prazer e dor como “dois movimentos diferentes do diafragma”⁷. O cérebro faz os homens “sábios”, mas é o diafragma que os torna “compassivos e morais”⁸. Na *Refutação d’Helvétius* (1783), Diderot, imaginando “as respostas de Helvétius às suas críticas”⁹, censura o autor do escrito *Do Homem* por não ter se pronunciado a respeito do diafragma e do cérebro: “Como o senhor, que não entende nada desses dois grandes motores da máquina, um que constitui os homens espirituais ou estúpidos [o cérebro], outro que os separa em duas classes, a das almas ternas e a dos corações endurecidos [o diafragma], escreve um tratado do homem?”¹⁰.

Portanto, apesar da fala de A, a sensibilidade não consiste, como explica Terada, num “princípio homogêneo à parte”, mas é concebida como algo “inter-relacional”, que associa “elementos heterogêneos do corpo”¹¹. A afirmação aparentemente monolítica do primeiro interlocutor exige, assim, uma

6 Ver Terada, M. Introduction. In: Diderot, D. *Éléments de physiologie*. Edição de Motoichi Terada. Paris: Éditions Matériologiques, 2019, p. 90. Ver Diderot, D. *Éléments de physiologie*. Edição de Motoichi Terada. Paris: Éditions Matériologiques, 2019, p. 212 e a nota 135 de Terada. Sobre a simpatia, ver Rey, R. *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation, 2000, p. 170. Rey define as simpatias como “fatos objetivos que estabelecem conexões entre, por exemplo, os órgãos da geração e os da voz e das orelhas: a cabeça e o fígado, o estômago e a maior parte das outras ‘regiões’ do corpo: deve ser possível encontrar um traçado materializável entre esses diferentes lugares, seja por intermédio das ramificações nervosas, seja por interpenetrações do tecido celular”.

7 Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 140; trad. MGS e PPP, p. 85.

8 Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 212; trad. MGS e PPP, p. 125.

9 Negroni, B. Notice [Réfutation d’Helvétius]. In: Diderot, D. *Œuvres philosophiques*. Edição de Michel Delon e Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 2010, p. 1261. Ver também p. 1267.

10 Diderot, D. Réfutation d’Helvétius. In: _____. *Œuvres philosophiques*. Edição de Michel Delon e Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 2010, p. 516, tradução nossa.

11 Terada, M. Introduction, op. cit., p. 87.

contextualização. Sabe-se que o *Paradoxo*, seguindo o sentido etimológico do termo, pretende se opor a uma opinião comum na época: a de que a bela atuação se deve ao sentimento, realmente experimentado pelo ator em cena, e não propriamente representado. Para o vulgo, o sentir do ator não se diferencia então daquele do espectador, já que ambos sentiriam intensamente, e tal sensação definiria a beleza do espetáculo. Existe, nesse lugar-comum, uma confusão entre dois momentos do processo indutivo que A parece querer separar e especificar. B confunde o prazer da plateia, que define o belo, com o trabalho do ator. Este deveria, ao contrário, assemelhar-se ao trabalho do crítico de arte. Por certo, quando o crítico entra pela primeira vez nas exposições dos salões bienais do Louvre, ele se vê imediatamente tomado por sentimentos de prazer e de dor. A apreciação crítica, porém, não será redigida ali, no calor do momento, mas sim posteriormente, a partir de uma reflexão mais fria e tranquila¹². O crítico não deixou de ser suscetível a sensações intensas. Tais impressões, no entanto, são apenas o pontapé inicial de sua análise da obra de arte. Não por acaso, A, que enuncia a maior parte da reflexão estética do *Paradoxo*, considera-se, como dissemos, um ser sensível.

Diafragma e cérebro interagem, assim, na produção de inferências indutivas. Isso leva à interpretação comum do *Paradoxo*: não basta intensificar a sensação, é preciso extrapolá-la com a reflexão. A curto prazo, sente-se sem pensar: desenvolve-se a sensibilidade do diafragma em detrimento da do cérebro. A longo prazo, pensa-se sem sentir: desenvolve-se a sensibilidade do cérebro em detrimento da do diafragma. Mas é possível sentir sem pensar ou pensar sem sentir? Daí o paradoxo do paradoxo, sempre no sentido etimológico do termo. Numa primeira leitura do problema da sensibilidade, aquela defendida por B e comum à época, supõe-se que o melhor é só sentir. Numa segunda leitura, aquela elaborada por A, decide-se que o melhor é só pensar, logo, ser insensível. Numa terceira leitura, a proposta neste artigo, os dois centros da sensibilidade são conspirantes, para usar um termo dos *Elementos*, e jamais funcionam independentemente, embora um possa predominar sobre o outro dependendo das circunstâncias.

Para mostrar a ação e reação permanente entre diafragma e cérebro e como essas prevalências ocorrem, estudaremos algumas teorias fisiológicas e epistemológicas da segunda metade do século XVIII. Nossos pontos de referência são três: o livro de La Caze *Sobre o físico e o moral no homem* (1755), os tratados

12 Sobre a dualidade termodinâmica entre cérebro e diafragma em Diderot, ver Delon, M. Um imaginário da termodinâmica, trad. Déborah Spatz, *O que nos faz pensar*, v.30, n.50, 2022, p. 164-171.

de Bordeu *Sobre a posição das glândulas* (1751) e *Sobre a história da medicina* (1768), e os discursos de Buffon sobre “A natureza dos animais” (1753) e “Os animais predadores” (1758)¹³. Começaremos por este último, uma vez que se trata do texto em que a sensibilidade do diafragma está melhor explicitada. Terminaremos com os *Elementos* de Diderot, comparados com alguns trechos do *Sonho*, textos que fornecerão as pistas finais para nossa interpretação.

2. Buffon: o diafragma sensível e o cérebro inerte

“Os animais predadores” é o título do primeiro capítulo, do sétimo tomo, da *História natural* de Buffon. Ele se insere na “História geral dos animais” e, mais precisamente, na quarta parte da “História natural dos quadrúpedes”. O texto começa com a defesa da necessidade, no sistema geral dos seres, da morte violenta e com o reconhecimento do ser humano como o mais prejudicial dos predadores – aquele que esgotaria toda a natureza, se esta não fosse, aos olhos de Buffon, inesgotável¹⁴. Esse preâmbulo, frequentemente reproduzido pelos libertinos de Sade a fim de justificar o assassinato, transforma-se, paradoxalmente, num discurso sobre a sensibilidade moral, analisada de um ponto de vista fisiológico. É verdade que Buffon dá coesão à transição, constatando a insensibilidade dos seres que sacrificam, impassivelmente, seus semelhantes. Mas, a esse prenúncio de discurso “libertino”, segue-se uma segunda constatação: tanto os homens quanto os animais possuem um sentimento de piedade, que é uma afecção natural e não uma paixão da alma¹⁵.

Isso posto, Buffon se concentra no exame do sentimento “como uma faculdade natural”¹⁶, cujos graus se diferenciam proporcionalmente à organiza-

13 Essa escolha segue as seguintes indicações: Negroni, B. Notes [Le rêve de d'Alembert]. In: Diderot, D. *Œuvres philosophiques*. Edição de Michel Delon e Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 2010, p. 1248 (nota 102 da p. 394); Roger, J. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle: La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, 2ª ed. Paris: A. Michel, 1993, p. 629-630; Hobson, M. Sensibilité et spectacle: le contexte médical du “Paradoxe sur le comédien” de Diderot. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v.82, n.2, ab.-jun. 1977, p. 148-9.

14 Ver Buffon, G.-L. L. Les animaux carnassiers. In: _____. *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roy*. Paris: Impr. Royale, 1758, t. 7, p. 3-4.

15 Ver *ibidem*, p. 7.

16 *Ibidem*, p. 9. Utilizamos a tradução da *História natural* de Isabel Coelho Fragelli, Ana Carolina Soliva Soria e Pedro Paulo Pimenta, publicada em 2021 pela editora UNESP (doravante trad. ICF, ACSS e PPP), p. 669.

ção de cada ser. Quanto mais simples for a organização, mais dispersa pelo corpo será a sensibilidade, menos sensível será o ser. Ao contrário, quanto mais complexa a organização, mais centralizada a sensibilidade, mais sensível o ser. Os seres mais sensíveis (animais humanos e outros animais semelhantes ao homem) são aqueles que possuem um “centro principal e único, ao qual possam chegar as diferentes vibrações”¹⁷. Por oposição, os seres menos sensíveis (como o pólipo) possuem vários centros de sensibilidade e se mostram menos como um “todo único”¹⁸. O diafragma parece ser, justamente, esse “centro do sentimento”¹⁹. Buffon fornece várias definições do órgão. Trata-se, primeiramente, de uma “parte nervosa”, sobre a qual “incidem as impressões da dor e do prazer”²⁰; depois, de um “ponto de apoio”, no qual “se exercem todos os movimentos do sistema sensível”²¹; por fim, de uma “membrana [...] dotada de extrema sensibilidade”²².

Roselyne Rey, ao falar de um contexto médico mais amplo, usa a imagem da teia de aranha para ilustrar a relação de simpatia entre o diafragma (a aranha) e os outros órgãos mediante os nervos (a teia)²³. Quando se pensa num ponto de apoio para as relações entre as partes do corpo, o diafragma ganha destaque por marcar o momento de início da interação das forças próprias a cada órgão. A primeira inspiração do bebê incita um primeiro abalo no diafragma, que, por seu turno, integra todos os outros órgãos ao conjunto de movimentos de ação e reação, funcionando como uma sorte de pêndulo compensador²⁴, ou, noutras palavras, como “um lugar geográfico capaz de ‘focalizar’ o conjunto das interações de forças”²⁵. É como se a vida começasse no corpo da aranha que a transmite, em seguida, à teia e esta, aos outros órgãos.

17 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, op. cit., p. 9; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 669.

18 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 10, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 669.

19 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 10, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 670.

20 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 10, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 670.

21 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 10, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 670.

22 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 11, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 670.

23 Ver Rey, R. *Naissance et développement du vitalisme*, op. cit., p. 163.

24 Ver *ibidem*, p. 164.

25 *Ibidem*, p. 168, tradução nossa.

Contudo, no contexto médico, o cérebro serve de contrapeso ao diafragma: este entendido como ponto de ação; aquele, de reação²⁶.

Buffon se opõe a essa função do cérebro. Para ele, engana-se quem pensa que o cérebro, por ser comumente tido como “sede das sensações”, também seja, por conta disso, o “centro do sentimento”²⁷. Um exemplo justifica a afirmação do naturalista: pode-se ferir o cérebro e extrair dele uma parte sem que o animal deixe de viver, mover-se ou sentir²⁸. Daí a necessidade de distinguir a sensação do sentimento. Para Buffon, a sensação é insensível, pois ela consiste numa simples “vibração do sentido”²⁹, que não afeta o animal e à qual ele é indiferente. Para que a sensação sinta, ela deve se tornar “agradável ou desagradável pela propagação dessa vibração pelo sistema sensível como um todo”³⁰. Esse *tornar-se agradável ou desagradável* constitui, pois, a “essência do sentimento”³¹.

Ainda que responsável pela propagação das sensações no corpo animal, o cérebro não possui “nenhum indício de sentimento”³², logo, não responde pela dor e pelo prazer. Tais sentimentos dependem de um centro ou ponto de apoio (o diafragma), sobre o qual forças opostas se exercem³³. Tudo o que possui caráter agradável ou desagradável, como “as afeições íntimas, as emoções vivas, as eclosões de prazer, as comoções, as dores, as náuseas, a tontura, todas as impressões fortes das sensações”³⁴, tem de passar pelo diafragma. Independentemente do modo de funcionamento do sistema nervoso, por vibração de nervos elásticos ou por fluxo de fluido neural, Buffon se mostra convencido de que o sentimento se propaga por todo corpo mediante o centro sensível do diafragma³⁵. A substância do cérebro, que envolve todas as partes tidas erroneamente como sedes das sensações, tais como a glândula

26 Ver *ibidem*, p. 165.

27 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 11, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 670.

28 Ver Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 11, op. cit.

29 *Idem*; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 670.

30 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 11, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 670.

31 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 11, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 670.

32 Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 12, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 671.

33 Ver Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, p. 12, op. cit..

34 *Idem*; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 671.

35 Ver Buffon, G.-L. L. *Les animaux carnassiers*, , op. cit., p. 13.

pineal e o corpo caloso³⁶, não pode ser esse centro, porque é “mole”, “inativa” e “insensível”³⁷. O argumento mais forte do naturalista para comprovar tal insensibilidade é que, para ele, os nervos “não penetram a substância do cérebro: eles chegam apenas até a sua superfície”³⁸. A imagem que Buffon desenha não poderia ser mais desfavorável para os defensores das capacidades cerebrais. Assim como a terra nutre as plantas, o cérebro alimenta os nervos. Daí a ideia de que o cérebro é tão insensível quanto a terra³⁹, formando apenas um “órgão de secreção e de nutrição” para os nervos. Não se trata, de modo algum, da “sede das sensações” e tampouco do “princípio do sentimento”⁴⁰.

Uma das razões para que Buffon atribua ao cérebro uma posição tão passiva poderia ser a associação que ele faz, no quarto tomo da *História natural* (1753), das capacidades cognitivas a um princípio espiritual. O “Discurso sobre a natureza dos animais”, que abre essa primeira parte da *História natural* dedicada aos quadrúpedes, propõe uma teoria da percepção e do conhecimento. Embora o naturalista não trate do diafragma e tenha mudado de posição em relação a algumas noções posteriormente, a diferença que ele estabelece, nesse texto, entre as operações sensitivas e cognitivas podem nos ajudar a entender as diferenças que Diderot estabelecerá entre a sensibilidade do cérebro e a do diafragma. Uma longa seção do discurso trata do *Homo duplex*. Pouco importa aqui que a cisão proposta no ser humano, por Buffon, seja entre um princípio material (o sentido interno) e outro espiritual (a alma). O que nos interessa são as funções que cada um exerce.

O sentido interno, princípio material presente nos animais, responde por todas as capacidades senso-motoras: reação às impressões dos objetos externos, prazer e dor, necessidades, paixões, movimentos do corpo, reminiscência das sensações e sonhos⁴¹. Os sentidos externos (os cinco canais sensitivos), descritos como passivos, apenas recebem e transmitem os abalos instantâneos dos objetos externos. É, pois, o sentido interno que os conserva e os

36 Ver *ibidem*, p. 15.

37 *Ibidem*, p. 14; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 672.

38 Buffon, G.-L. L. Les animaux carnassiers, p. 16, op. cit.; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 673.

39 Ver Buffon, G.-L. L. Les animaux carnassiers, op. cit., p. 16.

40 *Ibidem*, p. 17; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 674.

41 Ver Buffon, G.-L. L. Discours sur la nature des animaux. In: _____. *Histoire naturelle, générale et particulière*, avec la description du Cabinet du roy. Paris: Impr. Royale, 1753, t. 4, p. 60, p. 63, p. 71 e p. 77.

reaviva, já que essencialmente ativo⁴². A alma, presente apenas nos animais humanos, ocupa-se de todas as atividades cognitivas, sendo um princípio do conhecimento. Ela concede ao homem entendimento, espírito e memória, mas se manifesta tarde e se desenvolve apenas pela educação, permitindo, assim, o desenvolvimento da ciência. Graças a ela, o ser humano desfruta de momentos de calma e de serenidade, da sabedoria e das alegrias do espírito e do domínio de si mesmo. Em suma, do poder de refletir⁴³.

Parece revoltante que Buffon recuse aos animais não humanos a capacidade da reflexão e mesmo a da representação das sensações em ideias. No entanto, uma análise mais detalhada das funções dos dois princípios mostra a fragilidade desse poder de reflexão unicamente humano. O sentido interno exerce seu domínio na infância, no início da juventude e continua a dominar se a educação não age. Por certo, a alma subjuga o princípio material em alguns momentos, mas este distrai aquela constantemente: é por conta do sentido interno que o animal humano age frequentemente contra sua própria vontade e pensamento⁴⁴. Não apenas capaz de subverter a razão, o princípio material também pode fazê-la agir a serviço de si próprio: “não pensamos e não agimos senão para aprovar e satisfazer sua paixão [a do princípio material]”⁴⁵. Ainda, esse domínio frágil da alma, se estabilizado, pode facilmente tornar-se tédio, indiferença ou pior, insensibilidade moral: o “coração endurecido”⁴⁶ de um libertino sadiano, por exemplo. No fim, esse *homo duplex* acaba se mostrando um animal como tantos outros que, após uma certa idade e por alguns momentos, consegue extrapolar seu permanente e vigoroso estado sensível para aceder a alguma reflexão.

No “Discurso sobre a natureza dos animais”, o sentido interno se coloca como um sinônimo de cérebro, descrito em continuidade com a medula espinhal e os nervos, como um ponto de apoio ativo, uma sorte de apoio de alavanca capaz de ação e reação⁴⁷. Nos “Animais predadores”, esse ponto de apoio torna-se o diafragma, daí a passividade do cérebro, que perde seu

42 Ver *ibidem*, p. 23-24, p. 27-28 e p. 34-37.

43 Ver *ibidem*, p. 47, p. 70-72 e p. 77.

44 Ver *ibidem*, p. 70-72.

45 *Ibidem*, p. 74; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 474.

46 Buffon, G.-L. L. *Discours sur la nature des animaux*, op. cit., p. 76; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 475.

47 Ver Buffon, G.-L. L. *Discours sur la nature des animaux*, op. cit., p. 28; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 446 e nota 2.

sentido ativo e fica apenas com as atribuições da nutrição dos nervos. Diderot, como bom materialista, só considera a existência de uma alma espiritual para melhor refutá-la. Entretanto, parece retomar muito diretamente aquelas funções do *homo duplex*. Nos *Elementos*, os animais não humanos, por terem sentidos mais fortes, contam mais com as informações destes do que com a reflexão. Os humanos, em contrapartida, por terem sentidos mais fracos, são forçados a melhor desenvolver a reflexão⁴⁸. Esta também só se faz momentaneamente, de modo que a reflexão parece mais a exceção do que a regra.

3. La Caze: o diafragma como centro de ação e reação

Tudo nos leva a crer então que, na prática, o cérebro vive sob o despotismo do diafragma. Mas supor a autocracia deste órgão seria como se voltássemos à primeira leitura da arte da representação, aquela que supõe que só se deve sentir. Se o diafragma constitui um centro capaz de promover uma interação entre forças opostas, seu funcionamento não seria prejudicado sem essa oposição? É por isso que convém ler Buffon à luz de La Caze. Este havia publicado, três anos antes de os “Animais predadores” aparecerem, *A Ideia do homem físico e moral*. O médico, vale observar, cita elogiosamente as pesquisas do naturalista sobre as moléculas orgânicas⁴⁹. Porém, no que diz respeito ao diafragma, é Buffon que retoma noções lacazianas⁵⁰.

A segunda seção, do segundo capítulo, intitulado “Leis da economia animal”, trata do mecanismo da formação do corpo humano e da ordem das leis de sua ação. Nesta seção, La Caze define a vida como “um conjunto de vários movimentos que estão ligados por uma dependência mútua e que só se executam e se perpetuam se contrabalançando reciprocamente, mediante

48 Ver Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 149-150.

49 Ver La Caze, L. de. *Idée de l'homme physique et moral*, pour servir d'introduction à un traité de médecine. Paris: Guerin & Delatour, 1755, p. 75. Sobre as moléculas orgânicas de Buffon, ver De la reproduction en général (cap. 2). In: Buffon, G.-L. L. *Histoire naturelle*, 1749, t. 2, p. 18-41; trad. ICF, ACSS e PPP, p. 93-109.

50 O fato é inclusive comentado na época, pois, como lembra Rey, Ménuret de Chambaud, médico de Montpellier, teria dito que Buffon adotou formalmente o sistema de La Caze no sétimo volume da *História natural*. Ver Rey, R. *Naissance et développement du vitalisme*, op. cit., p. 168. Para a pesquisadora, Buffon teria, com efeito, simplesmente retomado “parcialmente as ideias de La Caze, sem porém mencionar suas fontes” (p. 169), tradução nossa.

esforços contínuos que todas as partes fazem umas sobre as outras⁵¹. Diferentemente de Buffon, que não se posiciona a respeito do funcionamento dos nervos, La Caze é partidário da hipótese do fluido elétrico⁵². Mas ele também entende que o cérebro, enquanto substância mole e inerte, não possui, por si mesmo⁵³, a “atividade necessária”⁵⁴ ao mecanismo das sensações. A terceira seção, que aborda a formação do embrião, mostra mais claramente o empréstimo feito por Buffon. La Caze se refere ao diafragma como não somente “um centro ao qual todas as outras partes devem se reportar, mas também (e se trata do fato mais essencial) um centro de reação para todas as outras partes”⁵⁵. Enquanto “ponto de apoio”, pois localizado estrategicamente em “distância conveniente de todas as partes”, o diafragma estabelece “o princípio geral” do “funcionamento da economia animal”⁵⁶, responsabilizando-se pelos menores movimentos até as funções mais importantes. É a aranha que controla tudo aquilo que acontece em sua teia.

No quarto capítulo, sobre a digestão, La Caze examina as forças acessórias à ação do estômago no trabalho digestão. É nessa passagem que ele denomina o conjunto de ações do diafragma – suas oscilações perpétuas e seus efeitos – de “forças frênicas”⁵⁷. Tais forças constituem a “principal causa determinante do funcionamento da economia animal”⁵⁸ e possuem um papel crucial na apreensão das sensações. Para La Caze, só há “sensações reais” quando, concomitantemente aos sentidos, as impressões afetam o “centro das forças frênicas”⁵⁹. No quinto capítulo, sobre o movimento e o repouso, a segunda seção trata das mudanças que ocorrem no corpo quando há um esforço extraordinário, por exemplo, subir escadas. Nesse caso, a região do diafragma é a mais afetada, pois funciona como “uma sorte de pêndulo que modera e dirige

51 La Caze, L. de. *Idée de l'homme physique et moral*, op. cit., p. 74, as traduções de La Caze são nossas.

52 Ver *ibidem*, p. 76-79.

53 Ver *ibidem*, p. 79.

54 *Ibidem*, p. 80.

55 *Ibidem*, p. 103-104.

56 *Ibidem*, p. 104.

57 *Ibidem*, p. 153.

58 *Ibidem*, p. 154.

59 *Idem*.

todos os movimentos do corpo”⁶⁰. Tratando de diversos tipos de exercícios, na terceira seção, La Caze atesta a “conexão íntima” entre o “centro frênico” e a “ação do cérebro”⁶¹. Na quarta seção, falando de diversos movimentos do corpo, ele explica melhor como os dois centros de ação respondem um aos esforços do outro⁶²: “Todas as determinações gerais e particulares de ação que são produzidas no corpo [...] dependem absolutamente das modificações desses dois centros”⁶³. Isso quer dizer que esses dois centros se comunicam continuamente e não ficam jamais numa situação de independência um do outro: o que afeta a região frênica afeta, “quase no mesmo instante”⁶⁴, a cabeça e vice-versa. Ao fim do sexto capítulo, entendemos que cérebro e centro frênico formam “um ponto de apoio geral contrabalanceado pelo esforço de todas as outras partes orgânicas”, constituindo a “fonte de toda a ação no corpo”⁶⁵.

O livro se encerra no oitavo capítulo, no qual são abordadas as afecções da alma. As interações entre cérebro e diafragma, ao longo de todo texto, são muito variadas. Mas, no que diz respeito ao estado mais imediato da sensação e ao mais prolongado da reflexão, La Caze prevê uma relação inversamente proporcional. Se ocorre esforço do diafragma no momento da reflexão, esta se faz mais dificilmente. Logo, dependendo da duração e da intensidade do estado de reflexão, a ação do diafragma deve diminuir⁶⁶. Contudo, para que haja uma impressão sensível no cérebro, as vibrações da impressão também devem passar pelo centro das forças frênicas⁶⁷. Portanto, o raciocínio se faz no cérebro somente até certo ponto⁶⁸, pois depende do diafragma para “experimentar o sentimento e nos colocar, por isso, em estado de agir ou de falar em

60 Ibidem, p. 204.

61 Ibidem, p. 220.

62 Ver ibidem, p. 230-231.

63 Ibidem, p. 232.

64 Idem, ver também ibidem p. 233.

65 Ibidem, p. 247.

66 Ver ibidem, p. 360.

67 Ver ibidem, p. 354.

68 Ver ibidem, p. 355-356.

consequência desse sentimento⁶⁹. É como se cérebro e diafragma trocassem constantemente de posição quanto à ação e à reação. Na reflexão, é o cérebro que age e o diafragma reage. Já no sentimento e no movimento muscular, é o diafragma que age e o cérebro reage⁷⁰. A questão não gira, portanto, especificamente em torno do equilíbrio, mas sim de uma complexa colaboração entre os órgãos que relaxam e se excitam para melhor responder a uma determinada função.

4. Bordeu: a sensibilidade do diafragma e o sentimento do cérebro

O parágrafo 132 das *Pesquisas* [...] *sobre a posição das glândulas* está impregnado das ideias de La Caze. Bordeu trata justamente da interação de forças, especificada no título do parágrafo: “A ação ou o esforço das partes umas sobre as outras⁷¹. Aqui, Bordeu assegura que “todas as partes fazem esforços umas contra as outras e [que] esses esforços recíprocos as sustentam em suas funções⁷². Ele supõe que o equilíbrio resultante do conjunto desses “esforços multiplicados” deve contribuir muito com o estado de saúde. Pois, se há esforço exagerado de uma parte, outra parte sofre. Inversamente, se uma parte exerce pouca força, relaxando-se, outra parte perde seu contraponto. É nesse contexto que ele fala da “ação do diafragma e a dos músculos do baixo-ventre⁷³ na circulação de líquidos e no movimento nos “vasos das vísceras⁷⁴. Pensou-se que a ação do diafragma seria puramente compressora, isto é, que ele apenas comprimiria os vasos. Tendo em vista, porém, que os vasos são providos de “uma vida e uma sensibilidade marcadas⁷⁵, eles já possuem um movimento próprio e apenas se irritam assim que tocados. Consequentemente, a atividade do diafragma é mais excitatória do que compressora: um abalo

69 Ibidem, p. 356.

70 Ver ibidem, p. 383-384.

71 Bordeu, T. de. *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action*. In: _____. *Œuvres complètes de Bordeu*. Edição de Richerand. Paris: Caille et Ravier, 1818, t. I, p. 206 (todas as traduções de Bordeu são nossas).

72 Ibidem, p. 206.

73 Ibidem, p. 206.

74 Ibidem, p. 207.

75 Ibidem, p. 207.

nele multiplica e intensifica o movimento já existente dos vasos, que a ele respondem, propagando a excitação aos nervos. Esse parágrafo 132 encerra as *Pesquisas [...] sobre a posição das glândulas* e Bordeu não chega a desenvolver o tema, com exceção de uma nota⁷⁶. Nesta, ele aborda superficialmente a teoria dos três centros de sensibilidade e movimento (cabeça, peito e baixo-ventre), remetendo-os ao duunvirato de Van Helmont (baço e estômago)⁷⁷. Maiores esclarecimentos sobre a questão aparecem em obras posteriores de Bordeu.

Se a obra de La Caze pode ser reconhecida como a origem das ideias de organização que aparecem nos textos de médicos vitalistas como Bordeu e Ménuret de Chambaud⁷⁸, não se deve esquecer que o primeiro estava mais interessado numa visão geral da economia animal do que na sensibilidade propriamente dita. Na verdade, seria graças a Bordeu que La Caze precisaria suas noções a respeito da sensibilidade⁷⁹. Mais de uma década se passa até que Bordeu delimite melhor as funções do cérebro e do diafragma na sensibilidade. Nas *Pesquisas sobre a história da medicina* (1768) o cérebro deixa de ser a sede da sensibilidade, dividindo a responsabilidade com o centro epigástrico (coração, estômago, diafragma e entranhas) – mais ou menos a região atribuída por La Caze às forças frênicas. Daí a distinção entre um sentimento que vem do cérebro e uma sensibilidade puramente vital, regida pelo estômago e órgãos afins⁸⁰.

Como o título da obra anuncia, Bordeu faz um panorama da história da medicina, sempre precisando a posição da escola de Montpellier e, nesta, a sua própria. A passagem que nos interessa está no sétimo capítulo, sobre os “médicos filósofos”⁸¹, especificamente na seção II, que coloca a sensibilidade dos médicos vitalistas num meio termo entre o mecanicismo de Descartes e o

76 Ver *ibidem*, p. 193, nota 1.

77 Ver Rey, R. *Naissance et développement du vitalisme*, op. cit., p. 165. Sobre a teoria de Van Helmont, ver *ibidem*, p. 42-45 e p. 132-133. Ver também Van Helmont, J. B. *Traité de l'âme*. In: _____. *Les Œuvres de Jean Baptiste Van Helmont, traitant des principes de medecine et physique, pour la guerison assurée des maladies*. Trad. de Jean Le Conte. Lion: Jean Antoine Huguétan & Guillaume Barbier, 1671, p. 224-230.

78 Ver Rey, R. *Naissance et développement du vitalisme*, op. cit., p. 160.

79 Ver Rey, R. *Naissance et développement du vitalisme*, op. cit., p. 184.

80 Ver Roger, J. *Les sciences de la vie dans la pensée française*, op. cit., p. 629.

81 Bordeu, T. de. *Recherches sur l'histoire de la médecine*. In: _____. *Œuvres complètes de Bordeu*. Edição de Richerand. Paris: Caille et Ravier, 1818, t. II, p. 663.

animismo de Stahl⁸². Adaptando a atividade espiritual deste ao materialismo fisiológico daquele, a escola de Montpellier entende o “princípio de vida e de ação” como “a virtude do sentir própria aos órgãos e aos nervos dos animais”⁸³. Dito em outras palavras, cada parte do corpo animal, como órgãos e nervos, possui uma sensibilidade própria, que os vitalistas entendem como um princípio de vida e de ação. A esse entendimento, Bordeu aproxima a teoria dos dois centros, prevendo duas fontes principais para a ação dos nervos: “A cabeça e a região média do corpo, adjacente ao coração, ao estômago, ao diafragma e às entranhas”⁸⁴. Na sequência, Bordeu parece simplesmente retomar as ideias de La Caze, sem citá-lo, qualificando a interação das duas fontes como um “contrabalanceamento perpétuo”⁸⁵ que entretém as funções da vida. É justamente a divisão das funções da vida em dois centros que fundamenta a diferenciação entre o sentimento do cérebro e a sensibilidade da região média: “Há funções nas quais o sentimento domina e, então, a alma, unida ao corpo vivo, toma, por sua ação sobre o corpo, o primeiro lugar nessas funções; outras, ao contrário, parecem depender apenas da sensibilidade puramente vital, sem que a alma pareça nela interferir”⁸⁶. Portanto, há funções dirigidas pela alma (o sentimento) e funções independentes desta (a sensibilidade)⁸⁷. Quanto a estas últimas, o estômago e seus arredores formam “um centro principal para os movimentos do corpo” e para “todos os seus diversos graus de sentimentos”⁸⁸.

Se Bordeu não fala de La Caze é porque talvez considere Van Helmont como a verdadeira fonte da teoria dos dois centros. Ele não está de todo errado, afinal, no *Tratado da alma*, Van Helmont já supunha “um certo comércio e [...] uma conspiração mútua entre o estômago e o baço”⁸⁹ – os dois

82 Ver *ibidem*, p. 666-667.

83 *Ibidem*, p. 667.

84 *Idem*.

85 *Idem*.

86 *Idem*.

87 Ver *ibidem*, p. 669.

88 *Idem*.

89 Van Helmont, J. B.. *Traité de l'âme*, op. cit., p. 226-227.

centros por ele denominados “duunvirato”⁹⁰. Bordeu, na terceira seção do sétimo capítulo de suas *Pesquisas*, explica que Van Helmont colocava seu arqueu mestre na parte superior do estômago “para de lá reger todo o corpo ou para dirigir os movimentos da saúde e os das doenças”⁹¹. Como Van Helmont também sustentava a existência de um arqueu próprio a cada parte do corpo, seria também dele que a escola de Montpellier teria tirado a ideia de que cada órgão é um animal com uma sensibilidade particular, sem, porém, dar-lhe o mérito. A indireta aos colegas parece se estender a La Caze, cujas ideias derivariam então do médico seiscentista: “Aqueles que pensam que o estômago, o diafragma e as outras partes dessa região influem de uma maneira particular sobre todas as funções da economia animal devem, ao menos, a Van Helmont”⁹² o crédito pela demonstração do fato.

Trazendo a teoria do arqueu para o contexto vitalista, Bordeu entende o estômago como um centro ou um reservatório de ação que tanto se estende a todas as partes do corpo, ocupando-se de todas as funções corpóreas e de muitas funções dependentes da alma, quanto se concentra⁹³. Mais do que teia, a imagem aqui parece ser a das patas da aranha, que vibram, se estendem e se recolhem. Bordeu cita ainda Hipócrates e Galeno, pois sustentaram que a alma residiria no coração e no estômago. Entre um e outro órgão há, pois, um músculo que permite a interação de ambos: o diafragma. É nesse momento que fica mais clara a interpretação fisiológica que Bordeu fornece à sensibilidade moral: os filósofos morais, que estudaram a si mesmos, como Montaigne, “pintaram, no físico, as revoluções que experimentaram em seus próprios corpos”⁹⁴. A região do estômago e do coração se mostra, assim, como uma das “sedes das paixões e das forças necessárias até aos esforços corpóreos”⁹⁵. Obviamente, Bordeu havia lido Buffon⁹⁶.

Mas, como Descartes decidiu alojar a alma numa parte do cérebro, a glândula pineal, a região epigástrica caiu no esquecimento: “Ocupou-se apenas

90 Ibidem, p. 227.

91 Bordeu, T. de. *Recherches sur l'histoire de la médecine*, op. cit., p. 671.

92 Ibidem, p. 671.

93 Ver ibidem, p. 673.

94 Ibidem, p. 674.

95 Idem.

96 Ver ibidem, p. 673.

do cérebro, que Aristóteles via como uma massa fria e pouco útil⁹⁷. Ou seja, segundo Bordeu, Aristóteles já alertava para uma importância menor do órgão na economia animal. Os modernos, contudo, teriam se deixado levar pelos desvarios dos cartesianos⁹⁸. E mesmo Willis, em geral reconhecido pelas suas pesquisas do cérebro (funções animais) e do cerebelo (funções vitais), foi, segundo Bordeu, refutado em Montpellier. O que se sabe do cérebro na Modernidade, confessa o médico, “reduz-se a bem pouca coisa”⁹⁹. A sede da alma parece estar então na medula espinhal, o cérebro constituindo apenas a raiz ou o bulbo do “principal caule da fibra nervosa ou animal”¹⁰⁰. Por certo, esta tem um “ponto de apoio” considerável na cabeça, sendo estimulada pela alma e pelos órgãos dos sentidos. Mas ela também é afetada pela região epigástrica, continuamente abalada pela “respiração”, “digestão”, “paixões” e “esforços corpóreos”¹⁰¹.

5. Diderot: o híbrido de lagostim e aranha

Por um lado, Diderot tampouco dá prioridade ao cérebro nos *Elementos*, definindo-o como “um órgão como os outros” e “mesmo um órgão secundário que nunca entraria em função sem a intervenção dos outros órgãos”¹⁰² ou dos objetos da experiência, sem os quais não poderia pensar¹⁰³. Trata-se, como no naturalista e nos médicos, de um órgão insensível¹⁰⁴ e, mais precisamente, “somente [de] um órgão secretor”¹⁰⁵. O mesmo ocorre no *Sonho*: segundo o doutor, “uma substância flácida, desprovida de sensibilidade, inerte”¹⁰⁶;

97 Ibidem, p. 674.

98 Ver idem.

99 Ibidem, p. 675.

100 Ibidem, p. 676.

101 Idem, p. 676.

102 Diderot, D. *Éléments de physiologie*, p. 282, op. cit.; trad. MGS e PPP, p. 166.

103 Ver Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 282.

104 Ver ibidem, p. 173.

105 Ibidem, p. 172.

106 Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 381; trad. MGS e PPP, p. 44.

segundo Julie, uma substância incapaz de experimentar prazer ou dor¹⁰⁷. Por outro lado, conforme os *Elementos*, “os nervos ou cordas sensíveis”¹⁰⁸ nascem e se espalham a partir dessa massa mole. Daí o surgimento, nesta última obra, de uma nova metáfora animal para fazer o leitor imaginar o grande caule de fibra nervosa do qual falava Bordeu, assim como suas ramificações: é o lagostim com suas patas¹⁰⁹. No *Sonho*, Julie utilizava a imagem da aranha para explicar as funções do cérebro mediante o sistema nervoso (a teia). Nos *Elementos*, os fios da teia da aranha continuam ilustrando os nervos, mas a aranha em si não representa mais o cérebro. Tendo em conta todas as visões do órgão como pouco ativo, Diderot possivelmente animalizou a metáfora vegetal de Bordeu (o bulbo com seu caule), pensando o cérebro em associação à medula espinhal. Com isso, ele acaba estendendo as funções cerebrais a todo o sistema nervoso central.

Essa cabeça-lagostim configura a “sede do pensamento”¹¹⁰, dando, ao animal humano, sua característica própria¹¹¹. O cérebro alongado está, então, para o animal humano, como o nariz, para o cachorro ou os olhos, para a águia¹¹². Do ponto de vista da relação do cérebro com o diafragma, é como se o ser humano fosse um híbrido de lagostim com aranha, ambos combinados pelas patas e pela teia. A aranha se ocupa dos diversos graus de sensações advindas dos cinco sentidos e de suas ressonâncias internas, responsabilizando-se pelo prazer, pela dor e pelas infinitas nuances entre um e outra. O lagostim se ocupa do registro disso tudo, pois tem a memória como propriedade principal. É o que o doutor chama de “sentido específico da origem”¹¹³ da rede de fibras nervosas: um sentido específico do cérebro, tal qual a visão é o sentido específico dos olhos e o tato, o das mãos. Conseqüentemente, o cérebro também é um órgão sensitivo e só pensa porque possui o sexto sentido da memória, assim como os ouvidos escutam porque possuem o sentido da audição. Se os ouvidos fossem capazes de fazer tal registro, eles também pensariam.

107 Ver Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 380.

108 Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 168; trad. MGS e PPP, p. 101.

109 Ver Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 174.

110 Ver *ibidem*, p. 149; trad. MGS e PPP, p. 89.

111 Ver Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 148.

112 Ver Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 393.

113 *Idem*; trad. MGS e PPP, p. 55.

O pensamento não aparece, porém, como um privilégio humano. É uma simples capacidade animal, empregada e mesmo abusada pelo humano na necessidade de compensar uma série de faltas ou incapacidades¹¹⁴. Na ausência de um nariz mais potente, de um olho mais preciso ou de uma orelha mais aguçada, o animal humano se vê obrigado a desenvolver o cérebro para compensar a debilidade de todos os seus outros órgãos sensitivos¹¹⁵. Ou seja, para tentar aceder àquilo que os bichos acedem graças aos excelentes canais sensitivos dos quais são providos, o humano precisa desenvolver melhor a reflexão. Entretanto, isso não significa que o pensamento humano é extraordinário como a visão da águia. Perdemos facilmente a cabeça, esquecemos onde estávamos, a concentração nos falta, ficamos com sono, com preguiça, bêbados, apaixonados e, por vezes, nossas capacidades cognitivas se danificam definitivamente¹¹⁶. O fato é que não existe humano constante, com um domínio contínuo da cabeça. O máximo que se pode dizer desses seres é que “o mais constante é o que muda menos”¹¹⁷, logo, que possui mais momentos de engenhosidade do que de estupidez.

A ideia então de um “homem [que] existe inteiro num único ponto do cérebro, [que se] situa [...] inteiro na sede do pensamento”¹¹⁸, ou, como diz Julie, que “quase deix[a] de ser matéria”¹¹⁹, sentindo apenas o pensamento, é uma situação idealizada ou, ao menos, intermitente. Se dura demais, em geral traz prejuízo à economia animal, como na história, contada pelo doutor, do filósofo com dor de ouvido. Este encontra, na resolução de uma questão de metafísica, o esquecimento de seu mal. Mas logo que a existência num ponto cessa, seu mal retorna e se mostra ainda mais insuportável¹²⁰. Um puro lagostim certamente poderia ocorrer “no estado de perfeita saúde, em que não há sensação [predominante] que permita discernir uma parte do corpo em especial”¹²¹. Em geral, contudo, o homem “está sempre inteiramente no

114 Ver Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 149.

115 Ver *ibidem*, p. 149-150.

116 Ver *ibidem*, p. 150.

117 *Idem*; trad. MGS e PPP, p. 90.

118 Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 151; trad. MGS e PPP, p. 91.

119 Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*. p. 382, op. cit.; trad. MGS e PPP, p. 45.

120 Ver Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 392.

121 Diderot, D. *Éléments de physiologie*, p. 151, op. cit.; trad. MGS e PPP, p. 91.

lugar da sensação¹²². É por isso que, por mais fracos que sejam os nossos sentidos e por mais que a conformação específica do nosso cérebro seja a nossa marca, em muitos casos, não pensamos; apenas sentimos. No prazer sexual, no prazer estético, no medo, na cólera, no combate físico, no sono profundo e em toda sensação violenta ou grande paixão, nos sentimos existir apenas pelo diafragma¹²³.

Isso tudo lemos nos *Elementos*. Não obstante, o contexto médico estudado traz nuances ao texto. Em termos absolutos, um órgão jamais age sozinho: não se pensa sem sentir, e não se sente sem, ao menos, fazer algum registro¹²⁴. Como as sensações vêm antes e são coisa de todo momento, elas predominam mais facilmente no dia a dia. O sentido do cérebro funciona mais *a posteriori* do que os outros cinco, porque nasce da duração das sensações¹²⁵. A curto prazo, o animal humano é predominantemente diafragma; a longo prazo, predominantemente cérebro. Ou, dito de outra maneira, a primeira prevalência é sincrônica, a segunda, diacrônica. Essas prevalências são aquilo que Julie chama de “maior vigor de um feixe em particular”¹²⁶ – o que não quer dizer que os outros feixes deixem de atuar, mas apenas que atuam menos energeticamente. Para que o cérebro funcione como o focinho do cachorro, quer dizer, para que o sentido da memória predomine sobre os outros cinco¹²⁷, é preciso de tempo. Daí a necessidade do longo estudo, das múltiplas repetições, do trabalho assíduo, da experiência adquirida, enfim, de tudo aquilo que A atribui ao bom ator.

O bom comediante não funciona como uma substância pensante, mas sim como um cachorro concentrado na busca de um odor: sentindo-se existir apenas pelo nariz, nenhuma circunstância adversa perturba o seu farejar. Sua insensibilidade não significa ausência de diafragma ou de sensação, mas apenas maior vigor nos feixes do cérebro. À força de muito treino, ele conseguiu se sentir existir predominantemente pelo cérebro, enquanto o público se sente existir predominantemente pelo diafragma. Não à toa A chama a

122 Diderot, D. *Éléments de physiologie*, p. 151, op. cit.; tradução nossa.

123 Ver idem e ibidem, p. 283.

124 Ver ibidem, p. 316.

125 Ver ibidem, p. 277 e p. 279.

126 Ibidem, p. 393-4; trad. MGS e PPP, p. 56.

127 Ver Diderot, D. *Éléments de physiologie*, op. cit., p. 283.

famosa atriz Clairon de dupla: “ela é a alma de um grande manequim que a envolve” – o modelo ideal da “grande Agripina” –, ao mesmo tempo em que é a “pequena Clairon”. Esta fica dormente, enquanto aquela eleva-se “à altura de seu fantasma”, representando “sem emoção” e “seguindo seu sonho de memória”¹²⁸. A grande Agripina é o lençol do fantasma que, à força de trabalho, aprendeu a agir por si mesmo; a pequena Clairon apenas se deixa cobrir enquanto cochila.

Como ilustração final desse híbrido de lagostim e aranha, poderíamos dizer que o humano constitui um acidente de percurso equivalente ao das irmãs siamesas, cujas vértebras lombares, nádegas e regiões hipogástricas nasceram inversamente unidas pelas costas¹²⁹. É outra história do doutor, que ele lê na *Gazeta da França* de 4 de setembro de 1769 e conta a Julie um pouco antes da discussão sobre o diafragma. Na analogia que propomos, cada irmã representaria um dos centros da sensibilidade. Uma não vive sem a outra, tanto que “expiraram juntas, no mesmo instante”¹³⁰ doze horas após o nascimento. A vida de uma conspirava portanto para a da outra, mas em alternância: se uma ficava de pé, a outra estava de cabeça para baixo. Se uma despertava, a outra desmaiava. Seus umbigos contraíam-se e distendiam-se também alternativamente. A conclusão do doutor é que “essas crianças estavam tão amalgamadas que agiam e reagiam uma sobre a outra”¹³¹. Sendo “um mesmo animal, com o princípio de dois sentidos e duas consciências”, elas alternavam entre si o domínio “do sistema comum”. Em suma, “a vida dupla de um ser duplicado”¹³², diz Julie, com “um entendimento duplo”¹³³, acrescenta o doutor.

O híbrido lagostim-aranha se diferencia pouco das siamesas da história. É um mesmo animal, com duas sedes sensitivas e uma vida dupla inversamente proporcional, mas com um único entendimento e uma única consciência. Salvo essas duas últimas coisas, tudo é semelhante: quando o lagostim se esforça, a aranha relaxa e vice-versa; ambos os esforços se alternam e se contrabalançam como os umbigos das irmãs; e estão tão amalgamados que agem

128 Diderot, D. *Paradoxe sur le comédiant*, op. cit., p. 1381-1382; trad. JG, p. 34.

129 Ver Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 384.

130 Idem; trad. MGS e PPP, p. 48.

131 Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 385; trad. MGS e PPP, p. 48.

132 Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 385; trad. MGS e PPP, p. 48.

133 Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 385-6; trad. MGS e PPP, p. 49.

e reagem continuamente um sobre o outro. Quando um prevalece, arrasta a rede de feixes do outro, que desmaia. Quando o outro domina o sistema comum, acontece o contrário¹³⁴. Nada de ser racional ou criatura divina, o *homo duplex* diderotiano se compõe de dois animais, monstruosamente amalgamados. Por certo, eles se esforçam para viver em harmonia, revezando as prevalências conforme a circunstância mais oportuna. Frequentemente, porém, um deles acaba vivendo a maior parte do tempo de pernas para o ar. E quem há de convencê-lo que o mundo também não está de ponta cabeça? Difícil dizer, mas não custa tentar escrever um paradoxo.

Referências

- BORDEU, T. de. Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action. In: _____. *Œuvres complètes de Bordeu*. Edição de Richerand. Paris: Caille et Ravier, 1818, t. I.
- _____. Recherches sur l'histoire de la médecine. In: _____. *Œuvres complètes de Bordeu*. Edição de Richerand. Paris: Caille et Ravier, 1818, t. II.
- BUFFON, G.-L. L. De la reproduction en général. In: _____. *Histoire naturelle, générale et particulière*, avec la description du Cabinet du roy. Paris: Impr. Royale, 1749, t. 2, p. 18-41.
- _____. Discours sur la nature des animaux. In: _____. *Histoire naturelle, générale et particulière*, avec la description du Cabinet du roy. Paris: Impr. Royale, 1753, t. 4, p. 3-110.
- _____. Les animaux carnassiers. In: _____. *Histoire naturelle, générale et particulière*, avec la description du Cabinet du roy. Paris: Impr. Royale, 1758, t. 7, p. 3-38.
- _____. *História natural*. Tradução de Isabel Coelho Fragelli, Ana Carolina Soliva Soria e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP, 2021.
- DELON, M. Um imaginário da termodinâmica, tradução de Déborah Spatz. *O que nos faz pensar*, v.30, n.50, 2023, p.164-171.
- DIDEROT, D. Paradoxe sur le comédiant. In: _____. *Œuvres complètes*: Tome IV, Esthétique-théâtre. Edição de Laurent Versini. Paris: R. Laffont, 1996.
- _____. Paradoxo sobre o comediante. In: _____. *Obras II* (estética, poética e contos). Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2000.

134 Ver Diderot, D. *Rêve de d'Alembert*, op. cit., p. 385.

- _____. Le Rêve de d'Alembert. In: _____. *Œuvres philosophiques*. Edição de Michel Delon e Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 2010.
- _____. Réfutation d'Helvétius. In: _____. *Œuvres philosophiques*. Edição de Michel Delon e Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 2010.
- _____. *Éléments de physiologie*. Edição de Motoichi Terada. Paris: Éditions Matériologiques, 2019.
- _____. *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento; O sonho de d'Alembert; Elementos de fisiologia*. Tradução de Maria das Graças de Souza e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: UNESP, 2023, no prelo.
- HOBSON, M. Sensibilité et spectacle: le contexte médical du "Paradoxe sur le comédien" de Diderot. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v.82, n.2, p. 145-164, ab.-jun. 1977.
- LA CAZE, L. de. *Idée de l'homme physique et moral*, pour servir d'introduction à un traité de médecine. Paris: Guerin & Delatour, 1755.
- NEGRONI, B. Notes [*Le rêve de d'Alembert*]. In: Diderot, D. *Œuvres philosophiques*. Edição de Michel Delon e Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 2010, 1225-1252.
- _____. Notice [*Réfutation d'Helvétius*]. In: Diderot, D. *Œuvres philosophiques*. Edição de Michel Delon e Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", 2010, p. 1258-1268.
- REY, R. *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation, 2000.
- ROGER, J. *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle: La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, 2^a ed. Paris: A. Michel, 1993.
- TERADA, M. Introduction. In: Diderot, D. *Éléments de physiologie*. Edição de Motoichi Terada. Paris: Éditions Matériologiques, 2019, p. 9-111.
- VAN HELMONT, J. B. Traité de l'âme. In: _____. *Les Œuvres de Jean Baptiste Van Helmont*, traitant des principes de médecine et physique, pour la guérison assurée des maladies. Tradução de Jean Le Conte. Lion: Jean Antoine Huguétan & Guillaume Barbier, 1671.

A brief history of historicity

Uma breve história da historicidade.

Abstract

I aim to clarify some characteristics of historicity as a technical term of historiography, as well as a philosophical concept. I would therefore like to present a brief account of the concept, focusing on the initial main moments of its conceptualization – specifically in the works of Hegel, Dilthey, Yorck von Wartenburg and Heidegger – while also proposing an analysis on its ontological applicability or metahistorical validity. Following the contributions of Heidegger regarding the understanding of historicity as an ontological structure of existence in general, I argue that this philosophical concept of historicity still has something to teach the historical-philosophical way of thinking. Finally, given this context, I briefly introduce the paradoxical nature of the idea of past as one important logical evidence of what is commonly called the historical or temporal condition of existence, which can be epitomized by the ontological term historicity.

Keywords

historicity, temporality, eternity, ontology, metaphysics, phenomenology

* Universidade Estadual Paulista (UNESP). Contato: augustobrunoc@yahoo.com

Recebido em: 31/05/2022 Aceito em: 17/03/2023

Resumo

Este artigo objetiva esclarecer algumas características da historicidade como termo técnico da historiografia, bem como conceito filosófico. Apresento, para tanto, um breve histórico do conceito, focado nos momentos iniciais de sua conceituação – especificamente nas obras de Hegel, Dilthey, Yorck von Wartenburg e Heidegger –, ao mesmo tempo em que proponho uma análise sobre sua aplicabilidade ontológica ou validade meta-histórica. A partir das contribuições de Heidegger sobre o entendimento da historicidade como a estrutura ontológica da existência em geral, defendo a hipótese de que o conceito filosófico de historicidade ainda tem algo a ensinar ao modo de se pensar histórico-filosófico. Tendo em vista essa hipótese, exponho a natureza paradoxal da ideia de passado como uma relevante evidência lógica do que é comumente chamado de condição histórica ou temporal da existência, a qual pode ser sintetizada pelo significado ontológico da historicidade.

树欲静而风不止

[the wind never lets trees rest calmly]

Unfolding the *historicity* — from Hegel to Heidegger

Historicity, the translation of the German noun *Geschichtlichkeit* (or *Historizität*), is by no means the simple substantive of the adjective historical, *geschichtlich* (or *historische*). The concept not only supports an expression of historical knowledge in general, but it also sustains an important branch of philosophical thought, namely, Philosophy of Existence, which assumes the sovereign historical or temporal character of existence evidenced by the modern idea of history categorically announced by nineteenth-century historians.¹ Through the historiographical works of Leopold von Ranke, Wilhelm

1 See Ernst Troeltsch, “Das Neuzehnte Jahrhundert,” in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 (Tübingen: Verlag von J. C. Mohr and Paul Siebeck, 1913) and Calvin G. Rand, “Two meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch and Meinecke,” *Journal of the History of Ideas* 25, no. 4 (1964), 503-518.

von Humboldt, Johann Gustav Droysen, Jacob Burckhardt (among others), the historicist adage that states everything is or can be historical is widespread.² “According to historicism, the nature, essence, or identity of a thing lies in its history. The unprecedented intellectual revolution effected by historicism in the early decades of the nineteenth century endowed all of human existence with a temporal dimension, with irreversible ramifications for how we conceive of ourselves and our world even today.”³ Time, thus, becomes historicism’s most basic philosophical category, “and it is unlikely that historians – whether they embrace historicism or not – will ever wish to contest the role of time in the writing of history.”⁴

These characteristics of historicism are shaped by one idea, which can be summarized in the ancient and well-known Heraclitus statement: *everything flows* [πάντα ῥεῖ], or rather, “everything flows and is never the same.”⁵ There is a curious passage in Nietzsche’s *Die zweite unzeitgemäße Betrachtung* (1874) where the philosopher accuses historians of being radical Heraclitians, for they would believe in the absolute power of transience. And indeed, the idea of historicity – which arises precisely in the nineteenth century Germany – assumes the central role of time in the human sciences, objectifying, in one concept, a theoretical justification for the basic idea of historicism.⁶ As Reinhart Koselleck asserted, historicity is a metahistorical concept that intends to solve the radical instability of the modern historical world.⁷ Emil L. Fackenheim has argued that historicity might be called the foremost metaphysical discovery of historicism, for “the doctrine of historicity is not an empirical generalization but a metaphysical thesis.”⁸ Therefore, according to Leonhard

2 Gunter Schotz, “Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert,” *Archiv für Kulturgeschichte* 71 (1989), 463-486.

3 Frank Ankersmit, *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation* (New York: Cornell University Press, 2012), 29.

4 Ankersmit, *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation*, 29.

5 Simplicius, “Aristotelis Physicorum libros commentaria,” in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vols. IX and X, ed. Hermann Diels (Berlin: [s.n.], 1882-1895), 887 [1D].

6 See Peter Koslowski. *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism* (Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2005) and Joachim Ritter, “Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis,” *Blätter für deutsche Philosophie* 12 (1938).

7 See Reinhart Koselleck et al., *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1975), 715-716.

8 Emil L. Fackenheim, *Methaphysics and Historicity* (Milwaukee: Marquette University Press, 1961), 13.

von Renthe-Fink, it is as a *technical term of history* as well as a *philosophical concept* – i.e., it is in a double way – that historicity arises in the intellectual horizon of the nineteenth century.

Historicity [Geschichtlichkeit] has different meanings according to the use of the word, that is, either as a technical term of historical knowledge or as a philosophical concept. In the technical sense of history [geschichtstechnischen], historicity means « the factuality of a historical event transmitted – posed as a matter of documentary criticism » – (synonymous: historical), the opposite of legend and myth. The meaning of historicity, « of something that has passed even though its past remains effective », that is, « historical effectiveness, especially in the sense of marking an epoch », already leads to the content of the second meaning. As a philosophical concept, the term has a much broader meaning. As such, it means « the historical mode of being of the human spirit », a fundamental characteristic of all that is human in contrast to the natural being; that is to say, as a philosophical concept historicity reflects the radical temporality of human existence [Daseins].⁹

G.W. F. Hegel is the first to elaborate the historicity as a philosophical or metaphysical concept. The philosopher, as one may observe, wedges the term, and prints the first signs of its theoretical density, more precisely in the *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1805-1831), in the section on history of Greek philosophy, in which one can ascertain the first mention of the concept. Hegel speaks about a “homeliness” or a “local character” [Heimatlichkeit] of the ancient Greeks that provides a “good historicity [Geschichtlichkeit]” as the origin of the very political, moral, legal, and philosophical free thinking.¹⁰ Because it was “the very way in which the ancient Greeks inhabited their cosmologies, their mythologies, their stories of gods and men, which gave to the them ‘this character of free and beautiful historicity’.”¹¹ Von Renthe-Fink’s thesis on why this term first appears in Hegel certifies that the use of the German language operated by the philosopher raises the notion of historicity

9 Leonhard von Renthe-Fink. “Geschichtlichkeit,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, ed. Joachim Ritter et al. (Basel: Schwabe, 1974), 404-405.

10 See G. W. F. Hegel. *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, Bd. 18 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 175.

11 Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Paris: Éditions du Seuil, 2000), 482.

as “a typically Hegelian verbiage. Hegel, throughout his life, had a certain predilection for linguistic abstractions such as *-heit* and *-keit* [-ness and -ity].”¹²

It is significant that the term *Geschichtlichkeit* – as a Hegelian abstraction – is formed by the adjective “*geschichtlich*” and the suffix “*-keit*,” which suggests character, possibility or potency, capability, willingness, disposition. In this sense, we can deduct from it that the construction of the noun historicity refers to the potency or the possibility of being historical. In addition, in English the suffix “-ness” concerns the state of being of the original adjective to which it is attached, and the “-ity” expresses, equally, a condition. This etymological explanation can elucidate the most basic principle that historicity has as a concept: the abstractness and the ideal character of a disposition.

In spite of Hegelian originality, the term has a solitary use in the total system of its philosophy. It was only in the epistolary debate between Wilhelm Dilthey and the Count Paul Yorck von Wartenburg that historicity has achieved the significance of an existential concept according to its current use. In the letters of Dilthey and Yorck it is declared “a common interest in understanding historicity.”¹³ “The question is not What is history? or How do we know history? but rather What is it to be historical? What is it like to exist historically? What does it mean to be historical?”¹⁴ Historicity thus emerges from the questioning of the conditions of possibility of history. And it was in the philosophical dialogue between Dilthey and the Count Yorck, developed between 1877 and 1897 – although only published in 1923 – that the concept was crystallized as such, especially after the preface of Georg Misch, who, in 1924, emphasized the importance of the concept of historicity for Dilthey’s philosophy.¹⁵ In relation to the vitality of Diltheyan philosophy, historicity then appears as one of the foundations of existence of equal importance with nature – φύσις [*phýsis*]. As Count Yorck states, “the nature of which is given to us psychophysically does not merely exist, but, on the contrary, lives, is the seminal point of historicity. (...)”

12 Leonhard von Renthe-Fink. *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Dilthey und Yorck* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964), 29.

13 Wilhelm Dilthey and Paul Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel 1877-1897* (Halle: a.d.S., 1923), 185.

14 David Carr, Phenomenology of historical time, in *The Past’s Present. Essays on the Historicity of Philosophical Thinking*, ed. Márcia Sá C. Schuback and Hans Ruin (Södertörns högskola, 2005), 7. See also David Carr, “On historicity,” *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37 (2016), 273-288.

15 See Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Leipzig: B.G. Teubner Verlag, 1931).

Precisely because I am nature, I am also history.”¹⁶ The idea at stake, according to Von Renthe-Fink, is that the fundamental constitution of mankind is based not only on a natural being, but on a “life,” which is determined cosmologically, biologically, and above all historically, i.e., temporally. Life is supposed to be understood from both aspects: the physical (or natural) and the spiritual (or psychic), that is, it is to be understood *psychophysiologically*.

After Dilthey and Yorck, Martin Heidegger established the most solid definition of historicity as a fundamental mode of being of the human spirit or existence, whereas he “fills the term with a new existential-philosophical content.”¹⁷ In *Sein und Zeit* (1927), or more precisely in §77, Heidegger presents his affiliation to the thoughts of Dilthey and Yorck, aiming to affirm that the historicity of existence [*Dasein*], presence [*Dasein*] or being-there [*Dasein*]

*aims to show that this entity is not ‘temporal’ because ‘it stands in history’; but on the contrary, it exists and can exist historically only because it is temporal in the very basis of its being.*¹⁸

Heidegger summarizes his ontological-existential understanding of the origin of history in this way, because – being temporal – the being is historical and can elaborate histories. Otherwise, if it were timeless, by definition, the human being could not have a history to be narrated temporarily, and he/she could not have a history himself as a person or as one existence that could be understood as a being. “The existential interpretation of history as a science only intended to attest its ontological origin from the historicity of *Dasein*,”¹⁹ for “the purpose of the analysis is to secure that *Dasein* is historical not as a result of no longer being there, but in virtue of its own historicity.”²⁰

16 Dilthey and Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel 1877-1897*, 71.

17 Von Renthe-Fink. “Geschichtlichkeit,” 407. See also Werner Beierwaltes, “Geschichtlichkeit als element der Philosophie: Rudolph Berlinger zum sechzigsten Geburtstag,” *Tijdschrift voor Filosofie: 30ste Jaarg 2* (1968), 257 and Gerhard Bauer, *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs* (Berlin: de Gruyter, 1963), 119.

18 GA 2, 376. As (GA) I refer here to Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, 102 Bänden* (Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1977-), followed by the number of the tome and page.

19 GA 2, 376.

20 Hans Ruin, *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger’s Work* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994), 131.

Edmund Husserl spoke in the late 1930's of the historicity of transcendental phenomenology²¹, or as Derrida pointed out in the introduction of his French translation of *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem* (1936), *l'historicité* of transcendental or ideal objects.²² David Carr notes that we cannot say that Husserl was affected by Heideggerian historicity²³. This Husserlian “transcendental historicity” is, however, nothing more than sense - the same basic idea proposed by Heidegger against the ancient ahistorical tendency of philosophy - in clear dialogue with historicism. Heidegger was the first who considered the historicity of philosophy from the ontological point of view as simple sense²⁴. It is moreover only in Heidegger's doctrine of historicity that the historical aspect of philosophy as an ontological fact is indeed an object of thinking.²⁵ Historicity as elaborated by Heidegger would not be synonymous for “fugacity,” mere “mutability” or only “historical context”²⁶. Quite the contrary, and despite referring to these categories, historicity reveals a situation and human disposition to understand oneself historically, that is, temporally, since there is a temporal condition from which existence cannot be exempted – even when it is not an object of knowledge.

Hence, from the announcement that historicity relates to a temporal phenomenon (temporality), what does historicity mean to Heidegger, after all?

21 See Edmund Husserl, “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie,” in *Husserliana*, Bd. VI (La Haye: M. Nijhoff, 1954).

22 See Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie* (Paris: PUF, 1962).

23 David Carr, *Phenomenology and the Problem of History* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 66-67.

24 See Charles Bombach, *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995), 123; Hans-Gerg Gadamer, *Wahrheit und Methode. I Band – Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr and Paul Siebeck, 1990), 262-263; Gerhard Bauer, *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs*, 3.

25 See Jacques Derrida, *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965* (Paris: Galilée, 2013), 50. See also Hans Ruin, “Historicity and The Hermeneutic Predicament. From Yorck to Derrida,” in *The Oxford Handbook of The History of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi (Oxford: Oxford University Press, 2018).

26 Albert Dondeyne, “L'historicité dans la philosophie contemporaine,” *Revue Philosophique de Louvain* 41 (1956), 5-25.

The ontological meaning of *historicity* according to Martin Heidegger

To sum up, Hegel related historicity to the *Heimatlichkeit* [the local character] of ancient Greeks whereas Dilthey and Yorck connected historicity to the *Lebendigkeit* [vitality] of psychophysiological world. Heidegger, on the other hand, stated that historicity is a name for a power or disposition that one can discover in the *Zeitlichkeit* [temporality] of human existence.

Historicity fundamentally becomes, for Heidegger, the concept that summarizes the metaphysical mode of being of the human spirit which, in the hiatus between birth and death, has its possibilities of meaning, and which by definition are finite, limited, since birth and death are limits *per se*. This is what Heidegger calls temporality. Therefore, historicity is also an ontological conceptualization of the possibility of carrying within itself time (a power that we could name “memory”), since this is a fundamental structure of existence. After all, existence “only exists and can exist historically because it is temporal at the bottom of its being.” Being, time and history (understood, then, as a phenomenon) are – in Heidegger – one same situation.

There would be an identity between the powers of memory and historicity suggested by Heidegger himself,²⁷ but not developed in his work. And it should be noted that in proto-Indo European, the (*s*)*mer-* radical, which will give shape to the word “memory,” already contains the semantic charge of the more ordinary notion of “remembering”, but also the less obvious “care” or “preoccupation” [*Sorge*].²⁸ The latter (care or preoccupation) is a qualification that Heidegger delimits as a factual evidence of existence phenomena connected to the concept of historicity,²⁹ since we are always “advancing” in time, that is, in that we are *pre-occupied*, worrying about our existence in the sense of anticipating the way we could care about ourselves and the world, but always at the very moment we are living.

Historicity is thus not a conceptual reduction of historical knowledge or historiography as a particular reflexive mode of thinking, even if the aspect of the discussed word could lead us to this conclusion. Historicity is, first of all, a concept that is related to primordial phenomena of the psychophysiological

27 Hans Ruin, “Anamnestic subjectivity: new steps toward a hermeneutics of memory,” *Continental Philosophy Review* 48 (2015), 199.

28 Julius Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (Bern: A. Francke A. G. Verlag, 1959), 969-970.

29 GA 2, 326; 419.

scope, that is, to a condition of existence: temporality or transience, finitude, and especially the fact or fate of death. These are three phenomena that refers to historicity, which means both the “possibility of being historical” and first and foremost “the powers of being time,” in one word, temporality.³⁰

Historicity is a metaphysical temporal condition

There is a temporal condition which cannot be evaded on which Nietzsche discusses in his *Zweites unzeitgemäße Betrachtungen* (1874). Nietzsche recognizes this condition precisely in affirming that human existence differs from others by the imperative to be temporal and, in this sense, indifferent to factors of intentionality. We remember or forget ourselves regardless of our will, and that is a psychophysiological condition of our existence, which places us uninterruptedly as facing the powers of time. We cannot learn to forget ourselves, and times past persecutes us as a ghost aiming to disturb the human spiritual life.³¹

*For, as we are the results of previous generations, we are also the results of their aberrations, passions, errors or crimes. One cannot break completely with that chain. If we condemn such aberrations and consider ourselves exempt from it, the fact that we proceed from them is not eliminated.*³²

Temporal facts delimit the circumstances of the whole existence. This is what Heidegger mean in § 76 of *Sein und Zeit*.

Although Nietzsche did not elaborate his thinking from the conceptualization of historicity, it is precisely at the beginning of the second untimely meditation that he would have understood the phenomenon of historicity. There is a condition – fundamentally related to temporality – that makes the phenomenon that we call history and its intellectual elaboration, historiography, possible. In Heidegger, this condition is ontologically explained and epitomized as historicity.

30 GA 82, 131-133.

31 Friedrich Nietzsche, “Unzeitgemäße Betrachtungen: Zweites Stück - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben,” in *Werke in drei Bänden* (München: Hanser, 1954), 210.

32 Nietzsche, “Unzeitgemäße Betrachtungen: Zweites Stück - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben,” 228-229.

Jean-François Lyotard states that historical phenomenology thought about existence from the basic differences between *historiography* – history set up as knowledge –, *history* – life as an event, process, conjuncture and social structure –, and *historicity* – a concept that names a gathering of phenomena that underpins existence and makes history possible.³³ This scheme, which divides the total historical phenomenon into different levels, formulated by phenomenological philosophy and historical-philosophical hermeneutics, has been established in a way that theoretically justifies the historicist understanding of history by equating the very notion of existing with temporality and historicity.

Nevertheless, “Heidegger was satisfied with the category of historicity [*Geschichtlichkeit*]. This category gave a positive interpretation to the main historicist experience, namely, relativism. But this did not help to substantiate in a transcendental way the multiplicity of real stories.”³⁴ That is, Heidegger’s investigation on *historicity* dwells on the ontological level, *i.e.*, the conditions of possibility of history, and not of historiography as knowledge. He did not concern himself with the epistemological implications regarding this matter. To demand from the concept an epistemological use or articulation, to identify it with historiography and its sociological or anthropological questions is an effort bound to fail.³⁵ Heidegger used to see himself only as a “thinker of history [*Geschichtsdenker*].”³⁶ Historicity could only thus meta-historically justify the research on the conditions of possibility of the phenomenon of history as the expression of transience or absolute impermanence. But why and how?

Ontological explanation of the temporal condition — the phenomenon of *repetition* and the central role of the past time in the time phenomenon itself

Taking a step further from Heidegger’s work, it is necessary to determine more clearly the phenomenon to which historicity refers. In other words, what effectively conditions existence as temporal? How exactly is existence temporally conditioned? The answer to this question, according to Heidegger,

33 See Jean-François Lyotard, *La Phénoménologie* (Paris: PUF, 1954).

34 Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 110.

35 GA 82, 8-9.

36 GA 54, 94-95.

is revealed by the observation of the repetitive or retrospective character proper to the phenomenon of time, to which historicity belongs. In this phenomenon we find a central argument that confronts our common notions of time and logically justifies the most basic ontological structure of temporality, which is directly related to historicity.

The temporal situation or condition as the ontological *destiny* of existence could only be understood under the guise of *repetition* [Wiederholung]. Heidegger's understanding of time through *Wiederholung* refers to the concept of *repetition* [Gjentagelsen] which has already been explored by Søren Kierkegaard. But what exactly is this "repetition"?

The analysis on repetition by Kierkegaard deals with the nature of past time. It assumes that "time as such will not help a person to forget the past, even if it mitigates the impression (...) the past is not completely forgotten, much less completely annihilated."³⁷ To repeat does not mean the resignation of the past, nor the mere maintenance of it in the present. Quite the contrary, it is the name given to the phenomenon of universal transience³⁸ that is exhibited through two facts: the power in carrying time that we possess (memory) and the character of this time, which is substantially always past time.

The time we acquire is, paradoxically, the same time that haunts or confronts us: it returns from itself in ourselves. From the strictly ontological point of view, this is repetition as a temporal principle, a phenomenon which shapes the temporal destiny of existence, since this phenomenon means that we confront incessantly and necessarily the time we carry by decision or that we have inherited by tradition – that is, the act of transmission.³⁹

It is not necessary for resoluteness to explicitly know about the origin of the possibilities in which it is projected. But the possibility of expressly seeking – from the traditional understanding of Dasein – the existential ability-to-be in which Dasein projects itself certainly resides in the temporality of Dasein. The resoluteness which returns to oneself and surrenders to oneself becomes, then, a repetition [Wiederholung] of a possibility-of-existence

37 Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. V (København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G.E.C. Gads Forlag, 1997), 327.

38 GA 82, 253.

39 Wenche Marit Quist, "When your Past lies ahead of you – Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Repetition," *Kierkegaard Studies Yearbook* 1 (2002), 85.

that is traditionally inherited. Repetition [Wiederholung] is the expressed tradition [ausdrückliche Überlieferung], that is, the return to the possibilities of an existence that has been 'there'.⁴⁰

From the ontological perspective, it should be said again, the time which we once have experienced returns or repeats itself in the precise form of memories or desires – regardless of the exact or deformed nature of this memory. This is the phenomenon of repetition to which historicity refers as the ontological and existential structure of the most elementary time: the past. That is, the past as the temporal atom of existence or the fundamental matter of temporality. For the past is logically explained as the time from which existence originates (we come from our past [the past]), but also as the final result of temporal experience (what is in process of being experienced [now or present] will fatally become past). This temporal structure which exposes the past paradoxically as the origin and end of temporality demonstrates, ontologically speaking, that temporal (or past) repetition is a logical fact of existence predicted by the very character of temporality studied by Heidegger. Although he did not conclude his research on the idea of time in these terms, the Heideggerian investigation helps us to deduce that what the ontological tradition called the future or becoming (expression of transience) would be nothing more than *a mode of being of the past*.⁴¹ As Kierkegaard's Constantinus Constantius explains, "the past, from which the soul thought he had redeemed himself, stood there again with its demands, not as a remembrance, but more terrifying than ever for having conspired with the future."⁴² Accordingly, the fundamental fact of being temporal is not a choice, something that one could escape, but a necessary ontological and existential condition settled by the phenomenon of time, more precisely by the nature of *the past time as the temporal limit of existence*.

This appreciation of the problem of time briefly exposed here is unorthodox and contrasts with the main traditional currents of thought on the issue, which puts the present – or the now – always as the self-evident principle of time. From Parmenides to Husserl the privilege of the present time has

40 GA 2, 385.

41 This insight can be found in Henri Bergson's *Matière et mémoire* (1896). See also Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968), 111.

42 Søren Kierkegaard's *Skrifter*, Bd. V, 332.

never been a real question.⁴³ But against an ancient architecture of time that poses the present as the core phenomenon of transience, especially since Heidegger's *Sein und Zeit*, phenomenology has renewed the way we can think about the existence. My argument is then that it would be this ontological viewpoint on the centrality of the past time in the constitution of the phenomenon of time itself that better explain why it is necessary to speak of a situational or temporal condition of existence – or why we cannot have a choice between *to be or not to be*. For time and its clearest manifestation, transience, leads the ontological existence from one past to another past.

In Heideggerian terms, those ontological thesis about the being of time reveals that ontological repetition as an unsurpassed destiny of the human spirit – the confrontation with time that we, ourselves, have repeatedly experienced – along with fate of finitude are the double expression of the temporal or broad historical condition to which existence is subjected. And the philosophical idea of historicity is the axiomatic result of this general metaphysical theorem.

The past *repetition* is an expression of *temporality* as well as the present is the manifestation of *eternity*

Time always means temporality and eternity, for both phenomena can be found in time itself.

Repetition was examined by *Existenzphilosophie* as a generic phenomenon in relation to what is called temporality, which reconfigured the idea of time as one unitary phenomenon that is no longer spatially tripartite, something which Heidegger named the temporal stasis.⁴⁴ And in so doing, “[t]he philosophy of historicity tries to overcome historicism from within by finding in the historical the signs of eternity, as well as the absolute in the signs of the relative (...) withdrawing the eternal from the temporal, the absolute from the relative. This is the deepest intention of the philosophy of historicity.”⁴⁵ Eternity is not an obscure proposition of theological systems, but a form that can be found logically in the very nature of time, as Augustine among others demonstrated a long time ago.

43 Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972), 36-37.

44 GA 2, 328-329.

45 Paul Ricœur, “Remarques sur la communication du Professeur Karl Löwith,” in *Truth and Historicity. Vérité et Historicité. Entretiens en Heidelberg 12-16 septembre 1969*, ed. Hans-Georg Gadamer (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1972), 26-27.

From the ontological perspective the form of eternity is what one could call “present time,” since the present is the time that passes without passing. We are, in this sense, doomed to be “eternally” in present time. The present is the temporal name for the presence, existence or intuitions about the world, and Augustine’s “eternal presence of the present [*semper praesentis aeternitatis*],”⁴⁶ Plato’s and Plotinus’ “[movable] image of eternity [αἰών]”⁴⁷ are nothing more than ancient different elaborations of the same general temporal phenomenon: present time. Eternity, then, is the nature of present time as the (im)movable image or apparition of the movable nature of the universe: transience or temporality.

Temporality, on the other hand, is one of the names of the phenomena of repetition of past time that repeats itself as a constant, continuously. Temporality is the expression of the transient nature of past time that always and only appears as a form of eternity in present time. Thus, temporality participates in eternity in the same way that eternity participates in temporality,⁴⁸ being thus two sides of the same phenomenon: time. This is a hypothesis that Karl Löwith has already suggested⁴⁹ as well as Heidegger.⁵⁰

In this sense, historicity says that humanity is doomed to remember and to forget, the humankind is fated to be confronted by time; the temporal condition which is also understood as temporality (repetition) or eternity (presence).⁵¹ And in regard to these questions, the pre-established conceptions about archaic eternity (circular) and modern temporality (linear) have no pertinency, as Hubert Cancik has already demonstrated the insufficiency of this kind of model of interpretation.⁵² From the ontological point of view,

46 Augustine, *Confessions. Tome II: Livre IX-XIII* (Paris, Les Belles Lettres, 1926), XI.16; G. J. P. O’Daly, “Aeternitas,” in *Augustinus-Lexikon*, vol. 1 (Basel, Schwabe & Co, 1986), 160-161; Josef Weis, *Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen. Europäische Hochschulschriften – Reihe XX: Band 135* (Frankfurt am Main/ Bern/ New York: Peter Lang, 1984).

47 *Platonis Opera* (Oxford: Oxford University Press, 1903), Ti. 37d; Plotinus, *Enneads (III)* (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 11.15.

48 Augusto de Carvalho, “Das potências da Memória. A afirmação da transitoriedade histórica e da eternidade das ideias,” *Kriterion* 61, no. 145 (2020): 107-129. See also Augusto de Carvalho, “The Meanings of Historicity—the End and the Beginning,” in *Geschichtstheorie am Werk* (2022).

49 Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2007), 183.

50 GA 55, 345.

51 GA 82, 230.

52 See Hubert Cancik, “Die Rechtfertigung Gottes durch den ‘Fortschritt der Zeiten’. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen,” in *Die Zeit. Dauer und Augenblick*, ed. Jan Assmann et al. (München: Piper, 1990).

time always obeys these two models simultaneously, circular and linear. Time is eternity and temporality, time returns and repeats itself continuously.⁵³

That said, historicity, as one ontological and abstract concept related to temporality and eternity of time as an existential condition, is restricted to the metaphysical descriptive scope, that is, the condition of thought. By demanding the “real” manifestation of historicity, some critics do not seem to assume that the philosophical historicity is not immediately connected to historiography – as Lyotard helps us to understand –, but rather to transience as a simple natural and psychophysiological phenomenon, *i.e.*, as an existential condition.

Criticisms — the *abstract emptiness and universal inapplicability* of historicity

It is through the Philosophy of Existence – especially Heidegger’s work – that historicity becomes a *buzzword* [Modewort] according to Von Rente-Fink. Nevertheless, some skeptical assessments about the concept have been raised since its last decisive elaboration by Heidegger. Those criticisms can be divided into two fronts. The first one affirms historicity as an empty and useless abstraction, even in terms of the study of historical phenomena. The second one briefly contests the universal applicability of the concept. There is a third case which starts from the premise that historicity is only the same as “historical context,” a clear reduction of the concept as a technical term of history which one can find in statements like “man is not wholly conditioned by his historicity, and this is not totally irrecusable.”⁵⁴ The imprecision regarding the differences between “historical determination” and “historical condition” is the source of Fernand Brunner’s mistake which only seems to be a misunderstanding about the ontological content of historicity.

At first, Walter Benjamin presents himself as one of the earliest critics of historicity. In the monumental *Passagen-Werk* – although it is unclear when exactly (sometime between 1928 and 1935) – Benjamin claims that “Heidegger, in an abstract way, vainly seeks to save history for phenomenology

53 Jan Assmann et al., “Zeit,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, ed. Joachim Ritter (Basel: Schwabe & Co., 2004), 1188.

54 Fernand Brunner, “L’historicité comme alibi,” in *Truth and Historicity. Vérité et Historicité. Entretien en Heidelberg 12-16 septembre 1969*, ed. Hans-Georg Gadamer (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1972), 63.

through ‘historicity’.”⁵⁵ Benjamin’s objection to the abstract content of the concept is reiterated by Günther [Stern] Anders’ radical critique on Heidegger’s philosophy. Anders does not spare the notion of historicity, which he interprets as a central sign of Heidegger’s lack of substantiality in keeping with the opaque tonality of *Dasein*.⁵⁶ Günther Anders notes that it would be Georg Simmel, not Heidegger, who brings history to the place of *medium* between subject and object. Then, it is not by chance that the term is taken as a “conservative concept” by Anders, for as Von Renthe-Fink puts it, “the concept of historicity is thus rooted above all in certain bourgeois, nonproletarian, anti-revolutionary thinking.”⁵⁷ Contrary to Benjamin and Anders, Herbert Marcuse – in a context of evident enchantment by Heidegger’s work – affirmed that the bourgeois philosophy dissolves before the “concrete” knowledge⁵⁸ exposed in *Sein und Zeit*, a work that, according to Marcuse, philosophically discovers the phenomenon of historicity.⁵⁹ However, shortly after 1933 – a year that marks both Marcuse’s incorporation into the *Institut für Sozialforschung* and Heidegger’s public adherence to *National Socialist German Workers’ Party* –, Marcuse joins Benjamin and Anders in affirming historicity as the abstract and empty center of the Philosophy of Existence.⁶⁰ Accordingly, Jürgen Habermas reaffirms that “the more real history disappears behind ‘historicity’, the more inclined is Heidegger to employ an *ad hoc* diagnosis of the present in a self-centered and innocent way.”⁶¹

Restating what has already been said, Karl Löwith understands that “Heidegger disposes the historicity of authentic existence at the center of the

55 GS 1, p. 577 [N 3, 1].

56 Günther Anders, “On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy,” *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1948), 358-359.

57 Von Renthe-Fink. *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Dilthey und Yorck*, 143.

58 Herbert Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus,” in *Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), 358.

59 Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus,” 373.

60 Herbert Marcuse, “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers Werk,” in *Karl Jaspers in der Diskussion*, ed. Hans Saner (Munich: Piper, 1973), 131.

61 Jürgen Habermas, “Heidegger-Werk und Weltanschauung,” in *Heidegger und der Nationalsozialismus*, ed. Victor Farias (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1989), 13.

phenomenon of history and thus obscures the aspect of real political history.⁶² Moreover, in 1936, at a meeting with Heidegger himself in Rome, Löwith claims that the philosopher “agreed that his conception of ‘historicity’ was at the basis of his political commitment,”⁶³ a clear allusion to Heidegger’s engagement with the *National Socialist German Workers’ Party* in 1933, and an index of the risk one can prove when ontology is lead to a place reserved to epistemology and ethics.

Recently, by repeating the core of the criticism about the term’s abstractness, in an article devoted to historicity, Henning Trüper claims to demonstrate that the concept is incipient, devoid of content, density and functional explanation, whose poor semantics would be the expression of its principal mark: *flatness*, an alternative word for abstractness.⁶⁴ According to Trüper, “the flatness of historicity—in the form of a denial of the existential depths of hermeneutic analysis — became a chief problem.”⁶⁵

*[T]he phenomenological-hermeneutic tradition rather flagrantly assumes that we must have a desire for, an interest in, the self-understanding at the heart of the definition. This desire is the primary blind spot of hermeneutics. It remains unexplained with regard both to its presence and its efficaciousness, and this philosophical perplexity is shrouded in existential portentousness. Nothing about desire follows from the fact that the subject is in time and tradition, that she will die, and knows as much.*⁶⁶

In this more recent case, historicity is not analyzed from the perspective of the ontological-philosophical literature dedicated to the subject, which is rich in explanations and debates, but from the anthropological access on the topic.

62 Karl Löwith, *Der Mensch inmitten der Geschichte: philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1990), 224.

63 Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, 58.

64 Henning Trüper, “The Flatness of Historicity,” *History and Theory* 58 (2019): 24.

65 Trüper, “The Flatness of Historicity,” 37.

66 Trüper, “The Flatness of Historicity,” 35.

The abstractness of *historicity* is a metaphysical approach to the common aspects of existence

As this study has hereby already tried to show, it is not a matter of “desire” for self-understanding as historical beings that distinguish the philosophy of historicity, but a question of *psychophysiological* conditions that makes human beings necessarily temporal beings. Time as a natural (physical, biological, cosmological), intellectual (vital, historical) and a metaphysical phenomenon imposes limits, and by them the human existence is conditioned. To live, die or simply *be* is not a choice – even if biotechnology could mitigate it. And most importantly, to have a memory and to be confronted by our “own time” is not only a matter of “desire”. The explanation of time as an existential condition lies upon these facts that are absolutely related to the philosophical concept of historicity as the abstractness which names this approach.

It is only through abstractness that one can think about the common aspects of reality such as the phenomena of time or the simple basic idea of existence. An abstraction naturally contains ambiguous possibilities of comprehension and applicability. However, it is in this ambivalent nature that one could find all kinds of forms of interpretation and the fundamental openness to accomplish the task of understanding the general aspects of existence. This is what Helmuth Plessner and Rudolf Carnap could not accept as a possible point of view, by demanding that metaphysical thinking should be reduced to its anthropological⁶⁷ or formal⁶⁸ aspects only. Plessner sees the Heideggerian way of thinking as an “aprioristic anthropology”. Carnap is more radical and did not see anything valuable in it, since for him the core of the Heideggerian abstractness is “meaningless”.

Besides the controversy inherent to the speculative or abstract form of historicity, which can be associated to its Hegelian origins and the very nature of an abstraction, or rather, despite this criticism of the focus on the applicability of the concept on the epistemological and sociological realm of historiography – or “real history” –, one could still find in the philosophy of historicity a valuable explanation about the conditions that enables us to think or live historically, that is, temporally. It is a simple theoretical contribution

67 Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in *Gesammelte Schriften, band V* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).

68 Rudolf Carnap, “Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache,” *Erkenntnis* 2-4 (1932), 219-241.

which has no connection with descriptive reality itself. As a concept, however, it permits us to think about the reality of being in relation to the transience and existential nature of time.

Historicity, then, understood as the time-like principle of history, is a concept linked to a general human existential phenomenon rather than to a cultural variation of experience, circumscribed to one particular mode of thought and interpretation of the world. The expression “plural historicity”⁶⁹, then, is a pleonasm from the point of view of the metaphysics of historicity. This miscomprehension is recurrent in historical-anthropological investigations about time, which often erroneously only sees the cultural and social aspect of the problem as valid, forgetting that time is also related to ontology and metaphysics – not to mention physics and the *a-cultural* universal scientific theorems on time. Following Claude Lévi-Strauss⁷⁰ conclusion, who simplifies historicity as synonymous with historical, referring to modern-western historiography, important anthropologists have been led to the same mistake,⁷¹ opposing historicity against nature. By doing this, one reaches a methodologically incorrect conclusion,⁷² for history as a phenomenon as well as nature are equally two aspects of life. As David Carr has stated, “perhaps we should conclude that ‘peoples without history’ represent not the absence of historicity but another one of its forms.”⁷³

How could *historicity* be a metahistorical concept?

Almost invariably, criticisms against the philosophical idea of historicity do not deny its truth. What is intended, in general, “is to demonstrate the limitations of this method of thought (...) its limitations are related to the so-called

69 Trüper, “The Flatness of Historicity,” 41.

70 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Agora, 1962) and Georges Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* (Paris: Les Belles Lettres, 2010).

71 See E. V. de Castro, “Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre lévi-strauss com eduardo viveiros de castro,” *Sociologia & Antropologia* 2, (2011): 15; Joanna Overing, “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões,” *Mana* 1 (1995).

72 Gadamer, *Wahrheit und Methode. I Band – Hermeneutik*, 253.

73 Carr, “On historicity,” 276.

universalist character of the doctrine.”⁷⁴ Nevertheless, is not historicity, as temporality, eternity, or, more precisely, time, a phenomenon that affects humanity itself? There would be a culture, people, person, or even a thing which are not constrained by the powers of time?

There are many ways to elaborate the time-like experience of or to understand life, from both personal and cultural standpoints. History as historiography is only one of them, with its own trajectory and development, characterized by certain limits and circumscribed to specific objectives, carrying with it vices and virtues, which of course vary according to the *l'ordre du jour* in different “modes of historiography.” Still, one cannot avoid the fact that the matter or main conceptual object of history, i.e., time, regardless of how it is experienced, interpreted, elaborated or instrumentalized, is exhibited not for certain intellectual environments, but for all, once it is a fundamental component of what we could call the human condition – I am referring particularly to memory as a psychophysiological element of human existence and death as an imperative fate.

From the original Amerindian people to the Mongolian steppes of Central Asia, from the ancient Bantus and Yoruba people to present-day Europeans, time appears as a phenomenon that is always knowable and available to compose human experience in a way that is culturally rich and diverse.⁷⁵ This fact is attested by historical, anthropological, linguistic, and philosophical research, in which some notion of time (by means of temporality or eternity) is ascertained and some way of thinking temporality in its most fundamental sense of transience is recognized. Even under the sign of repetition (ontological or cultural),⁷⁶ the general idea of time is disposed as a metahistorical existential imperative, and consequently not as a matter of “desire.” It is no coincidence that modern science identifies time as one universal and natural

74 A. Waisman, “Contribution à la discussion de la conférence de M. le Professeur Brunner sur le thème ‘L’historicité comme alibi’,” in *Truth and Historicity. Vérité et Historicité. Entretiens en Heidelberg 12-16 septembre 1969*, ed. Hans-Georg Gadamer (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1972), 66-67.

75 See Paul Ricoeur, *Les Cultures et le Temps* (Payot/ Unesco: Paris, 1975); Rudolf Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1980); Douwe Tiemersma and Henk Oosterling, *Time and temporality in intercultural perspective*. (Amsterdam: Rodopi B.V. Editions, 1996); Vinciane Pirenne-Delforge and Öhnan Tunca, *Représentations du temps dans les religions* (Liège: Librairie DROZ S.A., 2003); Norbert Elias, *Über die Zeit* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1984).

76 On the “cultural repetition”, see Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (Paris: Éditions Gallimard, 1969).

(or physical) element, from Isaac Newton to Albert Einstein – for whom time is relative, but still a universal phenomenon.⁷⁷

In fact, historicity is not a simple concept of the Heideggerian “system” that refers only to its conceptual structure. And it is not unwise to reiterate that today, indifferent to all criticism on its applicability, historicity is among the metahistorical concepts that best underlie and justify the metaphysical reasons why the phenomenon of time is unavoidable and why “everything is or can be historical.”

Reinhart Koselleck’s well known metahistorical concepts, which Martin Heidegger (1927) and Hans-Georg Gadamer (1960) philosophically had unfolded, intends to explain the historical hermeneutic condition.⁷⁸ The “space of experience [*Erfahrungsraum*]” and the “horizon of expectations [*Erwartungshorizont*],” which would configure “historical time,” are two metahistorical concepts that are precisely in the field of epistemological elaboration about the plurality of historical phenomenon as a fundamental time-like experience – the multilayered nature of time. Therefore, if Koselleck’s concepts are sufficient for the appropriate justification of epistemological elaboration of historical time, from the ontological point of view, however, one must return to the fundamental theories of Philosophy of Existence, which also elaborates historicity as a metahistorical concept that explains the time-like conditions which enable historical phenomenon. In other words, the ontological character of historicity is one strong evidence of the existential or temporal condition to which history in general or Koselleck’s plural “historical time” is related.⁷⁹

Current historiography would thereby be a particular and culturally founded mode of elaboration of experience which is also epistemologically well established. The phenomenon of history, however, must not be confused with the art of writing history, that is, historiography and its variations. Historicity, accordingly, needs a clearer definition.

On the one hand, historicity is the concept whose substance does not differentiate, but unifies the humanity from its common phenomena: transience,

77 See George Jaroszkiewicz, *Images of Time* (Oxford: Oxford University Press, 2016); Étienne Klein and Michel Spiro, *Le Temps et sa flèche* (Paris: Champs Flammarion, 1996).

78 In regard to the appropriate development of his *historical time* metatheory, see Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 355.

79 I agree with Carr, “On historicity,” 275.

finitude, death, facts that condition, *i.e.*, limits existence. On the other hand, but simultaneously, historicity conceptually expresses through these generic temporal phenomena precisely that which allows the manifestation of differences and plurality, since historicity, because it disposes of the limits of existence at the same time as it determines its possibilities, for the limits of historicity are by definition their possibilities. Historicity would not be an empty abstraction that deny the historiological factor of transience and it does not deal with historiographical (epistemological) problems according to the Western and modern historical science only. In fact, as I have tried to demonstrate, historicity is a concept related to phenomena that immediately refers to the conditions of history and to the situation in which any and all existence seems to be placed – temporality and eternity, that is, time. And what, in short, does historicity mean as a temporal condition? According to the brief history of historicity here presented, historicity is the human power to carry time within itself, more precisely past time, that which was transmitted or inherited by the force of tradition (transmission) according to the structure of temporality announced by the questioning of being: repetition (of the past time) as unsurpassed temporal condition and human destiny. For as J. L. Borges once said: “Time is the substance of which I am made. Time is a river that snatches me, but I am the river; It is a tiger that destroys me, but I am the tiger; It is a fire that consumes me, but I am the fire.”⁸⁰ One could add that time is always past time, and I am the past as well as I am historicity.

References

- ANDERS, Günther. “On the Pseudo-Concreteness of Heidegger’s Philosophy,” *Philosophy and Phenomenological Research* 48 (1948).
- ASSMANN, Jan et al. “Zeit,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, ed. Joachim Ritter (Basel: Schwabe & Co., 2004).
- AUGUSTINE. *Confessions. Tome II: Livre IX-XIII* (Paris, Les Belles Lettres, 1926)
- ANKERSMIT, Frank. *Meaning, Truth and Reference in Historical Representation* (New York: Cornell University Press, 2012).

80 J. L. Borges, “Nueva refutación del tiempo,” in *Otras inquisiciones* (Madrid: Alianza Editorial, 1960), 187.

- BAUER, Gerhard. *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs* (Berlin: de Gruyter, 1963).
- BEIERWALTES, Werner. "Geschichtlichkeit als element der Philosophie: Rudolph Berlinger zum sechzigsten Geburtstag," *Tijdschrift voor Filosofie: 30ste Jaarg 2* (1968).
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991). [GS]
- BERGSON, Henri. *Matière et mémoire* (1896). See also Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: PUF, 1968).
- BRUNNER, Fernand, "L'historicité comme alibi," in *Truth and Historicity. Vérité et Historicité. Entretiens en Heidelberg 12-16 septembre 1969*, ed. Hans-Georg Gadamer (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1972).
- BOMBACH, Charles. *Heidegger, Dilthey and the crisis of historicism* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1995).
- BORGES, J. L. "Nueva refutación del tiempo," in *Otras inquisiciones* (Madrid: Alianza Editorial, 1960).
- CANCIK, Hubert. "Die Rechtfertigung Gottes durch den 'Fortschritt der Zeiten'. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtesvorstellungen," in *Die Zeit. Dauer und Augenblick*, ed. Jan Assmann et al. (München: Piper, 1990).
- CASTRO, E. V. De. "Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro," *Sociologia & Antropologia* 2, (2011).
- CARNAP, Rudolf. "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache," *Erkenntnis* 2-4 (1932).
- CARR, David. *Phenomenology and the Problem of History* (Evanston: Northwestern University Press, 1974)
- CARR, David. Phenomenology of historical time. In *The Past's Present. Essays on the Historicity of Philosophical Thinking*, ed. Márcia Sá C. Schuback and Hans Ruin (Södertörns högskola, 2005).
- CARR, David. "On historicity," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 37 (2016), 273-288.
- CHARBONNIER, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss* (Paris: Les Belles Lettres, 2010).
- DE CARVALHO, Augusto. "Das potências da Memória. A afirmação da transitoriedade histórica e da eternidade das ideias," *Kriterion* 61, no. 145 (2020).
- DE CARVALHO, Augusto. "The Meanings of Historicity—the End and the Beginning," In *Geschichtstheorie am Werk* (2022).
- DERRIDA, Jacques. *Marges de la Philosophie* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1972)
- DERRIDA, Jacques. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965* (Paris: Galilée, 2013).
- DILTHEY, Wilhelm; YORCK VON WARTENBURG, Paul. *Briefwechsel 1877-1897* (Halle: a.d.S., 1923).
- DONDEYNE, Albert, "L'historicité dans la philosophie contemporaine," *Revue Philosophique de Louvain* 41 (1956), 5-25.

- ELIADE, Mircea. *Le mythe de l'éternel retour* (Paris: Éditions Gallimard, 1969).
- ELIAS, Norbert. *Über die Zeit* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1984).
- FACKENHEIM, Emil L. *Methaphysics and Historicity* (Milwaukee: Marquette University Press, 1961).
- GADAMER, Hans-Gerg. *Wahrheit und Methode. I Band – Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr and Paul Siebeck, 1990).
- HABERMAS, Jürgen. "Heidegger-Werk und Weltanschauung," in *Heidegger und der Nationalsozialismus*, ed. Victor Farías (Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1989).
- HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, Bd. 18 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).
- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe, 102 Bänden* (Frankfurt am main: Vittorio Klostermann, 1977-).
- HUSSERL, Edmund. "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie," In *Husserliana* Bd. VI (La Haye: M. Nijhoff, 1954).
- HUSSERL, Edmund. *L'origine de la géométrie* (Paris: PUF, 1962).
- JAROSZKIEWICZ, George. *Images of Time* (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- KLEIN, Étienne; SPIRO, Michel. *Le Temps et sa flèche* (Paris: Champs Flammarion, 1996).
- KOSLOWSKI, Peter. *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism* (Berlin, Heidelberg, New York: Springer, 2005).
- KOSELLECK, Reinhart et al. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1975).
- KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000).
- KOSELLECK, Reinhart. *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000).
- LEVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée sauvage* (Paris: Agora, 1962).
- LÖWITH, Karl. *Der Mensch inmitten der Geschichte: philosophische Bilanz des 20. Jahrhunderts* (Stuttgart: J. B. Metzler, 1990).
- LÖWITH, Karl. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2007).
- LYOTARD, Jean-François. *La Phénoménologie* (Paris: PUF, 1954).
- MARCUSE, Herbert. "Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers Werk," in *Karl Jaspers in der Diskussion*, ed. Hans Saner (Munich: Piper, 1973).
- MARCUSE, Herbert. "Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus," in *Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978).
- MISCH, Georg. *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (Leipzig: B.G. Teubner Verlag, 1931).
- NIETZSCHE, Friedrich. "Unzeitgemäße Betrachtungen: Zweites Stück - Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben," in *Werke in drei Bänden* (München: Hanser, 1954).

- O'DALY, G. J. P. "Aeternitas," in *Augustinus-Lexikon*, vol. 1 (Basel, Schwabe & Co, 1986).
- PIRENNE-DELFORGE, Vinciane; TUNCA, Öhnan. *Représentations du temps dans les religions* (Liège: Librairie DROZ S.A., 2003).
- Platonis Opera* (Oxford: Oxford University Press, 1903).
- OVERING, Joanna. "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões," *Mana* 1 (1995).
- PLESSNER, Helmuth. "Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht," in *Gesammelte Schriften*, bd. V (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003).
- PLOTINUS. *Eneads (III)* (Cambridge: Harvard University Press, 1967).
- POKORNY, Julius. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch* (Bern: A. Francke A. G. Verlag, 1959).
- QUIST, Wenche Marit. "When your Past lies ahead of you – Kierkegaard and Heidegger on the Concept of Repetition," *Kierkegaard Studies Yearbook* 1 (2002).
- RAND, Calvin G. "Two meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch and Meinecke," *Journal of the History of Ideas* 25, no. 4 (1964), 503-518.
- RICŒUR, Paul. "Remarques sur la communication du Professeur Karl Löwith," in *Truth and Historicity. Vérité et Historicité. Entretiens en Heidelberg 12-16 septembre 1969*, ed. Hans-Georg Gadamer (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1972).
- RICŒUR, Paul. *Les Cultures et le Temps* (Payot/ Unesco: Paris, 1975).
- RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Éditions du Seuil, 2000).
- RITTER, Joachim. "Über die Geschichtlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis," *Blätter für deutsche Philosophie* 12 (1938).
- RUIN, Hans. *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Work* (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1994).
- RUIN, Hans. "Historicity and The Hermeneutic Predicament. From Yorck to Derrida," in *The Oxford Handbook of The History of Phenomenology*, ed. Dan Zahavi (Oxford: Oxford University Press, 2018).
- RUIN, Hans. "Anamnemic subjectivity: new steps toward a hermeneutics of memory," *Continental Philosophy Review* 48 (2015).
- SCHOTZ, Gunter. "Das Historismusproblem und die Geisteswissenschaften im 20. Jahrhundert," *Archiv für Kulturgeschichte* 71 (1989), 463-486.
- SIMPLICIUS, "Aristotelis Physicorum libros commentaria," in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vols. IX and X, ed. Hermann Diels (Berlin: [s.n.], 1882-1895)
- Søren Kierkegaards Skrifter*, Bd. V (København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G.E.C. Gads Forlag, 1997).
- TIEMERSMA, Douwe; OOSTERLING, Henk. *Time and temporality in intercultural perspective*. (Amsterdam: Rodopi B.V. Editions, 1996).
- TROELTSCH, Ernst. "Das Neuzehte Jahrhundert," in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4 (Tübingen: Verlag von J. C. Mohr and Paul Siebeck, 1913).

- TRÜPER, Henning. "The Flatness of Historicity," *History and Theory* 58 (2019)
- VON RENTHE-FINK, Leonhard. "Geschichtlichkeit," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, ed. Joachim Ritter et al. (Basel: Schwabe, 1974).
- VON RENTHE-FINK, Leonhard. *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Dilthey und Yorck* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964).
- WAISMAN, A. "Contribution à la discussion de la conférence de M. le Professeur Brunner sur le thème 'L'historicité comme alibi'," in *Truth and Historicity. Vérité et Historicité. Entretiens en Heidelberg 12-16 septembre 1969*, ed. Hans-Georg Gadamer (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1972).
- WEIS, Josef. *Die Zeitontologie des Kirchenlehrers Augustinus nach seinen Bekenntnissen. Europäische Hochschulschriften – Reihe XX: Band 135* (Frankfurt am Main/ Bern/ New York: Peter Lang, 1984).
- WENDORFF, Rudolf. *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1980).

Crítica e enfrentamento
do fascismo nas teses
“sobre o conceito de História”,
de Walter Benjamin

*Critique and confrontation
of fascism in Walter Benjamin's
thesis “On the concept of history.”*

Resumo

À época da escrita das teses “Sobre o conceito de história”, Walter Benjamin buscava uma nova concepção de história capaz de explicar criticamente o fenômeno do fascismo. Ele avaliava que a derrota provisória no fronte político, com a ascensão do nazismo, associavam-se respostas teóricas insatisfatórias nas organizações ligadas às diretrizes da II Internacional. Especialmente a socialdemocracia alemã acrescentou à inabilidade das suas decisões políticas em 1914 e à sua responsabilidade na morte dos líderes espartaquistas Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht uma abordagem epistemológica criticamente ineficaz da história. Era necessário pensar com radicalidade esse momento de crise profunda, o que não seria possível com o atendimento a exigências metodológicas de objetividade e distanciamento. O presente artigo objetiva esclarecer as linhas diretrizes dessa proposta benjamianiana de enfrentamento do fascismo, seguindo a sua justificativa, os meios propostos e algumas consequências do seu compromisso a um só vez político e narrativo.

Palavras-chave: fascismo; história; escrita; Walter Benjamin

* Universidade Federal de Goiás (UFG). Contato: gilmario.filosofia@gmail.com

Recebido em: 17/08/2022 Aceito em: 06/03/2023

Abstract

By the time he was writing his theses “On the concept of history”, Walter Benjamin was looking for a new conception of history which was able to explain critically the Fascism phenomenon. He considered that the temporary defeat on the political front, with the rise of Nazism, related to unsatisfactory theoretical answer gave by organisations associated with the II International’s guidelines. Especially the German Social Democracy added to the inability of its political decisions in 1914 as well as to its responsibility for the death of the Spartacist leaders Rosa Luxemburg and Karl Liebknecht an epistemological approach of history which was ineffective in critical terms. That moment of deep crisis required a radical think, which was not possible if one follows methodological demands of objectivity and distance. This paper aims at enlightening the guidelines of Benjamin’s proposal to facing Fascism. To do so, we follow his justification, the means he proposes, and some consequences of this commitment political as well as narrative.

Keywords: fascism; history; writing; revolution; Walter Benjamin

Introdução

A referência mais antiga ao texto das teses “Sobre o conceito de história” encontra-se na carta de Benjamin a Horkheimer de 22 de fevereiro de 1940. Escrita em francês, nela esclarece que o material se relacionava ao ensaio que havia escrito sobre Eduard Fuchs, em 1937. Pretendia desenvolver um conceito não positivista de história, distinto dos procedimentos ainda observáveis mesmo em autores que Benjamin afirmava estarem próximos a ele e a Horkheimer - possivelmente os socialdemocratas¹. Tal como faria na carta a Gretel Adorno, que mencionaremos adiante, o estágio do texto não recomendava a publicação. Alude adicionalmente aos “problemas teóricos” exigidos pela situação política que enfrentavam. Podem-se aquilatar as suas perplexidades se examinamos uma carta escrita quase dois anos antes, ao mesmo

1 Com isso, intentava produzir “uma cisão irreversível entre o nosso modo de ver e os resquícios do positivismo que, segundo penso, marcam tão profundamente até aqueles conceitos da História que, em si mesmos, nos estão mais próximos” (BENJAMIN, 2010, p. 149-150).

Horkheimer, em 3 de agosto de 1938, na qual expressava a expectativa de que a União Soviética, apesar de todas as críticas que a essa altura ele já dirigia ao stalinismo, pudesse ser uma aliada importante na luta contra o fascismo. Tudo isso, contudo, revela uma ilusão que se desfez um ano mais tarde, com o pacto entre Hitler e Stalin. O seu estado de espírito diante das condições históricas em que escreveu as “Teses” é referido por Scholem em uma passagem do artigo “Walter Benjamin e o seu anjo”, redigido em 1972. Com a escrita do texto, Benjamin “conseguiu despertar do choque produzido pelo pacto Hitler-Stalin. Como resposta a esse pacto, ele o leu à época ao escritor Soma Morgenstern, um antigo conhecido e companheiro de infortúnios” (SCHOLEM, 1977, p. 231)². Em 10 de fevereiro de 1940, Benjamin responde a uma carta enviada em inglês por Gretel Adorno, na qual menciona a guerra e as circunstâncias que a desencadearam como o motivo de haver retomado os apontamentos da tese. Observa que há muito lidava com as ideias ali dispostas – aproximadamente vinte anos, o que parecia incluir nessas reflexões o “Fragmento teológico-político” (1921). Rejeita, não obstante, a possibilidade de publicá-los³. Ele temia que se o publicasse nesse estágio, provocaria mal-entendidos.

Em um dos fragmentos dos materiais preparatórios das “Teses”, ele relaciona a necessidade de uma nova teoria da história à premência de se explicar o fenômeno do fascismo em termos mais adequados do que os disponíveis à época (BENJAMIN, 2010, p. 164). Semelhante propósito se devia à avaliação de que a derrota provisória no fronte político associavam-se respostas teóricas insatisfatórias fornecidas pelas organizações ligadas em alguma medida às diretrizes da II Internacional. Especialmente a socialdemocracia alemã acrescentou à inabilidade das suas decisões políticas em 1914⁴ e ao seu comportamento criminoso com os líderes espartaquistas Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht uma abordagem epistemológica criticamente ineficaz da história. O momento político em que o texto foi escrito sublinha a tentativa

2 “Benjamin wrote those “Theses on the Philosophy of History” in which he accomplished his awakening from the shock of the Hitler-Stalin pact. As a reply to this pact, he read them at this time to the writer Soma Morgenstern, an old acquaintance and companion in misfortune”. Ao longo do artigo, oferecemos em tradução livre as passagens dos textos sem edição em português.

3 “Não preciso te dizer que nem de longe penso na publicação destes apontamentos, e muito menos na forma em que tos mando” (BENJAMIN, 2010, p. 150).

4 Tal como a votação dos créditos suplementares de guerra, apoiando assim a entrada do país na Primeira Guerra Mundial, em flagrante contradição com os princípios internacionalistas que deveria seguir, consoante as diretrizes do partido.

de pensar com a necessária radicalidade um momento de crise profunda. O atendimento a exigências metodológicas de objetividade e distanciamento não se quadrava com os princípios defendidos por Benjamin e considerados fundamentais ao enfrentamento do “momento de perigo” em sua época.

1. A necessidade de um conceito crítico de história

O fascismo é apresentado nas “Teses” como uma possibilidade histórica perigosa. Hans-Dieter Kittsteiner sublinha um aspecto inquietante desse fenômeno: o instante em que nem mesmo os mortos se encontrem em segurança: “O fascismo significa um momento do maior perigo. Ele está prestes a falsificar o conjunto da história, não apenas repelindo, mas também exterminando aqueles que deveriam ter trazido redenção ao passado e ao presente” (KITSTEINER, 2016, p. 31)⁵. Essa observação parece referir-se aos riscos de falsificação da história, em cujo processo se envolve um jogo de interpretação e armadura semântica de que decorrerá o modo como a história da opressão será narrada adiante. Podem dispor de uma estrutura de racionalização com que atenuam o horror e, por vezes, simplesmente o negam. Nada impediria que, em obtendo a vitória, o fascismo pudesse impingir os seus próprios crimes aos adversários. Implicam-se aqui a *crise humanitária* e a *crise do conceito de história*. Os pressupostos assim manifestos atestam a insuficiência de postura distanciada com a justificativa de se oferecerem argumentos objetivos. Estamos diante da “impossibilidade de uma indiferença hermenêutica. [...] Semelhante desafio permanece atual, assim como uma leitura engajada ou militante, mesmo se tais atributos pareçam ultrapassados” (GAGNEBIN, 2011, p. 286)⁶.

As relações entre o messianismo e o marxismo nas “Teses” formam parte desse horizonte de preocupações políticas, embora não lhes sejam inteiramente comensuráveis. A orientação do texto parece referir as dúvidas acerca da “imagem verdadeira do passado”, que não pode comprometer-se com soluções deterministas ou com o distanciamento objetivo. Por caminhos e desvios diversos, semelhante imagem auxiliaria no entendimento das relações dos sujeitos históricos com o próprio presente: “Uma que não está comprometida

5 “*Faschismus bedeutet ihm ein Moment höchster Gefahr. Dieser ist im Begriff, die gesamte Geschichte zu falsifizieren, indem er diejenigen, die der Vergangenheit und Gegenwart Erlösung hätte bringen sollen, nicht nur zurückschlägt, sondern ausrotte*”.

6 “*die Unmöglichkeit hermeneutischer Indifferenz [...] Diese Herausforderung bleibt aktuell, ebenso wie eine engagierte oder militante Lektüre, auch wenn solche Attribute veraltet klingen mögen*”.

nem com o determinismo da ideologia do progresso nem com a exigência supostamente desinteressada do historicismo com que descreveria a história universal” (GAGNEBIN, 2011, p. 284)⁷. Destarte, o recurso à teologia também se deveria ao momento de urgência que o seu autor identificava na época, à sombra do acordo político já referido entre Alemanha e União Soviética. Na carta a Horkheimer mencionada anteriormente, Benjamin informa que as “Teses” significavam uma retomada das preocupações teóricas desenvolvidas no ensaio sobre Fuchs. De fato, a maior parte dos temas ali presentes reaparece aqui. No entanto, a proposta de inter-relacionar materialismo e teologia não se encontrava no texto anterior. Tal mudança parece indicar a necessidade de se refletir acerca de outros modelos de temporalidade, com os quais se encontrem os meios propícios à elaboração de preceitos teóricos adequados à urgência política manifesta na época: “Quando Benjamin fala em “articular o passado historicamente”, isso significa o interesse em reunir em um único e mesmo movimento a construção do passado e a transformação do presente” (GAGNEBIN, 2011, p. 288)⁸.

A sua preocupação com o fascismo não era recente. Em uma resenha escrita na década anterior, “Teorias do fascismo alemão” (1930), ele expressa a mesma contundência e capacidade de sugerir que as tensões políticas presentes poderiam conduzir a uma escalada progressiva rumo à barbárie. O texto faz um balanço crítico da coletânea organizada por Ernst Jünger, *Guerra e guerreiros*. Notadamente, sublinha o método insatisfatório seguido pelo autor, marcado pelo uso escasso do conhecimento histórico e a incompreensão do caráter ambíguo da técnica. A certa altura, Benjamin compara satiricamente os contribuidores da obra a “um noivo que abraça mal. De fato, esses autores abraçam mal o pensamento. É preciso levá-lo até eles, e é o que fazemos aqui” (1986, p. 132). O livro recorria a algumas formulações em princípio simples, mas uma análise mais atenta revelaria ângulos imprevistos e mesmo mais incômodos. É o caso da expressão “vencer uma guerra”. O sentido usual associa-se ao desfecho do conflito, no qual se anuncia um vencedor – e isso pode significar desde o pagamento de reparações à posse de espólios variados. Habitualmente, ao ouvirem semelhante expressão, é a essa imagem que as

7 “ein Bild, das weder dem Determinismus der Fortschrittsideologie noch dem vorgeblich interesselosen Anspruch des Historismus auf Beschreibung der Universalgeschichte verpflichtet ist”.

8 “Wenn Benjamin davon spricht, »Vergangenes historisch [zu] artikulieren«, geht es ihm darum, die Konstruktion des Vergangenen und die Transformation der Gegenwart in ein und derselben Bewegung zu vereinen”.

peçoas se voltam. No entanto, pode-se ocultar aqui um sentido que não nega o anterior, contudo o expande de modo considerável. Neste caso, “vencer a guerra” não se associa ao encerramento de um conflito, e sim ao direito de manipulá-lo conforme os desejos e os interesses do vencedor. O vencedor não se assenhoreia somente dos espólios da guerra; conquista propriamente a semântica mesma da guerra e a administração da paz: “o vencedor a incorpora ao seu patrimônio, transforma-a em coisa sua, o vencido não a tem mais, é obrigado a viver sem ela. E não somente a guerra em geral, mas também todas as suas peripécias, cada uma de suas jogadas” (1986, p. 132-133). Benjamin também critica a retórica da guerra presente na coletânea, que, para resgatar a excelência perdida da Alemanha, utiliza imagens e ideias mais consentâneas com a morte do que com a vida pretensamente exaltada em suas páginas. Sequer o discurso da decadência do Ocidente pode ser lido sem desconfiança. De fato, em mais de um momento da história esse arremedo de diagnóstico serviu sub-repticiamente para justificar atos persecutórios e medidas excepcionais que não teriam outra procedência senão uma apropriação decadente da tradição. Ademais, moveram-se em espiral de idealizações tão extremada que a vida concreta deixava de ser a finalidade das suas propostas para converter-se em obstáculo incômodo que se deveria remover sem piedade. O recurso às guerras não poderia receber justificativa mais apaixonada, a decadência não poderia encontrar incentivo mais eloquente.

A semelhante idealismo se liga o uso da técnica para a destruição da natureza e o seu emudecimento. É importante ressaltar que Benjamin não está condenando a técnica em si mesma⁹; a sua análise focaliza os fundamentos do seu uso hegemônico, que recorre a abstrações sequenciais. Nesse caso, apenas seria capaz de assegurar uma tecnologia da morte baseada em formulações desprovidas de preocupação com a referência à realidade histórica e social mais concreta: “A guerra como abstração física, professada pelo novo nacionalismo, nada mais é do que a tentativa de desvendar por meio da técnica, de maneira mística e imediata, o segredo de uma natureza concebida em termos idealistas” (1986, p. 135). Benjamin sugere em contrapartida que esses escritores se dediquem a conhecer efetivamente o significado da paz em seu panegírico da guerra – tal mudança poderia auxiliá-los no melhor encaminhamento de uma tarefa para a qual a sua competência ainda se revelava

9 Observem-se, por exemplo, as reflexões desenvolvidas em *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica* (1936), em que sobressaem as potencialidades emancipatórias da técnica cinematográfica associadas ao declínio da aura.

insatisfatória: “Vocês já foram ao encontro da paz em uma criança, em uma árvore, em um animal, assim como no campo de batalha vocês foram ao encontro de um posto avançado? E sem esperar a resposta, diremos: Não!” (BENJAMIN, 1986, p. 134). O desfecho da resenha assume feição profética, se se considerarem os desdobramentos do fascismo nos anos seguintes e o início da conflagração mundial, com o gerenciamento tecnológico da morte em larga escala que a caracterizou. Na argumentação benjaminiana, entram pelo menos dois procedimentos caros à sua filosofia: o exercício da *sobriedade* (*Nüchternheit*) e a exigência de *despertar* (*Aufwachen*):

Na verdade, é apenas isto: a única oportunidade, a mais terrível e derradeira, de corrigir a incapacidade dos povos de organizarem suas relações mútuas segundo o modelo de suas relações com a natureza, através da técnica. Se a correção fracassar, milhões de corpos humanos serão estraçalhados pelo gás e pelo aço – isso é inevitável –, mas mesmo os hábitos dos terríficos poderes ctônicos, que levam a filosofia de Klages na mochila, não descobrirão nem a décima parte daquilo que a natureza promete aos seus filhos menos curiosos e mais sóbrios: que a técnica não é um fetiche para a destruição, mas uma chave para a felicidade. Eles darão uma prova dessa sobriedade quando se recusarem a ver na próxima guerra uma intervenção mágica e quando descobrirem nela a imagem do cotidiano; essa descoberta os levará a transformá-la em guerra civil: mágica marxista, a única à altura desse tenebroso feitiço das runas (BENJAMIN, 1986, p. 137).

A expressão “poderes ctônicos” (*chthonische Schreckensmächte*), tomada à mitologia, consigna espécie de pesadelo do qual se deve despertar. Alude igualmente à catábase da guerra, na qual não havia nenhuma passagem a uma sabedoria mais alta, e à mística do “sangue e terra” inscrita no movimento nacionalista alemão. Em vez de se moverem as expectativas e as ações em favor da guerra mundial contra a suposta decadência do Ocidente, seria mais acertado dirigir-se contra o poder da classe dominante alemã, cujos interesses materiais constituíam o cerne do problema. A metáfora do “tenebroso feitiço das runas” (*finster Runenzauber*) parece referir-se às letras do alfabeto de línguas germânicas antigas. Se é assim, figura a retórica nacionalista que alimentava o clima belicista fundado na mística das origens do povo alemão, daí a referência a “poderes ctônicos”, associados a “sangue e terra”. Benjamin contrapõe a essa mística das origens e da continuidade a *ruptura* associada ao despertar político coletivo.

Nos anos seguintes, o pensador alemão incorpora novos temas e formulações em sua filosofia, ao mesmo tempo em que depara com uma situação histórica progressivamente favorável ao fascismo. Torna-se crucial nesse embate a busca de meios de se apresentar criticamente a relação com o passado, necessidade a que alguns elementos da obra de Proust e de Freud poderia atender. Em grande medida, buscou transpor para o nível coletivo e consciente os resultados das investigações desses autores, que se dirigiam à memória individual e ao inconsciente. Neste caso específico, o modo como lida com os dois autores é muito particular, em razão de sublinhar procedimentos de intensificação temporal advinda das promessas não realizadas do passado. Não lhe interessa a busca de uma imagem da eternidade livre do tempo e da morte, o que talvez permita “recuperar uma verdadeira imagem do passado no sentido de uma promessa não redimida a qual o presente no “instante de recognoscibilidade”, isto é, no “Instante de perigo”, [...] pode recolher e recuperar” (GAGNEBIN, 2011, p. 292)¹⁰.

Essa experiência da temporalidade poderia retirar o passado e o futuro de relações lineares necessárias. Semelhante proposta exige para o seu entendimento a análise das relações entre a narrativa proustiana e os escritos benjaminianos. Peter Szondi examina em ensaio modelar as linhas principais dessa relação, concentrando-se na *Recherche proustiana* e no livro *sui generis* de memórias do pensador alemão, *Infância berlinense por volta de 1900*, com incursões em *Rua de mão única* e nas “Teses”. É comum a Proust e Benjamin a referência à infância como tema das suas reflexões e das tentativas sucessivas de recuperação do tempo perdido. Todavia, as semelhanças aparentes escondem diferenças mais significativas. O escritor francês indaga os meios de superar o próprio tempo em seu esforço diligente de readquirir o tempo perdido: para ele “a busca do tempo perdido como passado tem como meta a perda do tempo enquanto tal” (SZONDI, 2009, p. 17). O filósofo alemão, por sua vez, segue propósito e caminhos distintos, uma vez que a sua experiência com o passado não retrai o tempo, mas descerra as vias do futuro. O seu intento é o de aprofundar a experiência da temporalidade ao expressar a própria relação com o futuro em termos radicalmente temporais, pois se vincula ao passado e não à pura ideia do porvir. Em termos mais concretos, significa o recurso ao futuro do pretérito com o qual se localizam promessas não realizadas à espera

10 “ein wahres Bild der Vergangenheit geborgen werden könne, im Sinne eines uneingelösten Versprechens, das die Gegenwart indes im »Augenblick seiner Erkennbarkeit«, d. h. auch »im Augenblick einer Gefahr« [...] erfassen und wiederaufnehmen kann”.

de salvação: “Embora o caminho para a origem seja um caminho de volta, ele é um retorno a um futuro que, embora já passado e pervertido na sua idéia, conserva mais promessas do que a imagem atual do futuro” (SZONDI, 2009, p. 22). Em relação às “Teses”, tais considerações encontram convergência para um novo conceito de história assente em relações dialéticas entre passado e futuro. Não anula o tempo na expectativa de uma experiência da eternidade, tampouco inscreve em tonalidade otimista os passos de um encadeamento em direção ao progresso. São postas em favor da redenção e da ruptura com o contínuo da história, esta outra maneira de referir a eternidade por intermédio da impossibilidade de uma experiência humana efetiva com o tempo.

2. A exigência de ruptura com a narrativa dos vencedores

As considerações linguísticas e metodológicas mencionadas anteriormente exigem análises igualmente atentas às suas formulações teóricas e escolhas expositivas. É certo que as “Teses” dispõem de caráter fragmentário e não sistemático, mas não lhes falta rigor. Mesmo no estágio provisório em que se encontram, notabilizam-se pela escassez de articulação coesiva entre as frases e entre as teses umas com as outras. As imagens dispostas no texto – dentre as quais sobressaem as imagens dialéticas – resistem a uma decifração semântica não residual e incentivam uma relação aberta com o material, constituindo-se no correlato apropriado à abertura da história e do passado. A tese inicial expõe essa lide alegórica e discursiva e as dificuldades ainda geradoras de polêmicas em intérpretes os mais diversos:

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilê à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia [wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt], que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver (BENJAMIN, 2005, tese I, p. 41; 1991a, p. 693).

Os planos alegóricos do texto sublinham a articulação entre messianismo e materialismo histórico. Não falta ironia à imagem do materialismo como marionete conduzida por um anão¹¹, em um quadro que prima pela ausência de idealização e heroísmo. Sobretudo, trata-se de uma partida, de um jogo, cujo desfecho nunca é garantido, mesmo com o auxílio dos melhores enxadristas. O teólogo deve esconder-se e, nessa imagem, parece sugerir-se a existência de camadas teológicas escondidas no pensamento benjaminiano. Deve esconder-se apenas devido ao repúdio que inspira? Ou também por que o objetivo não é o de uma simples reconversão teológica do pensamento e da prática política? O auxílio nesse caso implicaria colocar o seu conhecimento a serviço de um problema urgente, a luta dos oprimidos e o enfrentamento do fascismo. A marionete, segundo Löwy, representaria, no conjunto do autômato, as leis mecânicas da história conforme professadas pelos teóricos da II e da III Internacionais: “Aos olhos de Benjamin, o materialismo histórico torna-se efetivamente, nas mãos desses porta-vozes, um método que percebe a história como um tipo de máquina que conduz “automaticamente” ao triunfo do socialismo” (2005, p. 41). Essa interpretação tem a vantagem de ligar a alegoria com os temas principais desenvolvidos – e apresentados – nas teses. No entanto, ainda mantém o caráter meramente passivo do autômato, incapaz de iniciativa própria. Em semelhante esquema, o caráter inexorável das leis históricas é substituído pela ação unidirecional da teologia. De qualquer forma, Löwy sustenta corretamente que a teologia está, no texto, a serviço do materialismo histórico sem a qual lhe faltam forças bastantes para vencer a situação de perigo iminente à época.

É particularmente relevante a esse respeito a tese VIII, que orienta a crítica ao fascismo por ângulos e conceitos novos. O objetivo de elaborar uma teoria apropriada nessa luta ganha aqui contornos mais explícitos e indicações que permitem seguir algumas hipóteses de entendimento da proposta:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma

11 Mencionamos, dentre os autores que reconhecem o caráter irônico da alegoria, Löwy (2005, p. 41) e Gagnebin (2011, p. 296).

histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável (BENJAMIN, 2005, tese VIII, p. 83).

Ideias significativas concentram-se na primeira proposição: *tradição dos oprimidos e estado de exceção*. O último se revela por meio da primeira. O autor julga ser necessário elaborar um conceito de história capaz de acolher semelhante relação, conceder-lhe o esclarecimento e a imagem devidos. A luta contra o fascismo fortalece-se com a instauração de um “verdadeiro estado de exceção”, de uma ruptura efetiva a ponto de tornar manifestos os vínculos entre a ideologia do progresso e o fascismo, em que pesem a retórica e imagens conservadoras do último. A referência ao espanto formula ironicamente esse ponto. Benjamin se serve do substantivo *Staunen*, utilizado para traduzir para o alemão a palavra grega *thaumazein*. Retoma desse modo uma tradição antiga que remonta a Platão e Aristóteles¹². Aos pensadores gregos e aos contemporâneos do filósofo alemão, surpresos com o fortalecimento do fascismo, se vincularia a figura do espanto com que originariamente expressavam a sua perplexidade. Diferencia-os, no entanto, aspectos fundamentais. Os primeiros moviam-se pelo misto de estranhamento e novidade do olhar com que iniciavam a tarefa complexa de elaboração das suas teorias. Os últimos deixavam entrever nessa disposição de ânimo a incapacidade de divisar na aparente novidade um movimento mais antigo. Benjamin pretende assim evidenciar que a situação contemporânea, com a vitória provisória do fascismo, não deveria escapar a um observador mais crítico¹³.

12 O uso associado à atividade filosófica encontra-se, por exemplo, no *Teeteto* e na *Metafísica*: “Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração [*to thaumazein*] é a verdadeira característica do filósofo” (PLATÃO, 1988, 155d, p. 20); “De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração [*ton atopon thaumasantes*], na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples” (ARISTÓTELES, 2002, I, 2, 982b 12-21, p. 11).

13 Em uma observação sobre as “Teses”, contida em seu *Diário de Trabalho*, na entrada de agosto de 1941, Brecht relembra uma observação de Benjamin sobre a ingenuidade de quem se mostrava surpreso com a emergência do fascismo: “troça da frase, tantas vezes ouvida, que diz que é de admirar que uma coisa como o fascismo ‘ainda possa acontecer neste século’ (como se ele não fosse fruto de todos os séculos)” (BRECHT in BENJAMIN, 2010, p. 151). Marcuse ressalta que um aspecto importante da análise benjaminiana do fascismo funda-se no recurso ao negativo como princípio explicativo e à tese de que esse regime não implica ponto fora de curva, uma excrescência no seio da civilização, mas o perfeito arremate das tendências atuantes desde o início do século XX (MARCUSE, 2016, p. 26).

A tese VIII ainda se detém no conceito de estado de exceção, nele imprimindo mudanças com respeito a um trabalho anterior do autor, *A origem do drama barroco [Trauerspiel] alemão*. Aqui o estado de exceção se vinculava ao estudo da soberania no contexto das lutas religiosas do séc. XVII e ao interesse da Cúria Romana na manutenção da antiga doutrina, procedente da Idade Média. Era uma doutrina que admitia a possibilidade do tiranicídio, embora manifestasse desacordo com respeito ao sujeito investido de legitimidade para praticá-lo. O interesse da cúpula romana se explicava por constituir-se como alternativa na resistência a príncipes inimigos, sobretudo nas escaramuças contra os protestantes, os quais se empenhavam em uma nova fundamentação do poder: “Com o aparecimento dos Artigos galicanos, em 1682, caíram os últimos bastiões da teoria teocrática do Estado; a inviolabilidade absoluta do soberano foi defendida com êxito diante da Cúria” (BENJAMIN, 1984, p. 89). É justo no centro dessa discussão no universo barroco que se encontram as análises sobre o estado de exceção. Benjamin utiliza, como uma das suas referências, uma obra de Carl Schmidt, *Teologia política*¹⁴, para quem a soberania se fundaria na possibilidade de se decidir pelo estado de exceção:

Ao passo que o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção [des Aufnahmestandes], e considera que impedi-lo é a mais importante função do Príncipe. Quem reina [herrscht] já está desde o início destinado a exercer poderes ditatoriais [diktatorischer Gewalt], num estado de exceção, quando este é provocado por guerras, revoltas ou outras catástrofes (BENJAMIN, 1984, p. 89; 1991a, p. 245).

A análise do vocabulário pode auxiliar no entendimento dessa passagem. O verbo *herrschen* significa “reinar” e “dominar”. Caracteriza um instituto dedicado não apenas ao segmento administrativo e jurídico, mas também político no sentido de investir-se legitimamente da possibilidade de submeter a si o corpo dos cidadãos. O substantivo *Gewalt*, por sua vez, denota tanto “poder”, quanto “violência”. São indissociáveis em diversos momentos do texto e do ensaio “Sobre a crítica do poder/violência” (1921). Decidir-se por uma das opções de tradução é difícil e nem sempre o contexto é suficiente para dirimir dúvidas. Tais atributos conferem ao sujeito político investido da soberania a decisão por instituir ou suprimir o estado de exceção.

14 Ele a menciona especificamente nas notas 14, 16 e 17 da primeira parte de *A origem do drama barroco alemão*.

Isto posto, em que consiste o “verdadeiro estado de exceção” na referida tese VIII? Benjamin contrapõe a narrativa histórica predominante em sua época, especialmente a de historicistas e socialdemocratas, à interrupção característica das medidas excepcionais. Atribui à sua hipótese o atributo de verdade porque, em vez de um eterno retorno da manutenção do status quo a que recorre a sociedade burguesa face ao menor sinal de movimentação revolucionária, busca-se vincar uma ruptura efetiva na história¹⁵. A sugestão de Löwy, de que “verdadeiro estado de exceção” concerne à sociedade sem

15 Em contexto diverso, porque ainda não se vislumbravam riscos fascistas no horizonte nem o autor havia se aproximado efetivamente do marxismo, Benjamin apresentou no ensaio “Sobre a crítica do poder/violência” análises sobre o sentido de medidas excepcionais no sistema jurídico burguês. Sustenta que ao se verem ameaçadas, por exemplo, pela *greve geral revolucionária*, as autoridades constituídas recorrem a essas medidas que *suspendem* provisoriamente o estado de aparente normalidade jurídico-político com o intento de *conservar* as instituições vigentes: “O conflito das duas concepções se mostra de maneira pungente diante da greve geral revolucionária. Nesse caso, o operariado vai reivindicar toda vez o seu direito de greve, o Estado, porém chamará essa reivindicação de abuso [*Mißbrauch*] (pois o sentido do direito de greve “não era bem assim”), e baixará decretos especiais [*Sonderverfügungen*]” (BENJAMIN, 1986, p. 163; 1991b, p. 184). Instala-se aí uma contradição entre a violência da greve trabalhadora, prevista em lei, e a resposta repressiva do Estado, ao recorrer também à violência e amparado em leis, embora sejam leis excepcionais. O caso do *putsch de Kapp* está na origem dessas reflexões benjaminianas, e esclarece tais princípios. Entre 1919 e 1923 sucederam-se diversas tentativas de golpe contra a República de Weimar protagonizadas por extremistas de direita. Os membros do judiciário alemão, de perfil conservador, trataram-nas com tolerância, atitude oposta a que demonstrariam com os revolucionários de esquerda, muitos dos quais foram condenados à morte (LOUREIRO, 2005, p. 80). Em grande medida, tais procedimentos tornariam esse judiciário incapaz de enfrentar as movimentações totalitárias de direita que se radicalizariam nos anos seguintes. Em março de 1920, apoiados por setores de classe média, segmentos militares tentam realizar um golpe com o objetivo de derrubar o governo da República de Weimar. O evento ficou conhecido como *putsch de Kapp* – referência a um alto funcionário do governo prussiano, Wolfgang Kapp, um dos líderes do grupo. Tais movimentações recebem como resposta a contraofensiva dos trabalhadores organizados por meio de uma greve geral em diversas cidades do país, em 14 de março. A greve assumiria caráter insurrecional nos dias seguintes, especialmente na região do Ruhr. A trégua firmada entre governo e militares serviria para compor um acordo a fim de reprimir os trabalhadores. No contexto dos eventos subsequentes ao golpe, um importante jurista, Herbert Vorwerk, foi consultado sobre os limites do uso do poder/violência (*Gewalt*) em semelhante caso. Ele sublinha os aspectos legal – positivismo jurídico – e ético – lei natural – da questão. Benjamin identifica nesse artigo escrito pelo jurista alemão deficiências significativas, que dizem respeito sobretudo ao uso da argumentação jurídica e ética em favor do golpe de Kapp, sem que sejam extensivas ao direito de trabalhadores resistirem a esse mesmo golpe (FENVES, 2011, p. 217). A constituição da República de Weimar devia a sua existência às lutas dos mesmos grupos que haveria de reprimir. Não se tratava apenas de conservar determinado núcleo de poder, mas principalmente de assegurar a posição garantidora do exercício da violência instrumental com que a greve de massas pretendia romper: “A alteração, degradação e ruína de instituições político-judiciais, como um processo imanente e dialético, não é uma transformação do próprio princípio da posição das instituições judiciais. Ao contrário, é precisamente em razão desse princípio que as instituições legais são transformadas e substituídas por imposições sempre diversas, e que essa série de transformações deixa inalterada a forma de imposição e sua origem na violência instrumental” (HAMACHER, 1997, p. 126). Agradeço ao Prof. Rafael Vieira (ESS-UFRRJ) as indicações precisas e generosas sobre o *putsch de Kapp*.

classes, parece-nos em linhas gerais correta: “Uma luta cujo objetivo final é o de produzir “o verdadeiro estado de exceção”, ou seja, a abolição da dominação, a sociedade sem classes” (LÖWY, 2005, p. 85). Todavia, não se deve esquecer o gesto fundador de toda essa sequência textual que se volta para a luta teórico-política contra o fascismo, do qual a imagem da sociedade sem classes ocupa lugar certamente relevante, mas não exclusivo.

Finalmente, alguns aspectos adicionais do compromisso crítico do filósofo alemão com o combate ao fascismo são expressos na tese X. Ela se inicia com uma curiosa aproximação entre um preceito religioso católico e o método seguido pelo autor e se encerra com a retomada em novos registros da ideia de interrupção. A exemplo do que se verifica em outras teses, sobressai estilisticamente a economia de elementos coesivos, tais como conjunções e outras partículas anafóricas ou catafóricas, o que configura uma apresentação adequada ao seu plano político e epistemológico:

Os objetos que a regra monacal propunha aos monges para a meditação tinham a tarefa de torná-los avessos ao mundo e à sua agitação. O curso de pensamento que aqui perseguimos emergiu de uma determinação semelhante. Num instante em que os políticos, em quem os adversários do fascismo [die Gegner des Faschismus] tinham colocado as suas esperanças, jazem por terra e reforçam sua derrota com a traição à própria causa, esse curso de pensamento se propõe a desvencilhar os filhos políticos deste século dos liames [aus den Netzen zu lösen] com que os políticos os tinham enredado. Partimos da consideração de que a crença obstinada desses políticos no progresso [der sture Fortschrittsglaube dieser Politiker], sua confiança em sua “base de massa” e, finalmente, sua submissão servil a um aparelho incontrolável, foram três aspectos de uma única e mesma coisa. Essa consideração procura dar uma ideia do quanto custa a nosso pensamento habitual elaborar uma concepção da história [eine Vorstellung von Geschichte] que evite toda e qualquer cumplicidade com aquela a que esses interesses políticos continuam se apegar (BENJAMIN, 2005, tese X, p. 96; 1991a, p. 698).

A referência ao regime monacal serve a um propósito analógico e irônico: compara o afastamento do mundo que os monges tinham de aprender com o distanciamento do próprio autor com respeito à azáfama das decisões políticas e partidárias que nada faziam efetivamente para conter o avanço do fascismo e derrotá-lo. O texto apresenta nova imagem de ruptura, que se

mostra coerente com essa ideia de distanciamento: era necessário romper (*lösen*) com os liames (*Netze*) em que se enleavam os adversários do fascismo, presos à retórica dos seus representantes políticos, que demonstravam capacidade insatisfatória de refletir de modo mais radical acerca dos fundamentos do regime que tentavam combater. Os políticos a que Benjamin faz alusão manifestavam atitude religiosa com respeito ao progresso – mais precisamente, uma “fé obstinada no progresso” (*die sture Fortschrittsglaube*) –, que limitava teórica e praticamente os seus movimentos. Deve-se ainda mencionar a “submissão servil” (*servile Einordnung*) ao aparelho partidário, comportamento acentuadamente fetichista, como se o partido consistisse em instituto natural e eximido de qualquer crítica. A concepção de história assim proposta rompe com qualquer cumplicidade com atores que reforçariam de algum modo a ordem reinante e assume o compromisso com a derrota do fascismo. De modo complementar, o exercício da memória formaria a contraparte dessas exigências.

3. O compromisso com a memória e a escrita dos vencidos

Em uma das notas preparatórias para as “Teses”, Benjamin ressalta o vínculo entre *empatia* e *presentificação*, nele identificando formas conflitantes com o exercício da rememoração. Em seu movimento pretensamente afirmativo, ambas requerem a existência de um objeto acabado a fim de satisfazer a expectativa de identificação e proximidade. A *rememoração*, diferentemente, consiste em uma atividade dirigida a um objeto inacabado e aberto, a saber, o *passado*. Semelhante distinção mostra-se crucial ao entendimento do conceito benjaminiano de revolução, o qual assume posição de radicalidade no interior do marxismo: “A empatia [*Einführung*] com os tempos passados [*Gewesene*] serve, em última análise, a sua presentificação [*Vergegenwärtigung*]. Não é por acaso que a tendência para esta última se casa bem com uma ideia positivista da história” (BENJAMIN, 2010, p. 153; 1991a, p. 1231). A par com o questionamento da presunção de certa historiografia tornar presente o passado, segue a crítica às teorias que consignam a correlação entre a suposta existência de leis na história e a estrutura das leis da natureza. Todos esses problemas, em níveis variados, enfeixam-se nos textos de historicistas e socialdemocratas, cujos excessos serão objeto de crítica recorrente desenvolvida pelo autor. A consequência que entrevê naqueles pensadores é a de se associarem aos vencedores.

É justo o que se examina na tese VII ao referir o historiador francês Fustel de Coulanges, cujo método de investigação preconizava o exercício da empatia (*Einfühlung*). A crítica benjaminiana segue aqui um percurso inusitado. Não elabora as consequências do procedimento, tampouco expõe as suas fragilidades epistemológicas. Antes, interessa-se pela origem desse tipo de identificação, que guarda relações com a acedia medieval: “Sua origem [*Ursprung*] é a indolência do coração, a acedia, que hesita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz. Para os teólogos da Idade Média ela contava como o fundamento originário da tristeza” (BENJAMIN, 2005, tese VII, p. 70; 1991a, p. 696). O termo que o autor usa para referir “origem”, *Ursprung*, sugere que ele não está interessado em um início propriamente linear do fenômeno, mas em uma situação histórica complexa que permite entrever com mais clareza o objeto, sem que seja a sua causa única e direta. Por meio dessa estratégia, evidencia-se uma disposição insuficientemente crítica nos protocolos metodológicos dos historicistas - dos quais Coulanges era um dos mais importantes -, cuja empatia, ou identificação afetiva com o passado, implica tomá-lo como objeto acabado em si mesmo e incapaz de produzir ainda efeitos sobre o presente. Contrariamente às suas intenções aparentes, a pretensa neutralidade desses autores concorre para os interesses dos grupos dominantes: “A natureza dessa tristeza torna-se mais nítida quando se levanta a questão de saber com quem, afinal, propriamente o historiador do Historicismo se identifica afetivamente? A resposta é, inegavelmente: com o vencedor” (BENJAMIN, 2005, tese VII, p. 70). Ao ligar-se desse modo os vencedores do presente aos do passado, enredados em uma herança milenar, retira-se ao movimento histórico a sua marcha necessariamente progressista. Sobressaem assim em planos concêntricos a pilhagem dos bens da humanidade e as afinidades teóricas dos historiadores.

A análise crítica dos bens culturais descerra ângulos significativos do problema, graças às contradições entre a alta sensibilidade e aparente progresso dos seus produtores e os sacrifícios humanos exigidos tanto para a sua feitura quanto para a sua transmissão:

Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais [Kulturgüter]. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar; abarca como bens culturais atesta, sem exceção,

uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, à corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2005, tese VII, p. 70; 1991a, p. 696-697).

Benjamin compara os “bens culturais” (*Kulturgüter*) a despojos de guerra. Observa que as origens desses bens suscitam horror (*Grauen*) no historiador materialista, pois manifestam as bases de exploração do trabalho nas quais se assentam a atividade de artistas variados – a menção à “corveia” remete a uma prática histórica concreta que serve como imagem contraposta à exposição artística depurada de qualquer referência social. A exploração física completa-se com – ou firma-se em – o anonimato dos trabalhadores. Os gênios não apenas dispuseram do tempo necessário para a criação, mas também do nome que entra na história e é objeto da memória e da transmissão. Ao duplo reconhecimento de um grupo corresponde a dupla despossessão de outro. O estado de barbárie atribuído ironicamente a objetos que atestariam os avanços da civilização não é um aspecto residual da história, mas entranha-se na própria transmissibilidade da tradição, no que ela escolhe legar para a posteridade e na escolha das narrativas de que se servirá a esse propósito. O contraponto metodológico proposto pelo materialismo histórico benjaminiano compromete-se com “escovar a história a contrapelo”. Tais imagens permitem divisar as possibilidades de uma escrita da história dos vencidos que se distinguiria pelo questionamento de sistemas totalizantes e de signos históricos naturalizados.

Benjamin segue, portanto, via diversa à das exigências exclusivas de objetividade e de transformação dos eventos passados em conhecimento histórico. Seu empenho radica-se na avaliação crítica da transmissibilidade dos bens culturais, cujos resultados reorientam tanto a abordagem do passado, quanto a do próprio presente. Nessa perspectiva, a afirmação metodológica da empatia com o passado defendida pelo historiador positivista impede que ele reflita criticamente acerca da imagem mesma desse passado pressuposta em seu trabalho, como também mantém intocada a imagem prevalecente das múltiplas instâncias de poder e violência que estruturam as relações sociais do presente:

“Se o historiador positivista manifesta empatia pelo passado, ele se furta não apenas de questionar a imagem predominante do passado, mas também fortalece sobretudo a continuidade do próprio presente ao assegurar o status quo” (GAGNEBIN, 2011, p. 287)¹⁶. Benjamin não toma assim o passado como um evento fixo e definitivo cujo conhecimento se alcançaria mediante métodos objetivos rigorosos. De modo diferente, apresenta-o como instância passível de contribuir à transformação do próprio presente. Ambos são atravessados por imagens que não se conformam harmoniosamente, pois compõem-se de modo descontínuo e são passíveis de assumir novos significados.

O conceito marxista de luta de classes nas “Teses” vincula-se em parte a essas análises. Faz sobressair a escolha da perspectiva a partir da qual elas foram escritas e pretende lançar luz sobre determinada relação com o passado capaz de explodir a continuidade histórica de que resultam certas atitudes epistemológicas e políticas com o presente. Tomem-se estas considerações na tese IV:

A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais. Apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação [Vorstellung] de uma presa que toca ao vencedor. Elas estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir (BENJAMIN, 2005, tese IV, p. 58; 1991a, p. 694-695).

A luta de classes constitui-se em um conceito importante do materialismo histórico conforme Benjamin o compreende. Em Marx, a visada nesse tema desfaz imagens harmonizadoras da história e tem como núcleo disputas de intensidade variada pelos bens materiais básicos. A isso se acrescentariam os bens espirituais, que também compõem tal paisagem de conflitos sucessivos,

16 “Wenn sich der positivistische Historiker in die Vergangenheit einführt, erspart er sich nicht nur, das vorherrschende Bild der Vergangenheit zu hinterfragen, sondern er bestärkt sich vor allem selbst im Fortbestand der eigenen Gegenwart, in der Sicherung des Status quo”.

embora a sua “bela aparência” pareça sublimá-los. Por intermédio da posse desses dois tipos a classe dominante expressa as diversas camadas da sua influência no conjunto da sociedade. Tais ponderações iniciais exigem uma representação (*Vorstellung*) da história distinta de teor heroico e edificante habituado a situar aqueles bens como decorrência de um triunfo legitimamente conquistado. Longe de ser um processo consumado, semelhante panorama apresenta-se vivo e o proletariado – embora o termo não esteja explicitado no texto, pode-se depreendê-lo sem dificuldades – deve dispor das melhores qualidades para o enfrentamento que lhe cabe, as quais não se limitam aos atributos físicos, mas também incluem os espirituais. Os dois tipos talvez correspondam aos bens materiais e espirituais das frases de abertura: *confiança, coragem, humor, astúcia e tenacidade*, virtudes que implicam tomar a sério o caráter ativo desses atores sociais. Nota-se, além disso, a recusa a práticas condescendentes disfarçadas na crítica comprometida exclusivamente com as reivindicações materiais, como se as exigências espirituais fossem apanágio das classes dominantes.

Todas essas predisposições incidem sobre o modo de apresentação do passado, em cuja distância mais profunda elas penetram, assim rompendo a linearidade dos acontecimentos na história. À imagem temporal segue-se uma bela analogia espacial: associa-se o movimento das plantas em busca do sol, necessário à complexa cadeia de fotossíntese de que participam, às aspirações de todos os que foram (*das Gewesene*), ou seja, de todos os vencidos e oprimidos. A imagem do sol parece ligar-se ao movimento não aparente de transformações favoráveis a dirigir a história a outros caminhos – o que significa, em termos benjaminianos, superar estruturas sistemáticas de opressão e silenciamento. Aqui a analogia poderia suscitar mal-entendidos, pois a alusão às qualidades subjetivas dos atores históricos faz sobressair a práxis susceptível a romper qualquer representação da história movida por leis similares às da natureza – não se trata, portanto, de um processo natural. O que se deve reter é o desejo de um movimento conduzido de modo surpreendente e passível de realizar transformações profundas. Considerar a matéria viva desse passado capaz de conferir radicalidade à práxis revolucionária seria a matéria da reflexão desenvolvida nessa passagem do texto.

Toda essa linha argumentativa acrescenta novos elementos ao estudo crítico da história e da historiografia e ao enfrentamento do fascismo. Permite, em especial, explicitar outra fragilidade no programa da socialdemocracia alemã, desta vez referida ao modo otimista com que se avaliaram as relações entre técnica e trabalho e o curso necessariamente progressista da história.

Em muitos dos seus representantes - como, por exemplo, Karl Kautsky, um pensador de grande talento e erudição -, o fascismo não encontraria terreno fértil em sociedades industriais avançadas. Com essa hipótese, concedia-se atenção insuficiente para a natureza essencialmente ambígua da técnica, o que levava a expectativas pouco críticas das relações entre trabalho e técnica e a recorrerem a uma caracterização moral do trabalho com influxos protestantes implícitos. Tais valores morais impunham dificuldades ao entendimento de que o mesmo trabalho que instituía possibilidades de uma práxis transformadora do mundo era também o responsável pelo empobrecimento da experiência e pela alienação. Importante a esse respeito é a expressão benjaminiana “a velha moral protestante do obrar (*die alte protestantische Werkmoral*)” (2005, tese XI, p. 100; 1991a, p. 699), que se atualizava no movimento operário, a quem deveria o papel de revisitar criticamente a tradição e os seus processos de transmissibilidade. Benjamin observa que semelhante confusão já era discernível no Programa de Gotha, quando indicava ser o trabalho fonte de riqueza e cultura. Marx ofereceu a esse respeito um contraponto preciso, mas que não foi suficiente para evitar os equívocos que se sucederam¹⁷. A argumentação benjaminiana, em termos próximos da marxiana, era a de que os trabalhadores não usufruem do fruto do trabalho, salvo de maneira residual. Motivado pelo progresso no poder sobre a natureza, que julga instância alvissareira, Joseph Dietzgen¹⁸ e outros autores influentes na socialdemocracia alemã ignoram os retrocessos da sociedade relacionados a

17 Na *Crítica do programa de Gotha* (texto escrito em 1875 e publicado postumamente em 1891) acham-se alguns dos poucos comentários mais pormenorizados de Marx sobre o significado e peculiaridade do socialismo, sua proposta para a vida social e política, bem como o tipo de organização econômica apresentada como alternativa efetiva ao modo de produção capitalista. As “Glosas marginais ao programa do Partido Operário Alemão”, nas quais estão as críticas ao referido programa do Congresso de Gotha, iniciam-se com esclarecimentos sobre a fonte da riqueza. Tal não seria “o trabalho”, conforme consta do programa, e sim mais propriamente a força de trabalho e a natureza. O reparo associa-se à crítica da sociedade burguesa, nomeadamente à mistificação do trabalho a cargo das classes proprietárias, interessadas no escamoteamento das condições materiais concretas do processo produtivo. Nos termos de Marx, o trabalhador torna-se “um escravo daqueles que se apropriaram das condições objetivas do trabalho. Ele só pode trabalhar com sua permissão, portanto, só pode viver com sua permissão” (2012, p. 24). Parece haver nesse juízo o discernimento dos riscos de o programa elaborado em Gotha fortalecer um individualismo de jaez burguês, esquecido, contra as suas intenções, da organização social das forças produtivas.

18 Michael Löwy informa alguns dados sobre o teor da filosofia de Dietzgen: “Benjamin se opõe à ideologia “progressista” de um certo socialismo “científico” – representado aqui pelo socialpósitivista alemão Joseph Dietzgen, muito esquecido hoje, mas muito popular na socialdemocracia alemã da virada do século (e citado muitas vezes por Lenin em “Materialismo e empiriocriticismo”, sua obra mais “ortodoxa”) – que reduz a natureza a uma matéria-prima da indústria, a uma mercadoria “gratuita”, a um objeto de dominação e de exploração ilimitada” (2005, p. 105).

semelhante dominação, a qual se dá necessariamente a par com a dominação do próprio homem. Benjamin identifica na dominação da natureza “traços tecnocráticos” adiante integrados no fascismo: “Esse conceito marxista vulgar [...] só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade. Ele já mostra os traços tecnocráticos que serão encontrados, mais tarde, no fascismo” (BENJAMIN, 2005, tese XI, p. 100).

O conceito mesmo de natureza se revelava equivocado e, no limite, acumpliado da catástrofe política seguinte. Provocativamente, o autor contrasta semelhante doutrina da desenvolvida pelos socialistas utópicos, como Fourier, cuja ideia de natureza, caso se deseje recorrer à retórica socialdemocrática, era mais avançada do que a desenvolvida nesses círculos que pretendiam seguir exigências científicas consistentes. As consequências que Benjamin retira dessas ideias tornam problemáticas tais pretensões: a exploração da natureza (*Ausbeutung der Natur*) tem a sua contraparte na exploração do proletariado (*Ausbeutung des Proletariats*).

As ponderações críticas assim dispostas responderiam ao sentido de urgência da época. Em vez de se fiarem em materialismo comprometido com as ilusões da infinitude do espírito, concentram-se na finitude da ação e no seu caráter decisivo do qual depende o contorno da história futura. O materialismo deveria constituir-se em antípoda de toda sorte de conformismo e do pacto que este celebra, ainda que involuntariamente, com os vencedores e com o esquecimento dos vencidos. A história é um constructo humano pouco ou nada condizente com leis evolutivas abstratas, sendo a imagem da ruptura a que permite de modo mais apropriado a sua compreensão. É nesse sentido, segundo nos parece, que ele sustenta ser a classe oprimida o sujeito não apenas da *história*, mas do próprio *conhecimento da história*:

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente. Em Marx ela se apresenta como a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação. Essa consciência que, por pouco tempo, se fez valer ainda uma vez no “Spartacus”, desde sempre escandalizou a socialdemocracia. No decurso de três décadas, a socialdemocracia quase conseguiu apagar o nome de um Blanqui, cujo som de bronze abalara o século anterior. Ela teve prazer em atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras. Com isso ela lhe cortou o tendão da melhor força. Nessa escola a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da visão dos ancestrais escravizados, e não do ideal dos descendentes libertados” (BENJAMIN, 2005, tese XII, p. 108).

Discorre-se inicialmente aqui sobre algumas questões epistemológicas. Ao tratar do conteúdo do conhecimento histórico, refere-se ao *sujeito do conhecimento histórico*, e não ao seu objeto. Isso significa que essa classe é a responsável por conhecer efetivamente a história, em razão da sua atividade política? Ou que ao se proporem a estudá-la, os historiadores não deveriam tomá-la como simples objeto? As duas possibilidades não parecem excludentes. Löwy julga distinguir nessa formulação a influência de Rosa Luxemburgo, para quem a *consciência de classe* nasce da luta política: “lembra uma ideia que perpassa os principais escritos de Rosa Luxemburgo: a consciência de classe – e, portanto, o conhecimento – resulta antes de mais nada da prática de luta, da experiência ativa da classe operária” (LÖWY, 2005, p. 108-109). Contrária, nesse sentido, a ideia de “consciência introduzida de fora”, presente em setores dogmáticos da II Internacional.

Finalmente, a tese ora em exame define a classe trabalhadora com os qualificativos de *oprimida e combatente*. Ela é tanto a portadora do futuro como a aliada das gerações derrotadas no passado, para as quais dedica a sua “obra de libertação”. Quando se menciona Spartacus no texto, a referência não se restringe ao líder da revolta dos escravos na Roma antiga, mas também ao movimento espartaquista de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, que provocou “escândalo e vergonha” no meio socialdemocrata alemão, sobretudo por seu compromisso com a práxis revolucionária à qual eles concediam importância decisiva e sem concessões ao conformismo dos colegas de partido. Esse conformismo não se limitava às suas decisões políticas contemporâneas, pois incidia não menos sobre o passado, como se pode atestar pelo modo questionável como lidaram com o legado de Blanqui. O papel redentor conferido à classe trabalhadora era convenientemente dirigido às gerações futuras, o que a enfraqueceu, de modo decisivo, em um instante decisivo. Tanto o *ódio* quanto a *vontade de sacrifício* desapareceram no seio dessa classe. O resultado procedia da escolha por mobilizar a ação política de acordo com abstrações – o futuro –, em vez de conceder a devida importância à atividade concreta em favor dos espoliados do passado de que é herdeira direta. Contrasta-se a “visão dos ancestrais escravizados” e uma libertação futura tão somente *ideal*. Löwy lembra a propósito (2005, p. 115) uma passagem das notas preparatórias às “Teses” na qual Benjamin, ao mencionar brevemente um poema de Brecht¹⁹, escreve este comentário pungente: “Esperamos dos que virão

19 O poema “Aos que vão nascer” compõe-se de três partes e integra a obra *Poemas de Svendborg* (1939). Benjamin parece ter em mente sobretudo o segmento final: “Vocês, que emergirão do di-

a nascer [*Nachgeboren*], não o agradecimento pelas nossas vitórias, mas a rememoração [*Eingedenken*] das nossas derrotas. Isto é consolo: a única consolação que pode existir para aqueles que já não têm esperança de consolo” (2010, p. 161; 1991a, p. 1240). Nesse momento reúnem-se o compromisso revolucionário com as gerações oprimidas do passado, atribuído à classe trabalhadora, e a busca por consolo ante um período histórico que encerrava riscos ponderáveis confirmados pela história futura.

Conclusão

As reflexões benjaminianas sobre o conceito de história assumem *caráter epistemológico*, no exame dos problemas da abordagem positivista, e *orientação política*, na crítica ao fascismo e exposição dos meios efetivos de se enfrentá-lo. Os dois propósitos fundamentam-se em uma relação com o passado indissociavelmente comprometida com as demandas do presente. A corrente de forças políticas que ameaça o presente suscita perigos não menos importantes sobre o passado. Nesse sentido, uma fundamentação epistemológica objetiva da história, embora se oriente pelo rigor científico com o qual pretende respeitar o passado no si mesmo da sua manifestação, conduz paradoxalmente a vinculá-lo aos interesses dos grupos dominantes, os “vencedores da história”, em termos benjaminianos. Tal se deve ao fato de que ele se apresentaria nesse quadro como evento acabado e cujos efeitos sobre o presente limitam-se ao plano causal, além de legitimarem os arranjos de poder desse mesmo presente como arremate temporal necessário dos elos temporais anteriores.

As premissas epistemológicas benjaminianas sublinham o equívoco nesse tipo de apresentação da história. O passado não se encontra acabado, tampouco responde por um arranjo necessário dos eventos temporais – há promessas ainda não cumpridas à espera de salvação, além de que esses eventos poderiam ter sido conduzidos de maneira diferente do rumo que tomaram. É nesse sentido que a indagação epistemológica acerca da história é inseparável da análise do compromisso político de enfrentamento do fascismo,

lúvio / Em que afundamos / Pensem / Quando falarem de nossas fraquezas / Também nos tempos negros / De que escaparam. / Andávamos então, trocando de países como de sandálias / Através das lutas de classes, desesperados / Quando havia só injustiça e nenhuma revolta. / Entretanto sabemos: / Também o ódio à baixaza / Deforma as feições. / Também a ira pela injustiça / Torna a voz rouca. Ah, e nós / Que queríamos preparar o chão para o amor / Não pudemos nós mesmos ser amigos. / Mas vocês, quando chegar o momento / Do homem ser parceiro do homem / Pensem em nós / Com simpatia” (BRECHT, 2012, p. 213-214).

explicando esse fenômeno a partir de processos históricos situados em escolhas políticas e processos econômicos observáveis desde o início do século XX. Ademais, propõe a leitura do passado a partir das “vozes silenciadas”, o que significa um gesto simultaneamente *ético*, com respeito à memória, e *político*, relacionado à escolha do campo de luta contra a barbárie.

As referências à rememoração e ao protagonismo do proletariado incorporavam à justificativa e meios de enfrentamento do fascismo o exame do papel dos atores políticos fundamentais ao objetivo proposto. Eles são vistos sob dupla orientação: a do compromisso com um passado inacabado e com os sacrifícios dos sujeitos – individuais e coletivos – esquecidos pela história oficial; e a da possibilidade de a sua práxis assumir caráter revolucionário e capaz de romper com o conformismo pressuposto em uma concepção de história dirigida racionalmente pelo progresso. As duas instâncias são complementares. Com a rememoração é firmado um pacto com os vencidos e se reabre a história com o objetivo de se enfrentar os perigos do presente – o proletariado tem interesse nessa atividade, pois é herdeiro dos vencidos e explorados. Em um dos fragmentos das *Passagens*, lê-se: “A experiência de nossa geração: o capitalismo não morrerá de morte natural” (BENJAMIN, 2006, X 11a, 3, p. 708). Algo semelhante se poderia dizer do fascismo: ele não seria derrotado naturalmente pelo progresso da humanidade. A análise benjaminiana do fascismo articula assim o nível crítico e a exigência da práxis tanto em sua atitude de rememoração quanto nas exigências narrativas.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.

_____. *Documentos de cultura, documentos de barbárie (escritos escolhidos)*. Seleção e apresentação de Willi Bolle; tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Sousa et. al. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1986.

_____. *Gesammelte Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991a.

_____. *Gesammelte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b.

- _____. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. *Passagens*. Organização da edição brasileira por Willi Bolle, com colaboração de Olgária Matos. Tradução do alemão: Irene Aron; tradução do francês: Cleonice Paes B. Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____. Teses “Sobre o conceito de história”. In: LÖWY, Michael. *Aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira C. Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BRECHT, Bertolt. *Poemas: 1913-1956*. Seleção e tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FENVES, Peter. *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011. (Crossing Aesthetics).
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Über den Begriff der Geschichte. In: LINDNER, Burckhardt (Hrsg.). *Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2011.
- HAMACHER, Werner. Aformativo, greve: a “Crítica da violência” de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Org.). *A filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Tradução de Maria Luiza X de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KITTSTEINER, Heinz-Dieter. Die »geschichtsphilosophischen These«. In: BULTHAUP, Peter (Hrsg.). *Materialien zu Benjamins Thesen >Über den Begriff der Geschichte<*: Beiträge und Interpretationen. 2. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2016.
- LOUREIRO, Isabel. *A revolução alemã (1918-1923)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005. (Coleção Revoluções do Século XX).
- LÖWY, Michael. *Aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira C. Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARCUSE, Herbert. Revolution und Kritik der Gewalt. In: BULTHAUP, Peter (Hrsg.). *Materialien zu Benjamins Thesen >Über den Begriff der Geschichte<*: Beiträge und Interpretationen. 2. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2016.
- MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.
- PLATÃO. Teeteto. In: *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: Editora UFPA, 1988.
- SCHOLEM, Gerschom. Walter Benjamin and his angel. In: *On Jews and Judaism in crisis: selected essays*. Edited and translated by Werner J. Dannhauser. New York: Schocken, 1977.
- SZONDI, Peter Szondi. Esperança no passado – sobre Walter Benjamin. Tradução de Luciano Gatti. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n. 6, p. 13-25, abr. 2009.

Derrida, leitor de Schmitt: o conceito do político e o espectro do inimigo

Derrida, Reader of Schmitt: The Concept of the Political and the Specter of the Enemy

Resumo

O tema do artigo é a leitura de Jacques Derrida acerca do conceito do político de Carl Schmitt. A partir da noção de hantise, a tradição da ontologie é caracterizada como a busca por uma presença como fundamento ou origem. Todavia, a lógica espectral se insinua na realidade, por diferimento que nunca se faz presente. Por isso, o originário seria ele mesmo tardio, visto que posterior à aparição do espectro, isto é, a espera por sua reaparição. Na leitura derridiana, o conceito do político schmittiano é relacionado à tentativa de exclusão da indeterminação dessa presença-ausência através da inimidade ou da guerra. Desse modo, a existência da ordem política remeteria à presença espectral do inimigo como a possibilidade real de dar a morte, estabelecendo a identidade entre político, guerra e inimigo, bem como a experiência da impossibilidade da ordem.

Palavras-chave: *Hantologie; espectros; político; inimigo.*

* Universidade Federal do Piauí (UFPI). Contato: donlima86@ufpi.edu.br

Recebido em: 13/01/2022 Aceito em: 08/10/2022

Abstract

The theme of this article is Jacques Derrida's reading of Carl Schmitt's concept of the political. From the notion of hantise, the tradition of ontologie is characterized as the search for a presence as a foundation or origin. However, the spectral logic insinuates itself into reality, for deferment that is never fully present. Therefore, the original would itself be late, since it begins after the apparition of the spectrum, that is, waiting for its reappearance. In Derrida's reading, the concept of the political is related to the attempt to exclude the indeterminacy of this presence-absence through enmity or war. Thus, the existence of the political order would refer to the enemy's spectral presence as a real possibility of giving death, establishing an identity between politician and enemy, as well as the experience of the impossibility of order.

Keywords: Hantologie; specters; political; enemy.

Introdução

Das interpretações sobre a obra de Carl Schmitt, a leitura elaborada por Jacques Derrida se destaca ao exibir de modo elegante e sutil algumas contradições no pensamento do jurista. Nessa proposta, apresentada no texto *Politiques de l'amitié* (Políticas da amizade), Derrida sugere a chave de leitura da *hantologie* como modo de exposição da inconsistência da *ontologie*. Para além das noções de presença e ausência, trata-se daquilo que não é caracterizado pela lógica da identidade, pela restituição da origem ou do fundamento, mas sim como o impensado entre a vida e a morte. Por isso, refere-se ao que assombra e assedia (*hanter*), ao fantasma ou à obsessão (*hantise*), ao que escapa e ao rastro, nunca presente como tal. Diante disso, o conceito do político de Schmitt seria mais um episódio da *ontologie* ao empreender a busca de uma presença como origem da ordem política. Em outros termos, a instauração desse fundamento dar-se-ia através de um processo de conjuração e de re-aparição da presença como algo espectral, a rigor, uma não-presença a operar por meio do retorno

constante via exclusão e conflito. Com efeito, Derrida percebe no conceito do político schmittiano tal aparição fantasmática (a iminência da morte) como existência efetiva (a presença do inimigo) e demonstra a confusão que ocorre entre a experiência do espectro e a pretensa justificação da ordem, provocando a indeterminação da condição política. A assombração-obsessão é a possibilidade do conflito como um paradoxal fundamento que evidencia a posição limítrofe do jurista na história da metafísica ao pensar a soberania e expor seus arcanos, sem subterfúgios, a partir de uma metafísica da morte.

Na leitura de Derrida, o caráter espectral do político schmittiano se refere seja à exceção como momento fundacional – mesmo que vinculada ao excesso ou transcendência da forma política e da representação –, seja à relação entre amigo e inimigo – reduzida à guerra, na interpretação do pensador magrebino – como expressão da simetria entre o político (*das Politische*) e a política (*die Politik*). Por um lado, o conceito de exceção se constituía como o elemento disruptivo da política, isto é, a desterritorialização e exaustão da forma-Estado; por outro, o conceito do político também implicaria o movimento de descentramento da ordem para além das estruturas estatais ou jurídicas, pois se apresenta como contingência e conflito. Nesse ponto, aliás, reside a sofisticação da interpretação de Derrida: Schmitt teria assumido o inimigo-guerra como o momento espectral da presença-ausência que assedia a política na forma da crise, da exceção ou do conflito, ao mesmo tempo que institui, paradoxalmente, a ordem na impossível representação dessa presença originária. Em outras palavras, a tradicional relação entre soberania e representação desvelada pela lógica da complementaridade, isto é, como a ausência insolúvel que substitui a presença na forma da promessa e do adiamento. No entanto, tal estratégia revela que havia outra interpretação não desenvolvida pelo jurista que a leitura de Derrida sugere nas entrelinhas, qual seja, por meio da natureza ambígua do antagonismo, a compreensão do político como exposição da diferença e assinatura da impossibilidade persistente da ordem, como expomos a seguir.

I.

Na *démarche* da desconstrução da ontologia da presença, Derrida assume como base da *hantologie* o argumento do espectro que obsedia, a saber, uma ontologia assediada por fantasmas. Em *Spectres de Marx* (Espectros de Marx), ele sustenta que a ontologia atua, afinal, sob conceito da aparição e do luto, pois inicia com a “iminência de uma re-aparição, porém da reaparição do

espectro *como aparição da primeira vez*”,¹ como algo que, apesar de perdido, sempre retorna. Assim, o luto infinito à procura de uma presença, de uma unidade ou do fundamento através do qual a realidade poderia adquirir sentido, “consiste sempre em tentar ontologizar restos, fazê-los presentes, em primeiro lugar, *identificar* os despojos e *localizar* os mortos (toda ontologização [...] se encontra presa nesse trabalho do luto”.²

Dessa forma, a ontologia nada mais seria do que a história da perda de objetos e a busca contínua e fugaz por outros objetos, servindo o movimento de busca – não o objeto buscado – como a estrutura primordial da realidade metafísica, em suas variadas formas: *arché*, substância, ser, Deus, sujeito ou, no caso sob análise, o inimigo. Através da *hantologie*, Derrida elabora um paralelo entre a re-aparição como condição impossível da ontologia e o inimigo como possibilidade do retorno desse impossível. A rigor, o espectro é a presença-ausência inapreensível que aparece como avesso da lógica binária do logocentrismo. Tal presença-ausência como rastro (*trace*) desempenha papel importante para a compreensão da impossibilidade da identidade e do essencialismo, visto que põe sob suspeição qualquer estrutura, unidade ou busca de origem, bem como lança a *différance* como estratégia de leitura que denuncia a violência dos universais, pois se refere ao outro como uma presença invisível ou uma ausência visível, na fronteira daquilo que não pode se presentificar, rejeitando a dialética entre ser e aparecer, distinção metafísica que leva ao “apagamento da diferença”.³ Em outras palavras, o exorcismo da diferença funciona como um trabalho de luto após o trauma que, por meio da “iterabilidade idealizante da expropriação”,⁴ pretende afastar o morto. Em todo caso, a procura pela origem como verdade apresenta-se como o próprio *ethos* da Filosofia – ou melhor, seu *pathos*: a procura pós-traumática ou obsessivo-compulsiva pela unidade ou verdade “a partir de um luto de fato e de direito interminável, sem normalidade possível, sem limite confiável [...] entre a introjeção e a incorporação”.⁵ Na leitura do conceito do político

1 Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993, p. 22, grifos do autor. Todas as traduções são de responsabilidade do autor.

2 *Ibidem*, p. 30, grifos do autor.

3 Derrida, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017, p. 29.

4 Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., p. 160

5 *Idem*.

schmittiano, Derrida sustenta que, para o jurista, o pressuposto do outro, do estrangeiro, através da sua captura ou exclusão via conflito, constitui a própria forma e, por conseguinte, fundamenta a ordem política.

No entanto, não há algo perdido a ser buscado, não há unidade a ser alcançada ou ordem a ser fundamentada, uma vez que aquilo que surge é da ordem do rastro e do afastamento. No conflito que manifesta o político, a morte se dá não como desaparecimento, mas sim como re-aparição: “há algo de desaparecido na aparição mesma como reaparição do desaparecido [...] porque esse não-objeto, esse presente não presente, esse ser-aí de um ausente ou de um desaparecido já não depende do saber”.⁶ Em vez da apropriação de uma substância ou de algo em comum que fora perdido, Derrida ressalta nesse trecho que o *pathos* da ontologia é a busca pelo princípio de inteligibilidade através do trabalho contínuo de repetição, ou melhor, de re-aparição. Tais reaparições de que cuida a ontologia só seriam percebidas a partir de uma fenomenologia espectral, como ele afirma, “preocupada com a experiência original do assédio [*hantise*]”.⁷ Em outras palavras, mais do que um *Geist*, o magrebino se refere a um *Gespent*, por isso o espectro seria “a forma de aparição, o corpo fenomênico do espírito”.⁸ Assim, “a forma fenomênica do mundo é espectral [...] é a possibilidade mesma do espectro, [que] leva à morte, dá morte, trabalha no luto”.⁹ Nesse sentido, “o espectro [*le spectre*] não é apenas a aparição carnal do espírito [...] mas também a impaciente e nostálgica espera de uma redenção, de um espírito [...] O fantasma [*Le fantôme*] seria o espírito diferido [*l'esprit différé*]”.¹⁰ Ora, dessa maneira, altera-se o modo de compreender a ontologia, porquanto continuamente assediada e enlutada, mesmo que não assumindo o assédio ou luto. A questão passa a ser “uma questão de vida ou de morte, a questão da vida-morte [*la-vie-la-mort*], antes de ser uma questão do ser, da essência ou da existência”.¹¹ Nesse ponto,

6 Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., pp. 25-26.

7 Ibidem, p. 215.

8 Ibidem, p. 216.

9 Ibidem, p. 215.

10 Ibidem, p. 217.

11 Ibidem, p. 235.

mais uma vez, a obra de Schmitt não passaria despercebida por Derrida:¹² qual pensador do século XX – além de Heidegger e Jünger – entrelaça a busca pelo fundamento aporético da ordem a partir de conceitos limítrofes (ou quase-conceitos) acerca da decisão e da exceção, da inimizade, guerra e morte?

Não obstante a impossibilidade da perda e, por conseguinte, da ausência, há o luto. Esta seria a condição própria do filósofo, o constante trabalho de luto, no qual espera e percebe que:

Desde o momento em que os limites da fantasmagorização já não se podem controlar ou fixar por meio da simples oposição da presença e da ausência, da efetividade e da não-efetividade do sensível e do supra-sensível; outro enfoque das diferenças deve estruturar (conceitual e realmente) o campo assim reaberto [...] porém, é preciso saber que o fantasma está aqui, ainda que seja na abertura da promessa ou da espera, antes de sua primeira aparição: esta se havia anunciado, haverá sido segunda desde a primeira vez. Duas vezes por vez, iterabilidade originária, irredutível virtualidade desse espaço e tempo.¹³

Ora, segundo Derrida, esse argumento é exposto através da altercação dos termos *ontologie* e *hantologie*, referindo-se a uma espectrologia ou assediologia como o irrepresentável da ontologia. Afinal, a *hantologie* expressaria o modo da ontologia da presença pelo persistente assédio dos fantasmas, aquilo que se designa originário como já *différance*, na qual, para além de diferenças particulares, está em jogo o processo de diferenciação sem a pressuposição de algo subjacente tal como uma estrutura fundante. Diante da tentativa do exorcismo do simulacro espectral, mesmo quando a tradição ocidental concebera a ontologia como “a presença da realidade efetiva e como objetividade”¹⁴

12 Galli sustenta leitura parecida ao afirmar que “[...] amizade e hostilidade são os dois modos da mesma imediatidade – da exceção e da contingência –. A decisão e a exclusão, que os unem e os dividem ao mesmo tempo, mostram como eles co-pertencem assim como se rejeitam. Sob esta luz, compreendemos como o *Der Begriff des Politischen* despertou o profundo interesse de Derrida, que na possibilidade do ‘político’ – retornando inexoravelmente como ‘realidade’ –, naquela exceção que é a regra, apreende o entendimento, a partir de Schmitt, que ser-para-morte [...] é a função fantasmagórica profunda que habita (no sentido de ‘assombrar’), indetermina e desconstrói a experiência política. Real, possível e presente (não como uma ‘coisa’, mas precisamente como um fantasma), o político parece a Derrida a demonstração de que no contingente há a verdade mais radical” (Galli, C. *Genealogia della politica*. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno. Bolonha: Il Mulino, 2010, p. 751).

13 Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., pp. 258-259, grifos do autor.

14 *Ibidem*, p. 269.

e, por conseguinte, como aposta na conjuração do fantasma, esquece que já está *out of joint*, isto é, que a lógica do fantasma “assinala um pensamento do acontecimento que excede a lógica binária ou dialética, aquela que distingue ou opõe *efetividade* (presente, atual, empírica, viva – ou não) e *idealidade* (não-presença, reguladora ou absoluta)”¹⁵. Como Derrida sustenta, a lógica da *hantise* é a própria lógica da desconstrução,¹⁶ pois:

Se há algo como a espectralidade, há razões para duvidar desta ordem tranquila dos presentes, e sobretudo da fronteira entre o presente, a realidade atual ou o presente do presente e todo o que se pode opor: a ausência, a não-presença, a inefetividade, a inatualidade, a virtualidade”.¹⁷

Apela-se, a partir disso, à “*conjuração* de fantasmas e tudo o que não fora nem vida nem morte, isto é, a re-aparição de uma aparição que nunca será nem o aparecer nem o desaparecido [...] [que] se conjura com eles para exorçanalisar [*exorçanalyser*] a espectralidade do espectro”.¹⁸ O convite e a espera que Derrida nos oferece por meio da *hantologie* marca a impossibilidade da ontologia, mas também da ordem política, para além ou aquém do vivo ou do morto, da presença ou da ausência, pois a *hantologie* é “irredutível a tudo o que ela faz possível: a ontologia, a teologia, a ontoteologia”.¹⁹

15 Ibidem, p. 108, grifos do autor.

16 Derrida percebe que o espectro é a condição de possibilidade da política, a morte e não a vida, ou melhor, a morte-vida como fundamento aporético da ordem, de uma ausência que se dá na presença, como diferença que indetermina qualquer ordem, sua ausência possibilitante, pois “[...] trata-se de uma exclusão do real que retorna, no espaço noemático, como espectro [...] o espectro só é imaginável como retorno fantasmático de uma realidade que foi ‘reduzida’, deslocada e, finalmente, postulada como carência [...] Assim, o espectro assume toda sua potência ‘acossadora’ própria de uma hantologia. Nem interior nem exterior, um espectro só pode ser visto como uma figura que, provindo de um autêntico não-lugar, não pode ter outra forma de apresentação senão o traumatismo [...] povoado de *revenants*”, Romandini. F. *Princípios de espectrologia*. A comunidade dos espectros II. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018, p. 148. Todavia, nessa “fenomenologia do espectral”, conforme Fabián Romandini interpreta à luz de Husserl, em vez de pensar o espectro como parte de uma irrealidade, torna-se necessário pensar seu modo de insistência como parte do mundo, pois “como um espectro pode existir no mundo sem se confundir com sua estrutura de aparências sem substância? [...] Se a hantologia não é apenas, como se pode interpretar em Derrida, a reversão da metafísica como ontologia, mas um fenômeno concomitante à estrutura mais íntima desta, o espectro já não será uma forclusão invertida nem uma carência possibilitante”, Romandini. F. *Princípios de espectrologia*, op. cit., p. 150, grifos do autor.

17 Ibidem, p. 72.

18 Ibidem, pp. 83-84.

19 Ibidem, p. 89.

II.

Segundo Schmitt, no texto *Der Begriff des Politischen* (O conceito do político), a relação política seria determinada pelo critério da distinção entre amigos e inimigos, ou seja, pela visibilidade do inimigo em sua existência concreta, por sua presença. Numa formulação complementar dessa lógica do político, a qual, por caminhos oblíquos, reverbera na descrição derridiana, o jurista afirma, em texto da mesma época, que a *Repräsentation*:

não é nenhum processo normativo, não é nenhum procedimento, mas algo existencial [Existentielles]. Representar significa tornar visível [sichtbar] e presentificar [vergegenwärtigen] um ser invisível [unsichtbares Sein] através de um ser publicamente presente [öffentlich anwesendes Sein] [...] o invisível [Unsichtbare] é pressuposto como ausente [abwesend], porém simultaneamente tornado presente [anwesend gemacht wird].²⁰

Neste importante trecho, por meio da representação política, torna-se visível e presente aquilo que está invisível e ausente, uma vez que a unidade da ordem seria constituída por essa mediação. Todavia, a que se refere a representação? Para Schmitt, não se trata de uma relação simples entre dentro e fora, imanência e transcendência, como algum pressuposto latente à espera de entrar em cena. Pelo contrário, o mecanismo teológico-político em Schmitt implica uma produção da ordem via decisão que envolve a encarnação, visibilidade e presença através da representação. Assim, em vez de uma atuação de algo previamente dado, a representação constitui a forma política do povo, ou seja, é a própria constituição do povo enquanto unidade política. Por isso a soberania assume papel importante, uma vez que a visibilidade da ordem, segundo Schmitt, requer uma encarnação pessoal, concreta e efetiva na realidade, isto é, uma ordenação da imanência por meio da decisão pela ordem, não meramente uma substituição ou transposição de alguma forma transcendente. Nesse contexto, há de se diferenciar a representação política da sua figura eclesiástica: enquanto nesta, a Igreja torna presente Cristo, mas sem criá-lo, por óbvio, remetendo-se continuamente à sua transcendência; na representação política, segundo a leitura de inspiração hobbesiana de Schmitt, há a criação do povo, mas a partir de uma perspectiva que envolve constituição, identidade e representação, sem acessar princípios ou figuras

20 Schmitt, C. *Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 1993, pp. 209-210, grifo do autor.

de legitimidade para além da própria ordem constituída²¹. Por esse motivo, o termo utilizado por Schmitt não é *Vertretung* – mera substituição ou delegação, sobretudo em instância privada –, mas sim *Repräsentation* – de fato, a representação pública de uma unidade, ou seja, sua forma ou identidade política. Essa filigrana da representação que não aciona nenhum elo transcendente, mas que cria uma transcendência na imanência, permite entender porque a modernidade política é considerada por Schmitt uma narrativa acerca da ausência da transcendência, da mera técnica sem forma política, da carência de fundamento e expressão do abismo do niilismo. Diante da modernidade despolitizadora, isto é, da imanência sem decisão ou instituição política, apenas a ordem estatal, tal como *katechon*, poderia reter a desordem e o caos, numa espécie de “messianismo bloqueado”,²² cuja estrutura, mais uma vez, por caminhos completamente distintos, endereça o problema a Derrida.²³ A questão que resta para Schmitt não é senão a denúncia do niilismo moderno, do caráter da incompletude da ordem e da ineliminabilidade do político, o que lhe rende uma posição peculiarmente trágica ao perceber a impossibilidade da experiência política. Por trás do movimento, deixa-se à mostra o rastro precário da ordem e seu caráter de provisoriedade, mesmo diante da coação à realização do direito e da unidade política:

21 Na teologia política schmittiana, transcendência não se refere a um deslocamento em busca de uma fundamentação universalista ou algum decalque entre forma e realidade. Há, de fato, uma aposta na transposição da ideia de forma política, mas a partir da necessidade de tornar visível o político e dar forma institucional aos conflitos, afastando o perigo da politização total e do niilismo. Nesse sentido, Ferreira afirma que “a presentificação política, até certo ponto, remete a si mesma e não a um referente externo. Ainda que implique uma dimensão transcendente, esta não está dada fora da representação, mas é pressuposta e, em última análise, ‘posta’ por ela, distinguindo-se, assim, da natureza substancial da transcendência divina”, Ferreira, B. Schmitt, representação e forma política. *Lua Nova*, nº 61, p. 25-51, 2004, p. 36.

22 Agamben, G. *Carl Schmitt*. Un giurista davanti a se stesso. Vicenza: Neri Pozza Editora, 2012, pp. 16-17.

23 Para Agamben, o *katechon* “[...] mostra sua peculiar estrutura teológica [...], suspendendo e retendo o fim, inaugura um tempo em que nada pode realmente acontecer, porque o sentido do devir histórico, que tem sua verdade apenas no *eschaton*, é agora indefinidamente adiado [*differito*]. O que acontece no tempo suspenso do *katechon* é, nesse sentido, um indecidível, que acontece, por assim dizer, sem verdadeiramente acontecer, porque seu futuro, o *eschaton* que por si só poderia dar-lhe sentido, é incessantemente diferido e atualizado. O tempo *katechontico* de Schmitt é um messianismo bloqueado: mas este messianismo bloqueado revela-se como o paradigma teológico do tempo em que vivemos, cuja estrutura não é outra senão a *différance* derridiana. A escatologia cristã introduziu um sentido e uma direção ao longo do tempo: *katechon* e *différance*, suspendendo e adiando esse sentido, tornando-o indecidível”, Agamben, G. *Carl Schmitt*. Un giurista davanti a se stesso, op. cit., pp. 16-17.

Esta é a teologia política no sentido estrito: para Schmitt, não é a dedução da política a partir da teologia, mas sim a teoria segundo a qual a política moderna – seus conceitos, suas instituições – conserva algo de religião, e precisamente o que conserva é o esvaziamento e não a superação de seus conceitos teológicos (sobretudo da unidade da ordem e de sua criação soberana). [...] a relação entre a política (moderna) e a tradição teológica é dupla: por um lado, a política se estrutura sobre a ausência de substância fundacional divina, em oposição à teologia; mas, por outro lado, ela a reproduz, ainda que apenas de maneira formal-racional, a função de ordenação monástica”.²⁴

Ora, se a representação no sentido schmittiano é considerada a forma da constituição e, por conseguinte, da inclusão do representado, ela também está vinculada à simultânea exclusão da diferença, isto é, reinsere a separação e o conflito no próprio modo da constituição da autoridade²⁵. O conceito do político expõe essa violência fundadora em sua relação com a morte de modo ainda mais explícito e, apesar da relação estabelecida entre morte e ordem política não ser inédita, a ligação direta entre os dois polos demonstra o grau que alcança a política no domínio da vida. De modo geral, da *Gebietskonzeption* à *Intensitätskonzeption* – isto é, da compreensão do político como um âmbito da cultura entre outros para o conceito do político como uma relação peculiarmente intensa que, de modo viral, perpassa e manifesta-se em todos os âmbitos da vida – Schmitt sugere que a ordem não é o contrário do conflito, mas sua forma institucional mais apropriada. Derrida percebe na dialética do amigo e do inimigo que o *donner la mort* é o pressuposto da ordem, visto que ao surgir o “espectro [do inimigo], a hospitalidade e a exclusão se unem”,²⁶ ou seja, a inclusão-exclusão expõe o limite absoluto do outro, a morte e os modos por que a morte se aloja como a (im)possibilidade da ordem.

Assim, a questão da representação é, de certo modo, a mesma que Benjamin, segundo Derrida, já traçara entre fundação e conservação ou violência fundadora e violência conservadora, seu modo de contaminação “que apaga

24 Galli, C. *Lo sguardo di Giano*. Saggi su Schmitt. Bolonha: Il Mulino, 2008, pp. 66-67.

25 Segundo Esposito, “Teologia política não é, em si mesma, nem a unidade nem uma separação, mas a unidade constituída por uma separação – um Dois que tende ao Um mediante a inclusão excludente do outro polo”. Esposito, R. Due. *La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Turim: Einaudi, 2013, p. 79.

26 Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit, p. 223.

ou embaralha a distinção pura e simples entre fundação e conservação. Ela inscreve a iterabilidade na originariedade”.²⁷ O que significa isso? Nada mais que o paradoxo da iterabilidade, ou seja, que “a origem deve originariamente repetir-se e alterar-se para valer como origem, para se conservar”,²⁸ mesmo que se compreenda que nenhuma origem como presença está presente, isto é, que não exista algo em si mesmo como condição ou estrutura original. Na representação política (parlamentar), manifesta-se a violência institutiva (*rechtsetzende*), porém sob a mediação jurídica que produz o esquecimento dessa origem impossível. Assim, não apenas “todo contrato jurídico se funda na violência [...] [pois] não há contrato que não tenha a violência ao mesmo tempo como origem e como resultado”,²⁹ como também “os parlamentos vivem no esquecimento da violência da qual nasceram [...] em vez de chegar a decisões comensuráveis ou proporcionais a essa violência do poder, e dignas dela, eles praticam a política hipócrita do compromisso”,³⁰ o que indica, na leitura cruzada entre Benjamin e Schmitt, o teor crítico à representação liberal e ao parlamentarismo, em especial, à estrutura institucional da República de Weimar e seus “compromissos dilatatórios” (*dilatorische Kompromiß*), que suspendiam indefinidamente a decisão.³¹

No entanto, conforme Schmitt, o liberalismo se constituía como um movimento antipolítico. Em tese, a crítica liberal do político instaura um processo de despolitização, visto que o inimigo seria algo ambíguo ou amorfo, diluído no cotidiano, transformado em concorrente ou, simplesmente, indistinguível do amigo, como um inimigo interno onipresente, mas indeterminado. A pretensa recusa do conflito, sob a justificativa da imunização do corpo social, permite à narrativa liberal inviabilizar a distinção política marcada pelo conflito, mas também provoca o apagamento ou esquecimento da fronteira entre visível e invisível, presença e não-presença e, por conseguinte, nesse lusco-fusco, a diluição da ameaça do inimigo e do conflito por todo o tecido social. Pela incapacidade de constituição da ordem e suas consequências neutralizadoras, Schmitt rejeita o liberalismo, cuja proposta é o exorcismo

27 Derrida, J. *Força de lei*. O fundamento místico da autoridade. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 94-95.

28 *Ibidem*, p. 101.

29 *Ibidem*, p. 63.

30 *Ibidem*, p. 111.

31 Schmitt, C. *Verfassungslehre*, op. cit. p. 32.

ou o aniquilamento do inimigo por meio de uma despolitização que, paradoxalmente, conduz ao retorno do inimigo e à hiperpolitização da polarização radical, à naturalização ou criminalização de inimigos, aliás, fenômenos contemporâneos importantes para compreender os rumos das democracias no século XXI. Todavia, além da ambígua invisibilidade-ubiquidade do inimigo, há outra consequência, qual seja, a impossibilidade da decisão: a ameaça se estenderia por todo o tecido social, sem garantias de ordem, provocando uma radical desestabilização e inviabilizado a *Ent-scheidung* como ato excludente e formativo. Ora, este aspecto decisionista é, precisamente, o elemento que Schmitt afirma como responsável pela abertura de uma dimensão de transcendência na imanência, que torna legítima a ordem. Em busca de uma solução para a indeterminação da experiência política, Schmitt não apenas gostaria de afastar a ameaça ao mecanismo da representação, mas também ressaltar as mediações institucionais como a única maneira de estabelecer a ordem.

No entanto, a leitura conservadora sobre a natureza do ser humano marcada pela *Gefährlichkeit* (periculosidade) impede-o de sustentar a ausência absoluta do conflito, por mais que haja a exigência da ordem. Esses dois elementos – a necessidade da ordem e a irredutibilidade do conflito – tornam-se centrais na sua obra. Na verdade, embora conservador católico, o temor de Schmitt não era apenas o comunismo ou o liberalismo, mas sim a guerra, ou melhor, o assédio do retorno das guerras civis confessionais do século XVII. Por isso, o apego ao modelo estatal estabelecido na Paz de Vestfália e a rejeição à República de Weimar, bem como, em parte, a explicação da sua polêmica adesão ao nacional-socialismo. Desse modo, ressalta-se a principal característica da ordem política, a saber, sua constituição através da exclusão da morte, mesmo que, para isso, seja necessário inscrever a morte como elemento da lei. Esta vizinhança é a versão mais radical da racionalidade política moderna e, por conseguinte, do seu niilismo. Por isso, Schmitt se apresenta como pensador da ordem que, de maneira ambígua, percebe e se opõe ao niilismo das instituições modernas, mas também reforça a arquitetônica da decadência.³²

32 Para Carlo Galli, ao conceber a lei como exclusão da morte, há uma admissão da morte no interior da própria lei, isto é, seu trágico horizonte e intrínseco niilismo: “é verdade que isso não é exatamente uma irrupção do vazio; é mais uma *infiltração* através de uma fenda lógica no recinto ostensivamente impermeável que cerca a norma. A infiltração da morte na ordem, entretanto, não é exatamente uma contaminação espectral; é mais uma condição para a existência e eficácia do sistema político de segurança. Mas essa rachadura é, em todo caso, originária: é a origem não-racional – não logicamente construída, mas simplesmente decidida – da ordem racional moderna [...]. Essa ruptura permitiu à ordem política moderna desordenar-se e tornar a vida do indivíduo espectral” Galli, C. *Contaminations: Irruptions of the Void. Diacritics*, 39(4), 2009, p. 193.

Nesse sentido, a operação realizada por Schmitt não é senão a tentativa da exclusão da espectralidade, ou seja, a decisão sobre o inimigo como determinação que instaura a ordem política, mesmo sob a confissão da provisoriidade da sua aparição. Ora, justamente esse é o problema que Derrida levanta: a impossibilidade do outro estar presente, ser presentificado, incorporado em uma entidade, determinado ou encarnado numa identidade. Do mesmo modo, haveria também para o filósofo a impossibilidade da decisão, a rigor, uma indecidibilidade, visto que anterior a qualquer forma ou organização, identidade ou diferença, na medida em que não se faz presente nem como origem nem como *télos*. Em tal contexto, a experiência política sofreria um curto-circuito, visto que a conjuração da ameaça implica a própria ameaça na forma de sua re-aparição. Na leitura de Derrida, a relação entre amigo e inimigo se torna assimétrica, dado que a possibilidade da morte é revelada pelo inimigo, ao mesmo tempo, alvo do exorcismo e motivo da unidade. Entre re-aparição e conjuração, desenvolve-se o mecanismo da ontologia denunciado pelo magrebino como a tarefa da procura pela aparição primordial, sem perceber que a aparição é antes da aparição, pois “assediar [*hanter*] não quer dizer estar presente [...] isso é o que chamaríamos de *hantologie*. A ontologia não se opõe a ela mais que com um movimento de exorcismo. A ontologia é uma conjuração”,³³ expondo o caráter infundado da soberania.

Este é o ponto-chave da crítica, qual seja, a pressuposição do inimigo tem o mesmo caráter espectral: o jurista transforma o inimigo, a decisão e a guerra numa presença-ausência com a ambígua função de fundamento e ameaça à ordem, ou melhor, a ameaça (o inimigo à espreita, o persistente assédio) como fundamento. Nessa perspectiva, Derrida endereça a Schmitt a mesma crítica dirigida por este ao liberalismo: se o liberal borra a fronteira entre amigo-inimigo e espalha o conflito sem mediações institucionais pelo corpo social, propiciando terreno fértil para a indistinção entre Estado e sociedade e sua culminação no Estado Total,³⁴ Schmitt também executaria estratégia

33 Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit. p. 255.

34 No contexto do início da década de 1930, Schmitt considera a República de Weimar sitiada pelas tendências pluralistas dos grupos sociais e econômicos representados no Parlamento, pela democracia de massas e pelo Estado social, cujas demandas por regulamentação econômicas soblapavam a distinção liberal entre Estado e sociedade. O Estado total já se insinuava, segundo Schmitt, como a organização que abrangia todas as esferas da vida ao assumir sua dinâmica iminente, mais precisamente, um Estado ocupado pelos partidos e suas *Weltanschauungen*: “o Estado torna-se agora a ‘auto-organização da sociedade’ [*Selbstorganisation der Gesellschaft*]. Com isso, desaparece [...] a diferenciação entre Estado e sociedade, governo e povo [...] Mas, ao mesmo tempo, aparece algo ainda mais extenso e profundo. Se a sociedade se organiza em Estado, se Estado

semelhante ao expor a contiguidade entre ordem e morte, ou melhor, o fundamento da ordem e da vida como uma presença que indica sua origem no modo da aparição ou ameaça da morte. A partir desse diagnóstico, expomos a leitura de Derrida.

III.

Se no texto *Spectres de Marx*, Derrida expõe em detalhes sua *hantologie*, no texto *Politiques de l'amitié* (Políticas da amizade) – publicado no mesmo ano do *Force de loi* (Força de Lei) – o filósofo apresenta Schmitt atravessado pelo espectro do inimigo. Ao considerar o inimigo, a exceção e o conflito como possibilidades ou eventualidades sempre presentes, a ordem política se encontraria ameaçada de modo persistente. Na interpretação derridiana, o político se torna espectral não apenas na hipótese de uma despolitização e, por conseguinte, da hiperpolitização – tendo em vista a lógica viral do político –, mas também porque haveria no jurista a busca do fundamento da ordem a partir da relação entre ausência e presença. Em vez de tornar o inimigo algo natural, racial ou religioso, o conceito do político schmittiano trata dos

e sociedade são fundamentalmente idênticos, todos os problemas sociais e econômicos tornam-se imediatamente problemas *estatais*” (Schmitt, C. *Die Wendung zum totalen Staat*. In: Schmitt, C. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939*. Berlin: Duncker & Humblot, 1994a, p. 172). Neste contexto, o jurista expõe a distinção entre um “Estado total quantitativo”, que seria “total em um sentido de pura quantidade” e um “Estado total qualitativo”, “total no sentido da qualidade e da energia” (Schmitt, C., *Starker Staat und gesunde Wirtschaft*. In: Schmitt, C. *Staat, Grossraum, Normen. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlin: Duncker & Humblot, 1995, p. 74), na famosa palestra para a *Langnamenverein*, “*Starker Staat und gesund Wirtschaft*”, em 23 de novembro de 1932, e no texto *Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland*, publicado em janeiro de 1933. Para neutralizar as forças sociais e partidárias, seria preciso um “Estado total qualitativo” ou um Estado forte (*starker Staat*), por isso Schmitt afirma: “Este tipo de Estado total é um Estado que se imiscui indiferenciadamente em todas as áreas objetivas, em todas as esferas da existência humana, não conhecendo de todo qualquer esfera livre do Estado porque já não pode de todo diferenciar [...] O Estado alemão hodierno é total por fraqueza e ausência de resistência, por incapacidade de fazer face ao assalto dos partidos e dos interesses organizados” (Schmitt, C., *Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland*. In: Schmitt, C. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939*. Berlin: Duncker & Humblot, 1994b, p. 187). O Estado total qualitativo seria necessário não para intervir extensivamente sobre todos os aspectos da vida, mas sim para decidir politicamente – isto é, despolitizar – e fornecer uma diferença entre sociedade e o Estado como um critério institucional superior. Em outros termos, uma decisão despolitizadora e instituinte da ordem justamente no momento histórico no qual as demandas por justiça social ganham o debate político. De certa forma, esta é a leitura que seduz a elite econômica alemã e repercute nos anos seguintes no ordoliberalismo alemão, provocando aquilo que Hermann Heller denominou de “liberalismo autoritário” (Chamayou, G. *A sociedade ingovernável: uma genealogia do liberalismo autoritário*. São Paulo: Ubu, 2020, p. 335 et. seq.).

antagonismos efetivos encarnados na “distinção especificamente política, à qual podem ser relacionadas as ações e os motivos políticos [...] a diferenciação [*Unterscheidung*] entre *amigo* e *inimigo*”,³⁵ afastando a possibilidade de um inimigo genérico ou natural e vinculando-o à guerra. Segundo Derrida, todavia, o inimigo concreto tal como esboçado por Schmitt – destituído de uma identidade ou substância, pois se refere a um modo de ser, ou melhor, de existir, visto que “não designa um domínio de objetos próprio, mas apenas o grau de intensidade [*Intensitätsgrad*] de uma associação ou de uma dissociação de pessoas”³⁶ – ainda seria um modo abstrato de assegurar a indistinção entre violência e poder, através da identificação daquilo que deve ser combatido, visto que representa o perigo máximo. A rigor, o inimigo está em qualquer parte, inclusive no interior da ordem política, provoca a indistinção entre político e inimigo, entre interno e externo, exceção e normalidade, guerra (estatal) e guerra civil. Assim, a impossibilidade, a invisibilidade e a indecidibilidade acerca do inimigo explicitam a maneira como o espectro opera, a saber, por meio da re-aparição e do assédio. Em suma, o inimigo seria tal como um espectro irrepresentável:

*uma coisa difícil de se nomear: nem alma nem corpo, e uma e outro [...] A visibilidade furtiva e inapreensível do invisível ou uma invisibilidade de algo visível [...] a intangibilidade tangível de um corpo próprio sem carne, porém sempre de alguém com algum outro.*³⁷

Esse é o problema da tese schmittiana, segundo Derrida, qual seja, a ordem constantemente apossada pelo inimigo ausente, mas possível, mesmo que impossível de se presentificar, o “*autre*” que co-institui e des-estabiliza a experiência política, revelando seu impossível como uma espécie de pressuposição sempre presente (*vorhandene Voraussetzung*), pois “o político não reside no conflito em si [...] mas sim em um comportamento determinado por essa possibilidade real [*realen Möglichkeit*], a clara compreensão da própria situação assim determinada e na incumbência de distinguir entre amigos e inimigos”.³⁸ Para além da leitura simplista da estetização da violência ou da glorificação

35 Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen*, 7a ed., Berlim: Duncker & Humblot, 2002, p. 26.

36 *Ibidem*, p. 38.

37 Derrida, J. *Spectres de Marx*, op. cit., pp. 25-27, grifos do autor.

38 Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 37.

da guerra e da morte, Derrida sugere que Schmitt teria inserido através do critério da inimizade um *télos* ao político: a guerra seria a essência do político, não a mera eventualidade ou ocasião da decisão. A intensidade da relação das categorias de amizade e inimizade tornou-se problemática por conta da dissolução nos limites das noções de guerra e política, uma vez que a inimizade passa a reger a distinção entre o que é político do que não é político. Se o grau de intensidade do político – no caso, a relação que expõe à morte – é alcançado no ponto decisivo do conflito, então a guerra deixa de ser um acidente ou consequência do político e se torna seu próprio destino. Em *Der Begriff des Politischen*, o jurista afirma que “a guerra decorre da inimizade, pois esta é a negação que dá a medida [*seinsmãßige*] de um outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da inimizade [...] tendo, antes, que permanecer existente como possibilidade real”.³⁹ Derrida percebe um argumento circular acerca da guerra, ou melhor, acerca da sua espectralidade, quando afirma que “Schmitt não define tanto o político [*le politique*] mediante a negação oposicional, quanto define esta última mediante o político. E essa inversão depende de uma lei teleológica da potência ou da intensidade”.⁴⁰ Nesse contexto, a breve concessão de Schmitt acerca da inexistência da inimizade em caso de paz absoluta e, por conseguinte, da ausência de distinção entre amigo e inimigo é apanhada por Derrida como uma pista sobre a coincidência entre político, inimigo e guerra: “[que] o ser-político do político surja em sua possibilidade com a figura do inimigo, eis o axioma schmittiano em sua forma mais elemental”.⁴¹ Nas palavras de Derrida, “o político como tal [...] não existiria sem a figura do inimigo e sem a possibilidade determinada de uma verdadeira guerra. Caso se perca o inimigo, terá se perdido o político mesmo”.⁴² A leitura da *hantologie* consiste em que o fundamento, objeto da procura contínua, mesmo lançado para frente ou para trás, está sempre presente-ausente seja como um fantasma a ser conjurado, seja como algo a ser buscado ou, simplesmente, a ser esperado, mas sempre na forma da promessa e do adiamento.

Em suma, a eventualidade da luta se torna sua possibilidade real. Ora, a interpretação do filósofo revela que “não existe mais que um conceito e noção

39 Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 33.

40 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994, p. 160.

41 *Ibidem*, p. 103.

42 *Idem*.

de *possibilidade real* como *possibilidade presente (vorhanden)*”,⁴³ tal como um espectro que habita em todos os conceitos schmittianos. Na verdade, Derrida analisa com afinco a distinção entre possibilidade (real ou efetiva), eventualidade e efetividade da guerra em Schmitt e assevera: “os três critérios (*realidade, possibilidade, presença*) se encontram aqui no coração da mesma eventualidade”.⁴⁴ Isso pode ser explicado da seguinte forma: no momento em que a guerra é possível, ela já está presente, visto que não se apresenta ela mesma como ausência, a não ser paradoxalmente, como uma referência à possibilidade da própria guerra, portanto, como uma ausência que assedia ou obsedia, por isso, espectral, tal como o deslocamento das oposições estruturais binárias dentro-e-fora, presença-e-ausência, amigo-e-inimigo:

*que esta tenha lugar ou não, que esteja decidida ou não, que tenha sido declarada ou não, é uma alternativa empírica em relação a uma necessidade de essência: a guerra tem lugar, terá começado antes de começar desde o momento em que se considera eventual [...] e é eventual desde o momento em que é possível.*⁴⁵

Nesse caso, Schmitt só poderia delimitar tais critérios elementares para o político se pré-determinasse algo no qual esta articulação seria resolvida. Ao afirmar que a possibilidade real do conflito seria uma presença (*Vorhandenheit*) real ou possível, Derrida suspeita que Schmitt envolva a presença, a possibilidade (*Möglichkeit*) e a realidade (*Wirklichkeit*) no mesmo momento de indistinção do *têlos* do político. Assim, não há decisão acerca do inimigo, pois já está decidido na possibilidade-manifestação do eventual como sua condição de possibilidade. Com efeito, após uma série de sutis perguntas acerca da relação entre esses elementos – “Como *se manifesta*, como *se apresenta* a configuração amigo/inimigo? Como se apresenta ou se realiza sua ‘possibilidade real’, seja como possível, seja como real? Como pode marcar essa realidade tão logo a presença, tão logo a possibilidade?”⁴⁶ – ele mesmo responde, levando adiante sua tese:

43 Ibidem, p. 142, grifos do autor.

44 Ibidem, p. 155, grifos do autor.

45 Ibidem, pp. 105-106, grifos do autor.

46 Ibidem, p. 155, grifos do autor.

Na guerra. Em qualquer caso, na guerra como extremidade, como limite extremo do estado de exceção, como 'extrema eventualidade' (als extreme Eventualität). É dessa forma que se torna reveladora; constitui um fato no qual pode ser lida uma essência [...] um fato exemplar em um sentido teleológico (o télos como limite extremo) e paradigmático. Não se trata do télos político, de tal ou qual fim político, de tal ou qual política, mas sim do télos do político [...] Enquanto meio político 'mais extremo' (extremste), a guerra manifesta (offenbart) a possibilidade desta discriminação amigo/inimigo que 'funda' toda representação política.⁴⁷

Diante da distinção amigo-inimigo e da sua presença como possibilidade ou como efetividade real, Derrida questiona se essa presença (discriminação amigo-inimigo) é realmente presente ou realmente possível, “se refere à presença (*vorhanden ist oder nicht*) ou às modalidades dessa presença (possibilidade real ou efetiva, possibilidade ou efetividade *reais: reale Möglichkeit oder Wirklichkeit*)”.⁴⁸ Numa leitura cuidadosa, Derrida associa guerra e inimizade ao político e, por essa via, identifica o “realmente possível” e o “realmente presente”. Além disso, percebe que a estrutura do político (amigo-inimigo) enquanto presença é inegável, pois relação concreta, mas que, no outro caso (como mera possibilidade real ou efetiva) também estaria presente a discriminação como ameaça ou espera. A partir disso, sustenta a espectralidade do inimigo como “a presença mesma que parece espectral, virtualidade de aparição que desaparece”.⁴⁹ Assim, para Schmitt, segundo Derrida, a guerra possuiria sentido como *télos* do político e “nenhuma política, nenhum laço social *como laço político* tem sentido sem ela, sem sua possibilidade real”,⁵⁰ ou seja, a presença da guerra se oferece como “possibilidade real” do político, efetiva ou possível. Entretanto, haveria diferença entre a presença do inimigo como possibilidade do acontecimento político e a eventualidade do inimigo como possibilidade efetiva da guerra? Derrida arrisca uma resposta ao sustentar que:

Schmitt não quer dissociar a modalidade quase transcendental do possível e a modalidade histórico-fática do eventual [...] Desde o momento em que

47 Idem.

48 Idem.

49 Ibidem, p. 156.

50 Idem, grifos do autor.

*a guerra é possível-eventual, o inimigo está presente, está aí; sua possibilidade é suposta e estruturadora no presente, efetivamente. Seu ser-á é efetivo, institui a comunidade como comunidade humana de combate, como coletividade combatente [...] De golpe, o conceito de inimigo é deduzido ou construído a priori, ao mesmo tempo analítica e sinteticamente, sintética a priori, se preferir, como conceito político, ou melhor, como o conceito mesmo do político.*⁵¹

Nestes termos, o possível (da guerra) é sempre um possível-eventual indissociável da presença-ausência estruturadora da ordem, qual seja, a determinação do inimigo como busca obsediada. Ao argumentar que a mera possibilidade funciona como marcador de presença da guerra, sistematicamente, Derrida reforça sua tese acerca da identidade entre guerra, inimigo e político: “a estratégia da pressuposição (*Voraussetzung*) [...] requer sempre que a pressuposição da *possibilidade real* ou da *eventualidade* esteja *presente* em um modo determinado (*vorhanden*)”.⁵² Essa presença (do político) pressuposta, mas (ainda) não exposta, segundo Derrida, não é outra, senão a do inimigo. No trecho em questão, o autor analisa o conceito de “*Unterscheidung*” como diferença política e estabelece o vínculo desta diferenciação como discriminação. Esse movimento não é ingênuo. Ao afirmar que a diferença é uma discriminação (entre amigo e inimigo), Derrida ataca em dois flancos: por um lado, sustenta que não é uma simples diferença ou uma diferença independente de conteúdo; por outro lado, estabelece uma leitura que impede qualquer consideração pura do político, isto é, de modo formal como pretendia Schmitt. Em ambos os casos, o filósofo inviabiliza algumas consequências e derivações por meio da impossibilidade da discriminação entre amigo e inimigo, elaborando um argumento difícil de se contrapor ao extinguir a fronteira entre esses conceitos.

Na verdade, para Derrida, o ponto de partida de Schmitt não é consistente seja em termos filológicos ou conceituais, seja em termos fenomenológicos ou históricos. Para demonstrar essa inconsistência, o autor elabora um longo excursão sobre Platão, mais especificamente, acerca da distinção entre *pólemos* e *stásis*, tema que Schmitt aborda no *Der Begriff des Politischen*. Para o jurista, é necessário lutar contra o inimigo, porém não se pode considerá-lo como *hors-de-la-loi* ou *hors-de-la-humanité*, uma vez que o inimigo é ineliminável, não se pode perdê-lo ou destruí-lo sem perder-se e destruir-se a si mesmo. Nesse

51 Ibidem, p. 106, grifos do autor.

52 Ibidem, p. 148, grifos do autor.

sentido, a distinção fundamental da política marca o grau de intensidade das relações em uma unidade a ponto tal que não é possível política sem inimigo atual ou possível, ou seja, ao descobrir a diferença do outro, nomeá-lo como estranho e entrar em conflito, descobre-se a si mesmo, o outro modo de ser contraposto ao modo de ser da unidade política, pois, segundo Schmitt:

cada um deles só pode decidir ele próprio se o caráter diferente do desconhecido [Anderssein des Fremden] significa, no existente caso concreto de conflito [im konkret vorliegenden Konfliktsfalle], a negação do próprio tipo de existência e, por isso, se será repellido ou combatido a fim de resguardar o próprio tipo e vida que dá a medida [seinsmäßige Art und Leben zu bewahren].⁵³

De modo inicial, isso significa que a decisão e a formação da ordem não são orientadas normativa, mas existencialmente. No entanto, o inimigo é sempre *hostis* e nunca *inimicus*, ou seja, o estatuto político do inimigo é de um inimigo público, no caso, outro Estado, em vez de algum adversário privado, concorrente ou o infiel; aquele se combate, este se odeia; o primeiro é *polémico*; o segundo, *echthros*, isto é, quer a violência declarada, quer o combate regulado, é necessário e suficiente que na situação de inimizade, em caso extremo, os antagonistas se enfrentem como inimigos públicos e reapareça a ameaça da morte como relação formal, não como aniquilação ou morte física. Nesses termos, qualquer conflito entre grandezas públicas é um *justus bellum* e o inimigo um *justis hostis*, pois a relação amigo-inimigo pressupõe uma esfera pública na medida em que a definição schmittiana do *das Politische* torna sinônimos os termos político e polêmico, mas também político e público e, por conseguinte, a definição da inimizade, mesmo que a noção de guerra civil não seja contemplada nesta perspectiva.

A partir da constatação da inviabilidade do conceito de inimigo ou da discriminação elaborada pelo jurista, Derrida conclui que não se pode encontrar “a pureza do *pólemos* ou do inimigo mediante a qual Schmitt pretenda definir o político”.⁵⁴ Numa curiosa inversão, Derrida acusa Schmitt, um teórico da *Realpolitik*, de possuir um discurso hipostasiado, visto que:

53 Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 27.

54 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 134.

*Nenhuma política tem sido adequada a seu conceito do político. Nenhum acontecimento político pode ser corretamente descrito ou definido com ajuda deste conceito. E tal inadequação não é acidental, desde o momento em que a política é essencialmente uma práxis, como implica sempre o próprio Schmitt ao recorrer de forma tão insistente ao conceito de possibilidade ou de eventualidade reais e presentes em suas análises das estruturas formais do político.*⁵⁵

Desse modo, Derrida extrai mais um argumento importante para a leitura contemporânea do jurista. Ao distinguir entre *hostis* e *inimicus* e afirmar que a hostilidade, não a inimizade, seria o contrário da amizade em política, o jurista teria postulado um conceito de guerra que não chega ao extermínio, uma vez que há “uma experiência do amigo-inimigo totalmente pura em sua essência política de todo afeto [...] Se o inimigo é o estrangeiro, a guerra que se faz contra ele deveria manter-se, no essencial, sem ódio, sem xenofobia intrínseca”.⁵⁶ Uma guerra sem ódio, paradoxalmente pura, que, apesar disso, não é nem justa nem injusta, mas se dá como uma pureza de cálculo. Todavia, Derrida sustenta que a separação entre público e privado se desfaz na contemporaneidade e, por isso, não poderíamos subscrever as teses schmittianas. Tal quadro provoca a perda do inimigo, a despolitização, o fanatismo e o imediatismo da ação, ou seja, a impossibilidade da distinção e justificação da violência e do direito. Por meio desse diagnóstico atento, Derrida analisa Schmitt como um pensador da ordem que, a todo custo, teria que defender o *Jus Publicum Europaeum* – em suma, a forma-Estado – do colapso que o jurista já pressentia. A defesa desesperada do Estado, porém, rendeu-lhe inúmeras incoerências, sobretudo, após realizar a inversão entre *Staatlich* e *Politische*, tal como Derrida lhe arrosta quanto ao estatuto do inimigo como cidadão:

*o Estado pressupõe o político, certamente, e em consequência se distingue logicamente deste; porém, a análise do político, stricto sensu, e de seu núcleo irreduzível, isto é, a configuração amigo/inimigo, tem que privilegiar [...] a forma estatal desta configuração: dito de outro modo o amigo ou o inimigo como cidadão.*⁵⁷

55 Idem, grifos do autor.

56 Ibidem, p. 107.

57 Ibidem, p. 141.

A desconstrução derridiana explora esta fissura, visto que não apenas o conceito de guerra civil ou da guerra estatal, mas o conceito mesmo de guerra se torna sinônimo do conceito de inimigo, com implicações na concepção da ordem estatal. Diante disso, Derrida pergunta “como pode Schmitt privilegiar o Estado (inclusive, se não reduz o político a este), regular o conceito de inimigo a partir da possibilidade da guerra entre Estados e, não obstante, ver como simétricas a guerra exterior e a guerra civil, como se o inimigo fosse algumas vezes o estrangeiro, outras vezes o concidadão?”.⁵⁸ Nesse quadro, questiona-se por qual motivo Schmitt teria tentado excluir o ódio como afeto político – e, por consequência, todos os afetos da política – por um conceito puro ou formal da estrutura do político se o contrário de amizade não é a inimizade, mas a hostilidade?

Assim, Derrida considera a noção de pureza em Schmitt não como pureza normativa ou formalista, mas como pureza conceitual que se refere à existência concreta. Em suma, uma “pureza impura [*pure impureté*]”⁵⁹ numa lógica viral que contamina qualquer relação ou objeto que dela se aproxime em algo político, tendo em vista que “qualquer antagonismo religioso, moral, econômico, étnico ou outro se transforma em um antagonismo político quando for suficientemente forte para agrupar efetivamente os homens em amigos e inimigos”⁶⁰. Para demonstrar a impossibilidade de uma pureza do conceito do político, Derrida direciona a teoria schmittiana à sua chave mais apropriada, a saber, à relação ou exposição das oposições e elabora uma desconcertante análise ao perceber um elemento desconstrucionista nas teses schmittianas:

A vida para além da vida, a vida contra a vida, mas sempre na vida e pela vida [...] por mais paradoxal que ela seja em si mesma, por mais pronta a passar ao seu contrário, esta lógica é típica e recorrente. Entre todas as afinidades (surpreendentes ou não) que ela pode favorecer, mencionemos, mais uma vez, um gesto análogo de Schmitt, um gesto nele mesmo paradoxal e necessário para um pensador da política como guerra: a condenação à morte física é aí uma prescrição expressa e rigorosamente levada em conta por Schmitt. Mas essa execução não seria mais do que uma oposição

58 Ibidem, p. 142.

59 Ibidem, p. 135.

60 Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen*, op. cit. p. 37.

*da vida à vida. Não existe a morte. Existe somente a vida, sua posição – e sua oposição a si mesma, que é apenas um modo da posição de si.*⁶¹

Derrida marca a dubiedade do discurso schmittiano que, não obstante procurar uma estrutura formal do político, também é capaz de “reivindicar incansavelmente a pertinência *concreta*, viva e situada, das *palavras* da língua política. Entre elas, em primeiro lugar, da palavra ‘política’ [*politique*]”.⁶² Desse modo, as posições e os conceitos não podem ser reduzidos a “correlatos de entidades ideais ou abstratas. Esta necessidade da determinação concreta depende do sentido polêmico que determina sempre esses termos”.⁶³ Schmitt teria uma postura ambígua – e insustentável – entre a almejada pureza conceitual e a convicção do estatuto polêmico dos conceitos políticos, pois pureza e polêmica, forçosamente, deveriam gerar uma contradição argumentativa, visto que ele “faz esforços [...] para subtrair a *qualquer outra* pureza [...] a impureza do político, a *impureza própria e pura* do conceito ou do sentido ‘político’ [...] o sentido polêmico desta pureza do político é, em sua impureza mesma, todavia puro”.⁶⁴ Nessa perspectiva, Derrida trata do recurso ambíguo da polemicidade e da neutralidade, segundo uma estratégia “ao mesmo tempo original (desconsideração do conceito tradicional de possibilidade) e clássica (recurso à condição de possibilidade em uma análise do tipo transcendental-ontológico)”,⁶⁵ que permitiria a Schmitt afirmar que todos os conceitos da esfera do espírito – até mesmo conceito de espírito – são compreendidos através da existência política concreta. Essa é a questão pela qual “não podem ser neutros, nem neutralizáveis. Estes conceitos não se reduzem à unidade, são ‘pluralistas’”.⁶⁶ Ao analisar o conceito de concreto que se torna abstrato ou espectral (*gespentsich*), Derrida sustenta que “esta concreção do concreto, determinação em última instância à qual Schmitt apela sem cessar [...] está sempre excedida, desbordada, digamos que assediada pela abstração de seu

61 Derrida, J. Força de lei. *O fundamento místico da autoridade*, op. cit., p. 125, grifo do autor.

62 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 135, grifos do autor.

63 Idem.

64 Ibidem, p. 135-136, grifos do autor.

65 Ibidem, p. 147.

66 Ibidem, p. 148.

espectro”,⁶⁷ pois o abstrato é algo fora do alcance, inacessível e inconcebível como conceito. Por meio desse argumento, Derrida chega mais uma vez à confirmação da tese de que o pensamento de Schmitt seria perpassado, ou melhor, assediado pela noção do inimigo-guerra, visto que é “esta ‘possibilidade real’ que torna Schmitt obsessivo [*hante*], a lei mesma da espectralidade [...] A oscilação e a associação, a disjunção-conjuntiva que alia a efetividade real e a possibilidade”.⁶⁸ Ao constatar que a distinção política não poderia ser compreendida sem a referência à possibilidade real, isto é, sem o elemento da *hantologie*, a referência à ausência que retorna, Derrida assevera:

*Para que o conceito de guerra (também o de político) tenha sentido, pela determinação fenomenológica e semântica do discurso sobre a guerra, é preciso estabelecer condições de possibilidade. É isso que pretende fazer O Conceito do Político. Se a guerra não é um tólos, no sentido ideal moral ou religioso, nem tampouco no sentido de um ideal político determinado, esta dimensão semântico-fenomenológica é em si teleológica.*⁶⁹

Assim, Derrida insiste na relação entre concreto e possibilidade real, ressaltando que “apenas um inimigo *concreto, concretamente determinado* pode despertar o político [...] somente um inimigo real pode sacar o político de seu sono e se recordará da ‘espectralidade’ abstrata do seu conceito; só ele pode despertá-lo à sua vida efetiva”;⁷⁰ logo adiante, complementa com uma sugestão preciosa: “o espectro está alojado no político mesmo, o contrário do político habita e politiza o político. Esse espectro poderia muito bem ser o [...] *partisan* que não respeita as condições formais e as fronteiras juridicamente garantidas da guerra”.⁷¹ Para Derrida, o *partisan* seria o político levado às últimas consequências, como um persistente movimento de vir à presença e retirar-se. Nesse sentido, a ameaça espreita e, por sua própria existência, perverte e refunda a todo instante a ordem política. Por mais que se tente exorcizar ou eliminar fisicamente o inimigo, não se leva em conta que tais figuras do político surgem simultaneamente como assombração e justificação da ordem.

67 Ibidem, p. 137.

68 Ibidem, p. 152.

69 Ibidem, p. 156.

70 Ibidem, p. 159-160, grifos do autor.

71 Ibidem, p. 160.

Essa é a chave principal da leitura derridiana, qual seja, como elemento ao mesmo tempo instituinte e desconstituente, pois o inimigo expõe o político como a experiência radical da impossibilidade da ordem.

IV.

O conceito do político de Schmitt provocou uma paradoxal intensificação da política ao definir toda a realidade – possível, presente ou eventual – em termos políticos: não haveria entidade, força ou relação isenta de contaminação pela lógica do político. Por isso, os processos de despolitização e neutralização seriam tentativas de excluir o conflito e instaurar a ordem, bem como o surgimento da política moderna como antipolítica, isto é, como imunização contra o político ou esquecimento da origem. Isso significa que a categoria do político não se contrapõe à política nem mesmo pode ser considerada como apolítica ou não-política, pois seria o outro da política, aquilo que não é representado, o não pensado ou esquecido por ela. Se a política moderna surge como antipolítica – ou melhor, antipolítico –, pois conflito administrável sob a forma da ordem contra o conflito insustentável da violência anárquica; o político nega o fechamento formal da política ao considerar que a contingência, como assinatura do político, reenvia a ordem à sua ausência de fundamento. Aquilo que é negado retorna como contingência concreta que desconstrói a coerência racional do sistema político-jurídico a cada crise, a cada *revenant*, revelando a entropia que o Estado moderno tenta neutralizar⁷². Schmitt percebe como poucos, desde Hobbes, esse horizonte sacrificial da modernidade – tanto por meio da exceção como mecanismo de indistinção entre vida-morte e da decisão soberana enquanto indiferença entre presença-ausência do direito, quanto por meio do inimigo-guerra que instaura a *stasis* no cerne do político, o arcano inconfessável da estatalidade – e sugere, polemicamente, o *paradoxo do político* como o modo de garantir o *nomos* sobre a anomia.⁷³

72 Em pesquisa sobre o problema da secularização em Schmitt, Pedro Castelo Branco ressalta este aspecto ao afirmar que “[...] a fenda intrínseca à estrutura ontológica da realidade é representada pela contingência, cuja compreensão é alcançada a partir da oposição ao reducionismo do direito à lei. A crítica do esgotamento do direito na lei revela que o positivismo escamoteia o caráter contingente da realidade empírica. Desse modo, Schmitt transforma a contingência no princípio e método de sua investigação” (Castelo Branco, P. *Secularização Inacabada*. Curitiba: Appris, 2011, p. 28).

73 Essa leitura se aproxima da que Ojakangas realiza ao afirmar que “[...] o conceito de concreto de Schmitt não deve ser entendido como um novo fundamento transcendente de ordem além da imanência. Então, o que é? É uma transcendência *dentro da imanência*. É imanente na medida em

Numa leitura de inspiração derridiana, o político demonstraria sua abertura des-constitutiva na ruptura das simetrias ausência-presença ou finito-infinito, visto que não haveria qualquer transcendência externa, mas apenas sua ocorrência como contingência na imanência.⁷⁴ Nesse momento, ressaltamos a sugestão de Derrida e esboçamos a leitura heterodoxa da *anomalía do político* como potência desconstrutiva: em vez da referência da *Politik* à infinitude em busca da ordem e da representação; o *Politische*, em suas consequências, reafirma a condição de contingência e ausência de fundamento, tomando a relação política como exposição das posições entre amigo e inimigo, assumindo a irrepresentabilidade da experiência do político e, por conseguinte, a resistência à captura da ordem. A partir de Derrida – e contra Schmitt – a categoria do político pode ser reinterpretada sem a pressuposição da presença da mediação estatal, sem as derivações despolidizadoras, nem a tentativa de recuperar ou encontrar algo original ou fundamental: a política nega o conflito, mas o político nega esta negação ao apontar seu rastro. Em vez da busca da presença ausente, o contínuo expor-se.⁷⁵

Nessa desconstrução da metafísica pelo político, há rejeição da teologia política tradicional como representação ou como conexão entre poder e bem, entre terra e céu, mas também rejeição da estrutura específica da teologia política schmittiana. Após atribuir à secularização uma função de transposição

que se realiza na imanência. No entanto, é transcendente na medida em que é inconcebível ao conceito, ou seja, não é possível apropriar-se dentro de esquemas racionalistas. Em outras palavras, o concreto de Schmitt se dá na imanência [...] É um evento (*Ereignis*) – e mais precisamente, é um evento que *perturba* o universo dos sistemas auto-fechados absolutamente racionais. Ele introduz uma ruptura – um vazio – no fechamento da ordem imanente a si mesma [...] [que] significa uma abertura da ordem para a transcendência. No entanto, a transcendência em questão [...] não deve ser entendida como um fundamento substancial da ordem. Deve ser entendido como a própria abertura, como o próprio evento que introduz uma ruptura no fechamento da ordem imanente a si mesmo” (Ojakangas, M. *Philosophies of ‘Concrete’ Life: from Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy*, *Telos*, no 139, Fall, 2005, p. 29).

74 A ambiguidade do *Politische* entre imanência e transcendência é descrita também por Galli: “No fato de que a imanência é mobilizada e intensificada diante da transcendência ausente, a Ideia de ordem (ausente) opera, no negativo, na existência da exceção, como um dever obrigatório mas não garantido, indispensável mas aporético: esta é a ‘lógica do concreto’ [...] é tanto a força do pensamento schmittiano quanto a origem da sua ambiguidade” (Galli, C. *Genealogia della politica*, op. cit. p. 344).

75 Haddock-Lobo expressa com precisão a tarefa que Derrida nos demanda “[...] romper com a língua da metafísica e buscar novos termos, como, por exemplo, em detrimento de os conceitos que indicam quase-conceitos e indecíveis. Entretanto, não se trata de abandonar a língua da metafísica em busca de uma língua originária, original, nem fundamental; tampouco uma ‘nova’ língua, uma língua do ‘fora’, mas de uma língua sempre ‘estranha’, sempre ‘estrangeira’”, Haddock-Lobo, R. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008, p. 60.

entre conteúdo teológico e conceitos jurídico-políticos, bem como uma teoria genealógica da soberania que articula decisão soberana à coação ordenativa, poder e ordem, mesmo que esvaziada de qualquer representação substancial, a tarefa seria não repetir o gesto da busca obsediada pela origem ou fundamento da ordem. Nessa perspectiva, o político não remeteria à decisão nem ao exorcismo do espectro, mas sim ao desocultamento de seus pressupostos e tomadas de posições, revelando-se o *raison d'être* especificamente político da política, qual seja, a origem sempre secundária, como não-origem, uma vez que é diferença de si mesma ou o próprio ser político como relação, no caso, o irrepresentável conflito, a crise permanente que acossa a modernidade.

Essa leitura a partir de Derrida desencadeia um efeito das teses de Schmitt, levando a afirmar o conceito do político como a enunciação da diferença e do conflito, ou melhor, na diferença como conflito ininstitucionalizável. Dessa forma, não se manifesta como constituição da ordem via diferença e conflito, mas sempre crise-princípio, pois origem não originária que demonstra tanto por sua formação polêmica o caráter disruptivo, quanto porque a cada tentativa de sequestro revela o retrair-se contínuo, não como algo que está fora ou além, mas como uma margem ou vazio. Tal política revela a política mesma enquanto diferença de si, ou melhor, em sua “dupla exigência – reconhecimento do encerramento do político e prática destituente da filosofia de si mesma e de sua própria autoridade – o que nos leva a pensar em termos de *re-trait* do político”.⁷⁶ Em suma, o conceito do político se revela como a própria experiência da impossibilidade da ordem, algo que não apenas põe e depõe, mas expõe a ordem como irrepresentável, pois o que nela habita age através de um persistente reenvio ao outro, não como ausência ou presença, inclusão ou exclusão, visto que não serve para constituir identidades, mas sim uma abertura que se reinscreve continuamente contra totalidades. Numa palavra, a marcha da *hantologie*. Na leitura de Derrida, o político é aquilo que assombra o instituído, o impossível que acontece sem instituir-se como representação. A partir disso, ele argumenta acerca do *Politische*⁷⁷:

76 Lacoue-Labarthe, P.; Nancy, J.-L., *Rejouer le politique*. Paris: Galilée, 1981, p. 18.

77 Podemos levar em conta a relação entre Heidegger e Schmitt para uma interpretação pós-fundacionista do jurista, não apenas a partir da perspectiva de um *Linksheideggerianismus*, mas também, por incrível que pareça, de um *Linksschmittianismus*. Alexandre Franco de Sá, por exemplo, aproxima a teoria do político schmittiana da teoria política da diferença ontológica heideggeriana, mesmo que, ao final, Heidegger tenha interpretado Schmitt como um liberal, pois este concebera o Estado como uma substância, apenas deslocando o caráter de sujeito do indivíduo para a coletividade, tributário, portanto, da metafísica da subjetividade: “Se Heidegger procurava pensar o Estado não como uma substância presente num plano dominante, mas como o ser que só é no

*negatividade, de-negação e política, ocupação espectral e dialética. Se existe um politicismo de Schmitt, este consiste em que não basta definir o político mediante a negatividade do polêmico ou da oposição. Ele define [...] o antagonismo e a oposição (a negatividade oposicional em geral) como teleologicamente política. O político é tão mais político enquanto é antagonista, certamente, porém a oposição é tão mais oposicional [...] enquanto é política.*⁷⁸

Em outro trecho, Derrida resume qual o efeito de Schmitt no mundo filosófico: “resulta que Schmitt nos pede [...] que continue tratando do político mesmo, que se pense a guerra e, em consequência, o expor a morte, e finalmente o que se chama a *hostilidade absoluta* como a coisa da filosofia”.⁷⁹ Nesse contexto, Derrida assume a morte como “a coisa da filosofia”. No entanto, tal escolha não se apresenta como incoerência, arbitrariedade ou apelo ao irracional. Outramente, ressalta-se que “partir do inimigo não é o contrário de partir do amigo”,⁸⁰ pois o que interessa é que haja a possibilidade da guerra e, sobretudo, que se tenha em vista que “nesta dialética do reconhecimento [...] para identificar a meu inimigo tenho que reconhecê-lo, porém de tal maneira que me reconheça também”⁸¹ porque o inimigo não seria outro senão o irmão, aquele que expõe a mim mesmo na forma de pergunta e conflito. Neste ponto, reside “a coisa da filosofia” que Schmitt nos faz interpelar a cada instante.

No início das análises sobre o jurista, Derrida expõe duas considerações que revelam o caráter da obra. Inicialmente, a pergunta sobre “em que se converteu, por exemplo, a estrutura *real* do político, das forças e da dominação em política, das relações de força e debilidades, do laço social, dos sinais e do discurso que o constituem? [...] Para que se *deve* falar de maneira [...] *tão*

ente povo, isto é, como o ser que [...] precisa do ente para vir a ser [...] o ensaio schmittiano de pensar o Estado desde uma relação, e não como uma ‘coisa’ ou um ‘âmbito de coisas’ simplesmente presente, aproximar-se-ia, em princípio, da posição heideggeriana. No entanto, Schmitt canaliza a sua análise do político para uma defesa do Estado como instância que, em função da sua especificidade, deveria monopolizar a decisão política acerca da diferenciação amigo-inimigo”, Franco de Sá, A. Heidegger e a política da diferença ontológica. In: *O que nos faz pensar*, v. 24, n. 36, p. 89-105, mar. 2015, p. 103.

78 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*, op. cit., p. 160.

79 Ibidem, p. 168.

80 Ibidem, p. 175.

81 Ibidem, p. 186.

*paradoxal ou aporética, tão impossível?*⁸² e, logo em seguida, a afirmação de que “consiste justamente em questionar radicalmente [...], recordando-nos a irredutibilidade daquilo que se mantém mais além desse discurso mesmo: o outro, o acontecimento, a singularidade, a força/debilidade, a diferença de força, o mundo etc.”.⁸³ A questão inicial para ele é: por que ler Schmitt? Por que parte considerável da esquerda se debruça sobre os textos de Schmitt? Logo Schmitt, um autor conservador, católico, jurista que mesmo relacionado a graves compromissos consegue:

*Com a lucidez de um vigilante aterrorizado e insone antecipar as tempestades e os sismos que iriam transtornar o campo histórico, o espaço político, as fronteiras dos conceitos e dos países, a axiomática do direito europeu, os laços entre o telúrico e o político, a técnica e a política, os media e a democracia parlamentar, etc. De repente, um vigilante teria sido mais sensível que muitos outros à fragilidade, à precariedade ‘desconstrutível’ das estruturas, das fronteiras e dos axiomas que ele pretendia proteger, restaurar ou ‘conservar’ a qualquer preço.*⁸⁴

Derrida demonstra a perplexidade diante do caso Schmitt e justifica sua escolha não apenas “pelo interesse próprio das teses do jurista [...] apesar de que estas pareçam tão raivosamente conservadoras em seu conteúdo político como reativas e tradicionalistas em sua lógica filosófica. Porém, também por sua herança”⁸⁵. Desta herança, como dívida e com assombro, também partimos.

Referências

Agamben, G. *Carl Schmitt*. Un giurista davanti a se stesso. Vicenza: Neri Pozza Editora, 2012.

Castelo Branco, P. *Secularização Inacabada: Política e Direito em Carl Schmitt*. Curitiba: Appris, 2011.

82 Ibidem p. 100, grifos do autor.

83 Ibidem, p. 100, grifo nosso.

84 Ibidem, p. 102, grifo do autor.

85 Ibidem, p. 101-102.

- Chamayou, G. *A sociedade ingovernável: uma genealogia do liberalismo autoritário*. Tradução de Leticia Mei. São Paulo: Ubu, 2020.
- Derrida, J. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- Derrida, J. *Força de lei. O fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- Esposito, R. *Due*. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero, Turim: Einaudi, 2013.
- Ferreira, B. Schmitt, representação e forma política. *Lua Nova*, nº 61, p. 25-51, 2004.
- Franco de Sá, A. Heidegger e a política da diferença ontológica. In: *O que nos faz pensar*, v. 24, n. 36, pp. 89-105, mar. 2015.
- Galli, C. *Genealogia della politica*. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno. 2ª ed. Bolonha: Il Mulino, 2010.
- Galli, C. *Lo sguardo di Giano*. Saggi su Schmitt. Bolonha: Il Mulino, 2008.
- Galli, C. Contaminations: Irruptions of the Void. *Diacritics*, 39(4), pp. 186–200, 2009.
- Haddock-Lobo, R. *Derrida e o labirinto de inscrições*. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- Lacoue-Labarthe, P.; Nancy, J-L. Ouverture. In: Lacoue-Labarthe, P.; Nancy, J-L. (Orgs.). *Rejouer le politique*. Paris: Galilée, 1981, pp. 11-28.
- Ojakangas, M. Philosophies of 'Concrete' Life: from Carl Schmitt to Jean-Luc Nancy, *Telos*, no 139, pp. 25-45, Fall, 2005.
- Romandini, F. *Princípios de espectrologia*. A comunidade dos espectros II. Tradução de Leonardo D'Avila e Marco Antonio Valentim. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- Schmitt, C. *Verfassungslehre*. 8a ed. Berlim: Duncker & Humblot, 1993.
- Schmitt, C. Die Wendung zum totalen Staat. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939*. 3a ed. Berlim: Duncker & Humblot, 1994[a], pp. 166-178.
- Schmitt, C., Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939*, 3a ed. Berlim: Duncker & Humblot, 1994[b], pp. 211-216.
- Schmitt, C., Starker Staat und gesunde Wirtschaft. In: *Staat, Grossraum, Normen*. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969, Berlim: Duncker & Humblot, 1995, pp. 71-91.
- Schmitt, C. *Der Begriff des Politischen*. 7a ed., Berlim: Duncker & Humblot, 2002.

O governo da potência e
a introdução do dever na ética:
a herança teológica da modernidade
segundo Giorgio Agamben

*The government of potentiality
and the introduction of duty in ethics:
the theological heritage of modernity
according to Giorgio Agamben*

Resumo

Este artigo se propõe a apresentar o diagnóstico do filósofo italiano Giorgio Agamben, segundo o qual o governo da potência e a introdução do dever na ética são heranças teológicas secularizadas. Nesse sentido, as proposições que ele faz sobre a ética estão relacionadas às noções de potência e ingovernável. Na verdade, segundo a sua perspectiva, as diferentes doutrinas que receberam o título de ética ofuscaram aquilo que, para ele, a caracteriza enquanto tal. Se, agambenianamente, a ética se desenvolve no âmbito da potência, o governo desta pelos dispositivos teológicos secularizados conduziram a um esfacelamento da experiência ética na modernidade. A fim de reconduzi-la à sua morada habitual, a potência, o filósofo italiano propõe um abandono da noção de governo e evoca a noção de ingovernável.

Palavras-chave: Ética; Potência; Ingovernável; Agamben; Teologia.

* Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: caiocnp@gmail.com

Recebido em: 09/10/2022 Aceito em: 21/03/2023

Abstract

This article proposes to present the diagnosis of the Italian philosopher Giorgio Agamben according to which the government of power and the introduction of duty in ethics are secularised theological legacies. In this sense, the propositions he makes about ethics are related to the notions of potentiality and ungovernability. In fact, according to his perspective, the different doctrines that have been given the title of ethics have obscured what, for him, characterises it as such. If, in Agambenian terms, ethics develops in the realm of potency, the governing of potentiality by secularised theological devices has led to a crumbling of ethical experience in modernity. In order to bring it back to its usual place, potency, the Italian philosopher proposes to abandon the notion of government and evokes the notion of the ungovernable.

Keywords: Ethics; Potentiality; Ungovernable; Agamben; Theology.

Em *A comunidade que vem*, Giorgio Agamben escreveu que um discurso sobre a ética deve partir do fato de que o humano não é e nem deve ser essência alguma e que, por isso, não tem destino histórico ou biológico a realizar. Para ele, a ética não é o dever de realizar uma tarefa. Não se trata, com isso, de pensar a ética desde uma perspectiva niilista, como se, ao ser lançado ao nada, o homem estivesse entregue ao seu próprio decisionismo. Agamben acredita que há algo que o ser humano é, mas, para ele, isso não é um dever, nem uma essência nem uma coisa, mas a própria existência como possibilidade e potência.¹ Em suas palavras:

(...) Na ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética (que, como tal, não pode ser tarefa nem decisão subjetiva) é ser a (própria) potência, existir a (própria) possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inatualidade.²

1 Agamben, G. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 45.

2 *Ibidem*, p. 46.

Nesse sentido, a ética agambeniana não poderia ser mais estranha a uma ética do dever, que, para o filósofo italiano, não é outra coisa senão o esfacelamento de toda a experiência ética.³ É possível explicar essa posição de Agamben a respeito da moderna ética do dever a partir da hipótese que sustenta em seu livro *Karman*, no qual afirma o seguinte:

A hipótese que queremos aqui sugerir é que a passagem do mundo antigo à modernidade coincide com a passagem da potência à vontade, do domínio do verbo modal “posso” àquele do verbo modal “quero” (e, mais tarde, “devo”). O homem antigo é um homem que pode, que concebe o seu pensamento e a sua ação na dimensão da potência; o homem cristão é um ser que quer.⁴

A argumentação realizada no capítulo três de *Karman*, intitulado “As aporias da vontade”, é feita a fim de mostrar que a concepção cristã de vontade foi elaborada para que toda potência se tornasse governável, ou seja, para que todo o poder-ser se tornasse dever-ser. Sugerida na citação anterior, a proximidade entre a ética do dever da modernidade e aquela a que o homem cristão encontra-se submetido está relacionada à tese agambeniana segundo a qual a concepção de vontade foi transmitida como herança da teologia para a ética moderna.⁵ Se, para o filósofo italiano, a potência e a possibilidade definem o espaço ético, a transformação destas na vontade levaram a uma impraticabilidade ética. Contudo, não se trata de um apelo nostálgico àquilo que os antigos atribuíam eticidade. Apesar de a sua concepção de ética estar estreitamente ligada à *dynamis*, um dos conceitos fundamentais de Aristóteles, Agamben se desvincula da ética aristotélica da virtude em *Opus Dei*. Nesse livro, ele aponta não apenas as aporias que encontra no pensamento ético do filósofo grego, mas também como os teólogos cristãos reformularam os conceitos de Aristóteles para pensar uma prática litúrgica para os sacerdotes cristãos. A tese de Agamben sustenta que a passagem da potência à vontade, da ética da virtude à ética do dever deu-se por meio das operações realizadas pela teologia. Não é por outro motivo que o filósofo

3 Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. In: *Creazione e anarchia: l’opera nell’eta dela religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017. p. 110.

4 Agamben, G. *Karman: breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*. Turim: Bollati Boringhieri, 2017. p. 82.

5 *Ibidem*, p. 85.

italiano afirma repetidamente que os conceitos políticos modernos são conceitos teológicos secularizados.

Para entender a crítica de Agamben à secularização dos conceitos teológico-políticos, é decisiva a articulação que ele estabelece entre esses conceitos e a noção de governo. Mais precisamente, a arqueologia realizada pelos trabalhos agambenianos busca exibir as estratégias de governo operadas pelos dispositivos que ele mapeia na tradição política e filosófica. Essa exibição tem um estatuto ético, no sentido que o filósofo empresta a essa palavra, porque ela evoca as potências e as possibilidades que tinham sido limitadas pela tradição. Isso significa que a arqueologia de Agamben se endereça ao que ele chamou de contradispositivos em “O que é um dispositivo?”. O último parágrafo desse texto ajuda a compreender o lugar que a noção de ingovernável tem no pensamento de Giorgio Agamben:

Quanto mais os dispositivos difundem e disseminam o seu poder em cada âmbito da vida, tanto mais o governo se encontra diante de um elemento inapreensível, que parece fugir de sua apreensão quanto mais docilmente se submete a ela. Isto não significa que ele representa em si mesmo um elemento revolucionário, nem que possa deter ou também ameaçar a máquina governamental. No lugar do anunciado fim da história, assiste-se, com efeito, ao incessante girar em vão da máquina, que, em uma espécie de desmedida paródia da oikonomia teológica, assumiu sobre si a herança de um governo providencial do mundo, que, ao invés de salvá-lo, o conduz – fiel, nisso, à originária vocação escatológica da providência – a catástrofe. O problema da profanação dos dispositivos – isto é, da restituição ao uso comum daquilo que foi capturado e separado nesses – é, por isso, tanto mais urgente. Ele não se deixará colocar corretamente se aqueles que dele se encarregarem não estiverem em condições de intervir sobre os processos de subjetivação, assim como sobre os dispositivos, para levar à luz aquele Ingovernável, que é o início e, ao mesmo tempo, o ponto de fuga de toda política.⁶

O filósofo italiano indica alguns aspectos que ajudam a entender elementos centrais do seu pensamento. Os mais decisivos que, por ora, gostaria de destacar, são dois. O primeiro deles é a herança que a teologia transmitiu à modernidade, que através de um processo de secularização, mantém recalçadas

6 Agamben, G. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009. p. 50-51.

as operações teológicas que buscaram fundamentar o governo divino sobre o mundo. Mais que isso, Agamben procurou mostrar como a transmissão endereçada à época em que vivemos se deu, ela mesma, de modo religioso. Nesse caso, a palavra “religião” se refere à separação, isto é, à maneira cerimoniosa com que se lida com as coisas sagradas. Por sua vez, sacro significa separado, indisponível ao uso.⁷ Em segundo lugar, é possível notar que o filósofo busca exibir que as operações religiosas ou, o que é o mesmo, de governo, são uma forma de capturar o ingovernável, apontado como o início e o ponto de fuga de toda política. Essas operações que buscam governar o ingovernável (capturar o inapreensível) também encontram aí um limite. Ou melhor, um limiar que, tirado do recalçamento e trazido à luz, evoca um ponto de fuga. Nessa perspectiva, dispositivo e contradispositivo, religião e profanação, opõem-se termo a termo. Se Agamben vincula à tradição a herança dos dispositivos que governam religiosamente os corpos vivos, a profanação age de modo a inoperá-los, fazendo aparecer o ingovernável. Portanto, um dos objetivos deste artigo é mostrar que a ética agambeniana é uma ética da profanação e encontra na noção de ingovernável uma maneira de restituir a eticidade da potência e da possibilidade.

Duas ontologias ou o recalçamento da ontologia do comando

Para compreender o lugar dessa dimensão ingovernável no pensamento ético de Agamben, é importante evocar um texto chamado “*Che cos’è un comando?*”, no qual ele se dedica a realizar uma arqueologia do comando. A hipótese dessa pesquisa de Agamben é que há duas ontologias no ocidente: uma que tem a forma apofântica (própria da filosofia e da ciência) e que, por isso, se dá no indicativo; outra que tem uma forma não apofântica (própria da religião, do direito e da magia), que se dá no imperativo.⁸ Antes de desenvolver o significado dessa hipótese arqueológica e das suas implicações éticas, é importante lembrar outras duas formulações que Agamben faz em uma “Arqueologia da ontologia”, segunda parte do livro *O uso dos corpos*. A primeira delas é a compreensão segundo a qual: a “(...) ontologia é o lugar originário

7 Agamben, G. “Elogio da profanação”. In: *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 65.

8 Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. *Op.cit.* p.103.

da articulação histórica entre linguagem e mundo (...).⁹ A segunda é a ideia de que há uma correspondência perfeita entre política e ontologia.¹⁰ Se Agamben afirma que a ontologia é o lugar originário de uma articulação histórica, é justamente porque ele não sustenta que esta tem um estatuto meta-histórico ou transcendental. Essa afirmação não visa remeter a uma origem que funda soberanamente um discurso sobre o mundo, mas sim remover a evidência do que se pressupõe como origem através da exibição das suas vicissitudes históricas. Esse é o esforço que o filósofo empreende em sua arqueologia do comando, na qual ele explicita que *arché*, em grego, significa não apenas origem, iniciar ou começar, mas também comandar. A partir disso, ele ainda afirma que o *Archon* era aquele magistrado que, na Grécia antiga, tinha o poder supremo de legislar. Reconduzindo essa polissemia do étimo *arché* a um sentido comum, Agamben argumenta que a proximidade entre eles se deve ao fato de que aquilo que começa ou inicia, exerce o poder de comando.¹¹ Assim, ao exibir essa proximidade, ele procura neutralizar o destino que a pressuposição de uma origem acaba por comandar. Sobre essa relação entre origem e comando, ele escreve:

o prestígio da origem em nossa cultura deriva desta homonímia estrutural: a origem é isto que comanda e governa não só o nascimento, mas também o crescimento, o desenvolvimento, a circulação e a transmissão – em uma palavra: a história – disto que deu origem. Quer se trate de um ser, de uma ideia, de um saber ou de uma prática, em todo caso, o início não é um simples exórdio, que depois desaparece nisto que segue; ao contrário, a origem nunca cessa de iniciar, isto é, de comandar e governar isto que foi posto em ser.¹²

Nesse sentido, Agamben se põe a pensar o que é um comando do ponto de vista da língua, já que tem dificuldade de encontrar textos filosóficos que tivessem tratado sobre esse tema. Assim, ele encontra alguns apontamentos em *Peri hermeneias*, de Aristóteles. Um deles é aquele segundo o qual a filosofia se dedica aos discursos apofânticos, isto é, àqueles que podem ser verdadeiros

9 Agamben, G. *O uso dos corpos*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017. p.136.

10 *Ibidem*, p. 154.

11 Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. *Op.cit.* p.91-92.

12 *Ibidem*, p. 93.

ou falsos. O argumento de Agamben é que, com esse gesto, Aristóteles teria criado uma cesura na lógica ocidental ao excluir dos limites da filosofia os discursos não apofânticos, não os tratando como questão filosófica. Ele segue argumentando que o comando, um tipo de discurso não apofântico, foi tratado como um ato de vontade e como competência da jurisprudência ou da moral e que, só no século XX, os lógicos passaram a se interessar pela “linguagem prescritiva”. No entanto, Agamben não se debruça sobre eles porque, segundo o filósofo, esses lógicos buscaram transformar um discurso imperativo em um discurso indicativo e o seu problema, ao contrário, é justamente compreender a imperatividade desses discursos.¹³

Nessa perspectiva, ele evoca a definição que Benveniste dá ao imperativo, segundo a qual: “O imperativo é um semantema nu”. Para Agamben, isso significa que no exemplo “caminha!” não se trata de um semantema denotativo. Sobre isso, ele escreve:

*estamos na presença de um uma linguagem significativa, mas não denotativa, que intima a si mesma, isto é, a pura conexão semântica entre linguagem e mundo. A relação ontológica entre linguagem e mundo não é aqui asserida, como no discurso apofântico, mas comandada.*¹⁴

Agamben sustenta que esses dois tipos de articulação do mundo na linguagem, isto é, essas duas ontologias, a apofântica e a não apofântica, operam como uma máquina bipolar, em que esses dois polos não cessam de se combater e se cruzar. Seguindo esse argumento agambeniano, poder-se-ia afirmar que se Aristóteles se preocupava filosoficamente com os discursos que eram passíveis de ser avaliados como verdadeiros ou falsos, era porque, nesse momento histórico, havia um domínio desse tipo de ontologia apofântica. Por esse motivo, para Agamben, o polo do comando permaneceu por séculos, na idade clássica, encoberto e relegado às sombras pela ontologia apofântica. A ontologia não apofântica, isto é, do comando, passa a ganhar importância a partir da idade cristã.¹⁵ Compreendemos melhor essa formulação a partir de uma das definições que o filósofo italiano dá à religião. Acerca dessa definição e da sua relação com uma ontologia do comando, é possível ler:

¹³ *Ibidem*, p. 97.

¹⁴ Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. *Op.cit.* p. 102.

¹⁵ *Ibidem*, p. 105.

Creio, assim, que uma boa definição da religião seria aquela que se caracteriza como a tentativa de construir um inteiro universo sob o fundamento do comando. E não somente Deus se exprime na forma do comando, mas, curiosamente, também os homens apelam a Deus do mesmo modo. Seja no mundo clássico, seja no judaísmo e no cristianismo, as orações são sempre formuladas no imperativo: “O pão nosso de cada dia nos dai hoje”.¹⁶

Agamben afirma que a religião é a esfera que procura criar um espaço baseado no comando. Nesse sentido, outra formulação agambeniana sobre a religião, presente em “Elogio da profanação”, nos ajuda a entender de modo mais acurado a citação acima. Nesse texto, a religião não é definida como aquela dimensão que une o humano ao divino, mas, antes, como aquela dimensão na qual os homens devem permanecer hesitantes diante das normas a cumprir, atenciosos às normas e às formas sagradas. Ela impede que as atitudes dos homens com relação às coisas e ao próprio mundo sejam atitudes livres e distraídas. Ela leva, portanto, à subtração da negligência que está em jogo na lida corriqueira com as coisas não religiosas. Nessa atitude especial para com a esfera da religião está em questão uma separação, uma vez que ela exige uma atenção escrupulosa com aquilo que pertence aos deuses. As coisas, os lugares, os animais ou as pessoas pertencentes aos deuses exigem tanta atenção que são transferidos para uma esfera separada e indisponível ao uso comum dos homens. Essa condição de separação é o que, para Agamben, caracteriza a religião.¹⁷

Esta separação perpetrada pela religião tem, no pensamento agambeniano, uma forma excepcional. Ou seja, aquilo que o mecanismo excepcional exclui ou separa não se configura como uma mera exclusão ou separação. Como se viu, a separação que está em jogo na religião se deve à meticulosidade que os homens devem observar com as coisas entregues aos deuses. A partir disso, pode-se perceber que o que foi separado não foi simplesmente excluído das relações humanas. Ao contrário, por demandar determinado comportamento, por imprimir uma subtração da negligência no comportamento dos homens, a religião, ao mesmo tempo em que separa, governa e dirige os gestos humanos. Ou melhor, somente à medida que retira do uso comum as coisas, os animais, as pessoas e tudo aquilo que foi sacrificado aos deuses, a religião consegue inscrever o homem no âmbito religioso. A separação realizada por

16 *Ibidem*, p. 104.

17 Agamben, G. “Elogio da profanação”. *Op.cit.* p. 65.

ela não é, portanto, uma simples subtração da disponibilidade ao uso humano, mas é também a maneira pela qual os homens se relacionam com aquilo que foi separado. Isto é, ainda que os objetos sagrados ou religiosos não estejam disponíveis ao uso, isso não significa que os homens não tenham alguma relação com eles. A relação consiste justamente em manter separado, em garantir a observância cuidadosa que se deve ter para manter as coisas sagradas em seu devido lugar.

Nesse caso, é oportuno compreender que, para o filósofo italiano, o ocidente viveu um processo de secularização que, nessa perspectiva, não seria nada além de um tipo de remoção para a esfera mundana da monarquia celeste, mantendo intacto esse poder da religião de separar para governar. Segundo essa compreensão, a moderna esfera política é dominada por conceitos teológicos secularizados, tal como o de poder soberano, que é uma secularização da transcendência divina.¹⁸ É por esse e não por outro motivo a sua afirmação de, nas sociedades contemporâneas, a ontologia do comando tomou o lugar da ontologia da asserção, feita no indicativo. Em suas palavras:

*Isso significa que, em uma espécie daquilo que os psicanalistas chamam de “retorno do recalçado”, religião, magia e direito – e, com estes, todo o âmbito do discurso não apofântico, que foi rejeitado nas sombras – governam, na realidade, secretamente o funcionamento das nossas sociedades que se querem laicas e seculares.*¹⁹

Assumindo como método o gesto arqueológico de se dirigir àquilo que permaneceu recalçado, Agamben busca mostrar, assim, a ocultação nas sombras dessas características religiosas. O que resulta disso é a possibilidade de ver como alguns dos principais conceitos políticos da modernidade operam religiosamente. Mais que isso, ao tornar arqueologicamente visível algo que havia sido recalçado, o filósofo italiano procura tornar pensável um modo de fazer frente a esses conceitos, pensando, por exemplo, em como tornar inoperoso o comando, isto é, em como profanar o governo que eles operam sobre a vida. Em termos éticos, sustentar que o comportamento humano foi religiosamente governado significa afirmar, justamente, que ele foi, de modo sucessivo, sujeito a um comando. Ora, é precisamente a oposição entre o comando e a sujeição que a noção de governo parece evocar, noção cujo

18 *Ibidem*, p. 68.

19 Agamben, G. “Che cos’è un comando?”. *Op.cit.* p. 106

escopo da ética agambeniana é confrontar. Se a potência é a morada da ética agambeniana, o gesto profanatório que ela evoca consiste em liberar os usos que as operações de governo tornam indisponíveis.

As leituras teológicas da ética da virtude ou a inserção do dever na ética

Ao exibir a maneira como os teólogos cristãos leram e interpretaram a ética da virtude aristotélica, a arqueologia agambeniana procura ressaltar não apenas a descontinuidade entre a ética clássica e a cristã, mas também mostrar como a passagem de uma para a outra implicou a progressiva inserção do dever no âmbito ético. Nesse processo, a ontologia do comando se sobrepôs à ontologia da asserção. Para a ética agambeniana, essa sobreposição levou ao ofuscamento da eticidade da experiência humana na medida em que esta abandonou a possibilidade e a potência como a sua morada habitual. A tese de Agamben é que a ontologia do comando é uma ontologia da efetualidade, isto é, uma ontologia que abandonou o ser em proveito do dever-ser. Por sua vez, esse abandono implicou uma mutação nos dispositivos de subjetivação, tornando os agentes morais indiferentes àquilo que devem-ser, ou seja, ao que efetivam e realizam porque devem efetivar e realizar. No entanto, o filósofo italiano não apela para um retorno, pensando em uma experiência ética como a aristotélica, na qual o agente moral assume um papel decisivo na avaliação da qualidade ética das suas ações. Sem equiparar a ética da virtude de Aristóteles à “ética efetual” dos teólogos cristãos, Agamben encontra nas duas uma ênfase na ação, que, enquanto tal, assume um papel diverso nas suas respectivas constelações conceituais. Diferentemente, Agamben procura ressaltar o lugar da potência-de-não, isto é, a capacidade e a possibilidade de poder-não passar ao ato. Esse “poder-não” é uma formulação aristotélica que, segundo a argumentação agambeniana, o próprio Aristóteles “subestimou” ao afirmar que o destino de toda potência é o ato. No entanto, é na ética cristã que esse destino da potência em direção a uma atualização e essa superioridade do ato foram radicalizados, convertendo a experiência ética em uma obediência a um comando.

Marco Zingano traduziu para o português os livros I, II e III de *Ética a Nicômaco*, nos quais Aristóteles trata da virtude moral. No texto introdutório à sua tradução, Zingano explora três noções-chave da ética aristotélica: a mediedade, a escolha deliberada e a disposição. Ele destaca que, segundo o próprio jargão aristotélico, a mediedade é a quididade da virtude. Segundo Zingano, essa doutrina da virtude como o meio termo entre um excesso

e uma falta tem dois motivos. O primeiro deles se refere a uma novidade trazida pela abordagem de Aristóteles, que, procurando abandonar o intelectualismo socrático-platônico, atribuiu um papel importante para as emoções. Nesse sentido, a razão prática só poderia ser aplicada sobre um campo já burilado, o campo das emoções previamente educadas.²⁰ O segundo seria o particularismo da ética, que por meio da noção de mediedade permite pensar as variações do que é o meio termo para diferentes agentes morais.²¹ A escolha deliberada está relacionada ao uso da razão prática, que escolhe racionalmente determinados meios para chegar a um fim. Se, por um lado, a razão abre ao homem a possibilidade dos contrários, ao agir mais de um modo do que de outro, o agente moral se responsabiliza pela disposição que adquire pela repetição dos seus atos.²² Assim, a teoria aristotélica da virtude evoca um problema que Zingano formula da seguinte maneira:

*para me considerar livre, tenho de poder agir diferentemente; ora, quando adquire minhas disposições morais, tornando-me um agente moral maduro, elas já não estão abertas aos contrários; como posso então ainda ser livre, se já não posso agir diferentemente. E, se já não sou livre, em que sentido ainda seria responsável por minhas ações?*²³

A esse problema, o tradutor e intérprete da filosofia de Aristóteles responde apontando a precedência da ação sobre a disposição. O que faz com que uma disposição se torne tal é a ação e, nesse sentido, segundo a interpretação que Marco Zingano faz da doutrina da virtude aristotélica, por mais que um agente moral tenha adquirido um hábito, ele está sempre aberto ao contrário, isto é, à possibilidade de agir diferente. No entanto, isso só é possível desde que a razão não tenha sido debilitada, como no caso da embriaguez, exemplo que toma de empréstimo do próprio Aristóteles. Apesar de garantir uma certa fixidez do caráter, que permite supor o que determinado agente moral fará devido aos seus hábitos adquiridos, a compreensão segundo a qual as ações precedem à disposição, ações essas acompanhadas da abertura racional

20 Zingano, M. "Introdução". In: Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. I 13 - III 18. Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008. p. 24.

21 *Ibidem*, p. 25.

22 *Ibidem*, p. 27.

23 *Idem*.

aos seus contrários, permite que o homem possa agir de um modo diferente do que sempre agiu. Segundo essa compreensão, há na ética aristotélica a convivência entre uma ontologia do agir indeterminado e uma concepção fixista do caráter.²⁴ Decisivo para essa argumentação é que a ética aristotélica, diferente das outras, tendo a virtude como um conceito fundamental, implica que a avaliação da ação moral é dependente da avaliação do caráter do agente. Há, com isso, uma distinção fundamental entre essa ética e aquelas que se fundam sobre regras estipuladas antecipadamente, isto é, as éticas do dever, porque enquanto estas estão centradas na determinação de qual ato é ou não moralmente bom, aquela não faz isso sem a avaliação do agente moral (se ele é virtuoso ou vicioso). Com isso, apesar de ter um papel central na ética do filósofo estagirita, a virtude é derivada. Isto significa que ela não precede a ação, mas o contrário. O resultado dessa compreensão segundo a qual a ação não só precede mas também prevalece sobre a virtude é, para Zingano, a impossibilidade de codificação dos princípios práticos, ou seja, a ética aristotélica não pode ser tomada como uma ética do dever.

Agamben parece concordar com a interpretação de Zingano no que diz respeito ao fato de a ética aristotélica não se prestar à codificação. Em *Opus Dei*, o filósofo italiano procura compreender como o dever entrou na ética e, para tanto, recorre a uma arqueologia do ofício. Esta palavra é a tradução para o português do termo latino *officium*, que, segundo Agamben, Cícero usou para traduzir a palavra grega *kathēkon* a fim de especificar um âmbito da ação humana que estivesse entre a moral e o direito. Nessa perspectiva, a esfera do *officium* seria aquela em que os homens podem governar a sua vida e a dos outros. Decisivo na leitura agambeniana é que, de acordo com ela, Cícero faz uma releitura da teoria das virtudes, que, por sua vez, é retomada pelos teólogos a fim de pensar a práxis sacerdotal.²⁵ Essa retomada é operada por Ambrósio, que transfere da esfera da filosofia profana para o vocabulário teológico da Igreja o termo *officium*, seguindo não apenas a estrutura da obra de Cícero, como também os seus apontamentos. O que ele acrescenta é a ideia de que a sua obra era fruto da ação do Espírito Santo.²⁶

Agamben afirma que nem Cícero nem Ambrósio definem o que é *officium*, mas o teólogo cristão reconduz o termo ao étimo *efficium*. Forjando este

24 *Ibidem*, p. 30-31.

25 Agamben, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 83-84.

26 *Ibidem*, p. 85.

vocabulo inexistente na língua latina, Ambrósio associou *officium* a *effectus*, fazendo com que ele fosse compreendido como “levar algo a efeito”.²⁷ É através da distinção-articulação entre esses dois termos que a práxis sacerdotal e da Igreja em seu conjunto são pensadas. O *officium* (o ministério do sacerdote, isto é, a sua prática litúrgica) é um instrumento para a intervenção divina, o *effectus*, que realiza e torna efetual a ação sacerdotal. Para Agamben, há aqui a formulação de um paradigma ético paradoxal, no qual a efetualidade não pode ser atribuída ao sacerdote, isto é, ao sujeito que a levou a acontecer.²⁸ É por meio da efetualidade que constitui o *officium* que Agamben vê na escolástica uma articulação explícita entre ele e a teoria das virtudes aristotélicas. Em suas palavras:

*A proximidade entre officium e virtude, que, já implícita em Cícero e Ambrósio, constitui a prestação específica da ética da escolástica tardia, possui, de fato, o escopo de conferir efetualidade à virtude no governo do hábito e da potência. Por isso, na Summa de Tomás, o tratamento das virtudes é precedido de uma teorização do problema do habitus, que articula e desenvolve de modo sistemático os apontamentos esparsos na obra de Aristóteles.*²⁹

Para chegar à formulação anterior, o filósofo italiano remonta à teoria das virtudes presente na *Ética* a *Nicômaco* e afirma que a compreensão dessa teoria aristotélica deve ser iniciada a partir do trecho que inscreve a virtude na esfera do hábito. A sua estratégia argumentativa consiste em remeter o problema ético do hábito (*héxis*), chamado por Zingano de disposição, ao tratamento que Aristóteles deu a esse conceito no livro Teta da *Metafísica*.³⁰ Com isso, o hábito

27 *Ibidem*, p. 87.

28 *Ibidem*, p. 89.

29 *Ibidem*, p. 103.

30 É possível problematizar a tradução que Agamben faz do termo grego *héxis* por hábito. De acordo com Francisco Moraes e Mário Máximo, hábito seria uma prática reiterada, responsável por garantir àquele que insiste nela uma disposição. Nesse sentido, a tradução mais apropriada para *héxis* seria disposição (aquilo que resulta de determinadas práticas habituais) e não hábito, como sugere Agamben. C.f. Moraes, F Máximo, M. “Aristóteles e o argumento da obra ou função do homem”. *Revista Portuguesa de filosofia*, 2020, Volume 76 (1), p. 252. Segundo Loïc Wacquant, a tradução da palavra grega *héxis* para a latina *habitus* foi realizada no século XIII por Tomás de Aquino. *Habitus* é o particípio passado do verbo latino *habere*, que significa ter ou possuir. Nesse sentido, Wacquant afirma que, na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, à concepção aristotélica de *héxis* foram acrescentados os seguintes sentidos: capacidade para crescer através da atividade e disposição suspensa entre a potência e uma ação voluntária. C.f. Wacquant, L. “Notas

(*hêxis*) é tratado na sua articulação com o ato e a potência, conceitos pelos quais o filósofo grego pode explicar a mudança e a transformação. Agamben ressalta que, para Aristóteles, a *hêxis* está em uma relação estratégica com a *steresis*, palavra traduzida por ele como privação. De acordo com o filósofo italiano, essa oposição é uma resposta de Aristóteles aos megáricos, visando questionar a ideia de que só se podia conhecer a potência no ato – ainda que Aristóteles insistisse que o ato era o fim da potência. Nesse sentido, a *hêxis* estabelece uma divisão interna na potência (o fato de que ela pode a si mesma e o seu contrário) visando garantir a sua realidade filosófica. A partir dessa abertura da *hêxis* aos seus contrários, o seu poder passar ou não ao ato, Agamben se volta para esse “poder não passar ao ato” (*adynamia*), também chamada por ele de potência-de-não.³¹ Agambenianamente, essa potência de não ser-em-obra tem um estatuto aporético na filosofia aristotélica porque, apesar de ela garantir a realidade da potência (*dynamis*), o seu destino não é outro senão a realização em ato (*energeia*). Disso, ele tira a seguinte consequência: a teoria das virtudes é uma resposta à inoperosidade constitutiva do hábito, ou seja, é uma tentativa de tornar governável a relação indecisa entre poder passar ou não ao ato.³² Para ele, esse é o sentido da superioridade e da anterioridade que Aristóteles garante à *energeia* na sua relação com o hábito (*hêxis*).

A arqueologia do ofício proposta em *Opus Dei* não procura achatar as diferenças históricas entre as reflexões éticas de Aristóteles e as formulações dos teólogos cristãos, mas sim mostrar a maneira como os teólogos retomaram a doutrina aristotélica da virtude e a articularam com a doutrina do hábito.³³ Segundo as afirmações agambenianas, os vínculos entre os dois elementos da ação sacerdotal, *officium* e *effectus*, são concebidos segundo o modelo potência-ato, mas, apesar disso, enquanto no sistema aristotélico ato e potência são dois modos de o ser se dizer, isto é, enquanto ambas são categorias ontológicas, na oposição litúrgica está em questão a praxe, ou seja, a relação entre uma função e a sua efetualidade. Sobre isso, o filósofo italiano escreve:

para esclarecer a noção de habitus”. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.6, n. 16, p. 5-11, Abril de 2007. p. 5-6. Apesar da relevância desses apontamentos, o texto seguirá usando a tradução agambeniana de *hêxis* (hábito), porque é partir dessa tradução que Agamben propõe pensar a noção de *uso habitual*, com a qual questiona a primazia da ação no âmbito político.

31 Agamben, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. *Op.cit.* p. 98-100

32 *Ibidem*, p. 101.

33 *Ibidem*, p. 97-98.

Convirá refletir sobre as diferenças e, ao mesmo tempo, sobre as analogias entre o modelo aristotélico e o cristão. Se, no exemplo aristotélico do arquiteto, dynamis e energeia são os dois modos distintos e homogêneos da presença do ser-arquiteto, no caso do sacerdote, officium e effectum são os dois elementos (heterogêneos) cujo concurso define a praxe litúrgica. Em ambos os casos, porém, é decisivo o problema que permite a passagem da potência para o ato e do ministerium para o effectus. Na tradição aristotélica, o elemento que assegurava essa passagem era a hexis (em latim, habitus) e o locus no qual o problema enfrentado era a teoria das virtudes (isso explica por que em Cícero e em Ambrósio a análise do officium termina no tratamento das virtudes). Uma arqueologia do officium deverá, portanto, necessariamente confrontar-se com o modo pelo qual os teólogos, retomando a impostação aristotélica, articulam a doutrina dos habitus e das virtudes.³⁴

No modelo aristotélico, *dynamis* e *energeia* são dois conceitos ontológicos e nessa ontologia o ser e a substância são pensados de maneira independente dos efeitos que possam produzir. No modelo cristão, *officium* e *effectus* são dois conceitos que se distinguem e se indeterminam na efetualidade, que não é outra coisa senão uma nova dimensão ontológica cuja principal característica é a inseparabilidade entre o ser e os seus efeitos. A tese de Agamben é que essa efetualidade se afirma primeiramente em âmbito litúrgico, isto é, referindo-se à ação sacerdotal, e depois passa a se estender para todo o âmbito ético na modernidade.³⁵ Mais ainda, ele sustenta que a Igreja inventou um novo paradigma para a atividade humana, no qual a eficácia da atividade não depende do sujeito que a coloca em obra, mas necessita dele como um “instrumento animado” para se tornar efetiva.³⁶ Essa operatividade que está em jogo na ontologia da efetualidade produz uma mudança decisiva na ontologia, que deixa de ter como caracteres decisivos a *energeia* e a *entelecheia* e passa a ter a efetualidade e o efeito, argumenta o filósofo italiano. Para elucidar essa afirmação, ele cita Ruffino de Aquileia, monge e teólogo que traduziu do grego para o latim a obra de Orígenes, que optou por traduzir a palavra grega *energeia* por *efficacia/effectus*. Segundo Agamben, antes de *dynamis* e *energeia* receberem a tradução canônica de *potentia* e *actualitas*, esses conceitos foram

34 *Idem*.

35 *Ibidem*, p. 51.

36 *Ibidem*, p. 37.

entendidos pelos padres cristãos como *possibilitas* e *eficacia*. Decisivo para a argumentação agambeniana é que nessa nova dimensão ontológica, a efetualidade, o ser não é simplesmente, mas *deve ser* efetuado e realizado.³⁷

É a Tomás de Aquino que Agamben atribui um pleno desenvolvimento do paradigma da vicariedade e da causa instrumental, que, a partir da interpretação da obra aristotélica, reformulará os princípios da ética da virtude. O conceito de causa instrumental é um acréscimo às quatro causas que Aristóteles desenvolve para tratar o problema da causalidade. Segundo o filósofo esta-girita, há a causa formal, a causa material, a eficiente e a final. A primeira diz respeito à forma que faz com que algo seja o que é. A segunda corresponde àquilo que constitui um objeto, a sua matéria. A terceira está relacionada ao que fez com que algo viesse a ser o que é, ou seja, consiste na fonte primeira de transformação. Na quarta causa o que está em jogo é a finalidade. A causa instrumental é uma especificação da causa eficiente, que foi usada por Tomás de Aquino para explicar a ação da graça divina através do vigário que ministra um sacramento. Sobre a causa instrumental, Agamben escreve:

*O que define a causa instrumental – por exemplo, o machado nas mãos de um carpinteiro que fabrica uma cama – é a particularidade de sua ação: por um lado, ela age não por virtude própria, mas em virtude do agente principal (a saber, o carpinteiro); por outro, opera segundo sua própria natureza, que é a de cortar. Ela só serve, pois, a um fim diferente na medida em que realiza o próprio. O conceito de causa instrumental nasce, portanto, como desdobramento da causa eficiente, que se cinde em uma causa instrumental e uma causa principal, assegurando, assim, à instrumentalidade um estatuto autônomo.*³⁸

É por meio da distinção entre causa principal e causa instrumental que Tomás pensa a relação entre o vigário e a graça divina. Seguindo o exemplo dado por Agamben, o vigário está para o machado assim como a ação divina está para o carpinteiro. A graça conferida pelo sacramento provém de Deus, a causa principal, mas ela só se efetiva por meio da dupla ação do instrumento: aquele que ministra o sacramento, o sacerdote, age segundo a própria lei ou forma e, com isso, realiza a operação de outro. Segundo esse paradigma da vicariedade, aquele que recebe um sacramento não o recebe do sacerdote enquanto pessoa, mas enquanto ministro da Igreja, por isso a impureza ou a má

37 *Ibidem*, p. 55-56.

38 Agamben, G. *O uso dos corpos*. *Op.cit.* p. 93-94.

intenção de quem ministrou o sacramento não invalida o seu efeito. Enquanto o instrumento pode ser impuro, o efeito garantido pela causa principal é sempre puro. Isso implica que a ação se torna indiferente ao sujeito que a realizou e, ao mesmo tempo, o sujeito se torna indiferente à qualidade ética da sua ação.³⁹ Há aqui uma distinção fundamental entre a ética aristotélica da virtude e esse outro paradigma ético aberto pela instrumentalidade da função clerical. Enquanto a ética da virtude não faz uma avaliação moral de um ato sem que ela seja também uma avaliação do agente moral (se ele é virtuoso ou vicioso) que o realizou, a ética cristã da efetualidade torna indiferente o agente moral na avaliação de sua ação. A introdução na ética desse princípio de indiferença ao agente, no que se refere ao seu caráter físico ou moral, a fim de avaliar a validade e a efetualidade de sua ação, para Agamben, encontra uma ampla aplicação no direito público.

Mais explicitamente, Agamben sustenta que a ontologia efetual substituiu progressivamente a ontologia clássica. Para ele, a subordinação do agir ao ser cede lugar à subordinação do ser ao agir: se na antiguidade o agente moral devia ser virtuoso para agir bem, o sacerdote deve agir de determinado modo para que possa ser instrumento da graça de Deus. Na leitura agambeniana, é desde essa ontologia efetual que Tomás de Aquino retoma os apontamentos aristotélicos sobre o hábito, mas o faz estabelecendo uma conexão especial entre hábito e ação, chamando-os respectivamente de ato primeiro (*actus primus*) e ato segundo (*actus secundus*). Radicalizando a primazia e a superioridade que Aristóteles conferiu à *energeia*, Tomás de Aquino põe de lado a divisão que o hábito introduz na potência. Em Aristóteles, tal como Agamben repete incansavelmente em diferentes textos, o hábito (*héxis*) abre a potência (*dynamis*) ao seu contrário, o que garante que ela seja constitutivamente potência-de-não (*adynamia*). Com isso, ela pode passar ao ato e, na mesma medida, também pode não passar. Ao pensar o hábito como ato primeiro, Tomás de Aquino suprime o elemento da filosofia aristotélica que Agamben quer ressaltar. O argumento agambeniano é que na *Suma Teológica* a virtude é definida como hábito operativo (*habitus operativus*) e que, por isso, ela não implica uma ordem ao ser, mas sim ao agir. Para Agamben, decisiva é a transformação que ocorre na função da virtude: “Se, com relação à *hexis* aristotélica, o *habitus* tomista estava já orientado em direção à ação, a virtude é o dispositivo que deve garantir seu pertencimento ao ato, seu ser em todo caso ‘operativo’”.⁴⁰

39 Agamben, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. *Op.cit.* p. 63.

40 *Ibidem*, p. 104-105.

A tese de Agamben é que o caráter essencial da efetualidade é a operatividade e que, por isso, a passagem da ontologia clássica para a ontologia da efetualidade implicou uma mudança fundamental no estatuto da *energeia*. Enquanto na filosofia aristotélica a *energeia* designava o ser-em-obra, isto é, um dos modos de o ser se dizer, na ontologia efetual ela passou a designar a efetuação e a realização que o ser faz de si mesmo. Ou melhor, se na antiguidade o ser podia apresentar-se na forma da *energeia* e da *dynamis* e, conseqüentemente na sua disponibilidade de passar ou não ao ato, o paradigma da efetualidade tornou indiscernível *dynamis* e *energeia* e transformou o ser em dever-ser.⁴¹ De acordo com a argumentação agambeniana, essa mudança ontológica foi transmitida à modernidade e é o fundamento da moderna concepção de ser ou, mais precisamente, do ser como dever.⁴² Essa preponderância do dever sobre o ser é uma outra formulação para a hipótese de Agamben em “*Che cos’è un comando?*”, texto no qual ele afirma que a ontologia apofântica é progressivamente substituída por uma ontologia do comando. Esse fio argumentativo é o mesmo que conduz *Opus Dei*, livro em que o último capítulo recebe o sugestivo título “As duas ontologias, ou como o dever entrou na ética”. A noção de vontade está intimamente associada a esse problema da entrada do dever na ética. No entanto, ainda que essa proximidade e a sua problemática sejam indicadas nesses dois textos, Agamben só desenvolve essas questões em *Karman*.

Ainda que Agamben diferencie a ética aristotélica da cristã pela inserção da noção de dever nesta, o que o filósofo parece ver em comum nas duas é a primazia da ação. Para ele, esta herança aristotélica se perpetuou e ofuscou cada vez mais a dimensão da potência. Além disso, ele sugere que essa primazia da ação garantiu a formulação de um sujeito na esfera prática, que, por sua vez, foi compreendido como um centro de imputação da ação voluntária.⁴³ Em *O uso dos corpos*, o filósofo propõe questionar a centralidade da ação para a política e pensar como o uso poderia ganhar o lugar de categoria fundamental.⁴⁴ Não cabe aqui, dado o escopo deste artigo, desenvolver detalhadamente essa questão. Por ora, cabe destacar que, segundo o italiano, a noção

41 *Ibidem*, p. 71.

42 *Ibidem*, p. 64.

43 Agamben, G. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. *Op.cit.* p. 127.

44 Agamben, G. *O uso dos corpos*. *Op.cit.* p.42.

de vontade se tornou um operador conceitual central para que o dever fosse progressivamente inserido na ética. Mais ainda, a atribuição de uma vontade ao sujeito vai conduzir cada vez mais a ética para fora do âmbito da potência. Se, atualmente, a vontade é aquela instância que garante a soberania de um sujeito, a arqueologia agambeniana procura mostrar como, no contexto teológico, ela significava precisamente o oposto.

Do governo da potência

Em *Karman*, o capítulo no qual o problema da vontade é enfrentado conceitualmente é o terceiro, cujo título é “As aporias da vontade”. A hipótese central desse capítulo é a de que a passagem da antiguidade para Idade Cristã significou uma conversão da potência na vontade e que essa transformação ocorreu de modo a submeter a potência a um governo, isto é, no intuito de mitigar o seu caráter aberto às diferentes possibilidades. O que está em questão não é outra coisa senão a operação cristã que produziu uma mutação na experiência ética antiga, inserindo nela a noção de dever. Para evidenciar essa operação, Agamben faz uma genealogia da noção de vontade no mundo ocidental. Para ele, é no contexto teológico cristão que ela foi colocada como fundamento do livre agir, tal como aparece na discussão de Agostinho de Hipona sobre o livre arbítrio. Segundo o filósofo italiano, Agostinho afirmava que o livre arbítrio não é a capacidade de fazer o bem ou o mal, já que, desse modo, seria injusto julgar, como mau, um sujeito que usou a sua faculdade para o qual ela foi dada. O livre arbítrio seria apenas o dever de agir bem. Por isso, Agamben afirma que a vontade tem, desde essa concepção, a forma de um comando, isto é, a forma de uma lei.⁴⁵ Nessa perspectiva, ainda, ele afirma que, por assumir a forma de um comando-lei, a vontade tem uma forma vazia e encontra essa expressão mais radical na pergunta agostiniana presente em *O livre arbítrio*: “O que está mais presente na vontade senão a vontade mesma?”. Sobre isso, ele escreve:

Só se a vontade quer a si mesma, só se o seu comando é voltado, antes de tudo, a ela mesma, a ação que dela resulta pode ser-lhe, então, verdadeiramente imputada. A concepção cristã da vontade, que a ética moderna

45 Agamben, G. *Karman*: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto. *Op.cit.* p. 84.

herdará sem benefício de inventário, é a preempção absolutização do verbo modal “quero”, que, separado de todo possível conteúdo e de todo significado, é usado no vazio: “quero querer”.⁴⁶

Agamben afirma que essa vontade vazia se desdobra, para Agostinho, em uma divisão. Por um lado, ela expressa o cumprimento do bem para o qual o livre arbítrio foi dado ao homem e ao mesmo tempo uma “vontade decaída”, provocada pelo pecado. Esta última, segundo a leitura agambeniana de Agostinho, diz respeito ao mal que age no homem. Com isso, ele não quer fundar a responsabilidade do pecado no livre-arbítrio, mas em uma corrupção deste, em que a vontade-comando é abandonada. Essas duas vontades dividem o sujeito cristão e, assim, ele não pode deixar de pecar a não ser pela ação da graça divina. O pecado marca esse puro referir-se à vontade soberana de Deus. Ele é a falta original que marca o abandono do sujeito cristão à vontade divina. Com isso, poderia afirmar: o homem tem a vontade livre para agir de acordo com a graça divina, que governa as suas ações. E Deus age deste ou daquele jeito não porque está obrigado a qualquer necessidade, mas porque *ele quer* – e é por isso que ele não impede o homem de pecar. Essa soberana vontade divina, que governa os homens pela graça e que os inclui nela somente na medida em que eles já estão excluídos dela, é simétrica à decisão soberana que Agamben evidenciou em *Homo Sacer*.

Seguindo essa genealogia agambeniana, seria possível afirmar que a maneira como a questão política da liberdade é formulada na modernidade é inseparável da ética do dever da qual ela provém e, por isso, o livre agir está irrevogavelmente ligado a uma vontade que decide soberanamente. Nesse sentido, segundo Agamben, seria possível ainda afirmar que a figura de Deus como ente que decide e governa o mundo não perdeu inteiramente a sua consistência teórica na modernidade, mas apenas se secularizou. Nesse caso, não é trivial que o filósofo, em “Elogio da profanação”, tenha se referido à transcendência divina como o paradigma do poder soberano. Se, na modernidade, soberano é aquele que tem o poder de decisão sobre o estado de exceção, isso significa que o lugar da soberania decide, no limite, se as leis estão ou não em vigor, se vivemos ou não em uma situação normal. Portanto, a noção de decisão mostra a sua simetria com a de vontade divina, já que esta última, em sua determinação, ofereceu um modelo para que a noção de decisão pudesse se situar entre o político e o jurídico e, assim, conseguisse assegurar a soberania

46 *Ibidem*, p. 85.

sobre essas duas esferas. Nesses termos, a liberdade política não pode ter outra forma senão aquela de “agir segundo a lei”, que, na sua aplicação, se submete ao princípio soberano que decide como deve se dar essa passagem de uma lei escrita para uma situação fática.

Se o direito e a política operam por meio de categorias herdadas da teologia e a noção de poder soberano não é senão uma secularização da transcendência divina, é possível formular a seguinte pergunta: se não é Deus, quem é o soberano moderno? Em última análise, soberana é a vontade biopolítica de proteger a liberdade e a vida a qualquer custo e, ainda assim, sacrificá-las em nome da liberdade e da vida; soberana é a polícia que, em sua ação, suspende ambos os direitos, considerados fundamentais, e decide quem vive e quem morre. Soberanas e matáveis são todas as vidas quando reivindicam a sua liberdade fundando-se em categorias tão vazias quanto arbitrárias como a noção de vontade.

Agamben afirma que para além de todo o seu vazio, vontade não significa outra coisa senão comandar. Isso implica que, na modernidade, o primado da vontade sobre a potência garante também a primazia de toda decisão soberana sobre a potência da vida política moderna. Portanto, a liberdade política, que, modernamente, aparece inscrita quase que de modo integral na ordem do direito, é, ao mesmo tempo, uma sujeição a uma decisão, isto é, a um comando. Esses sintomas traumáticos que retornam, no presente, do recalçamento em que foram lançados, ajudam a compreender a importância da crítica à noção cristã de vontade (e, conseqüentemente, a sua correspondente secularizada na ética moderna) no pensamento ético agambeniano: por meio de uma exposição das aporias da vontade, Agamben procura criticar o primado da vontade sobre a potência. Para criticá-lo, ele exhibe qual é a estratégia cristã para realizar essa operação. Sobre essa questão, pode-se ler:

O primado da vontade sobre a potência se atua na teologia cristã através de uma estratégia tríplice. Trata-se, em primeiro lugar, de separar a potência disto que pode, de isolá-la do ato; em segundo lugar, trata-se de desnaturalizar a potência, de subtrai-la à necessidade da própria natureza e de ligá-la à contingência e ao livre arbitrio; por fim, trata-se de limitar o caráter incondicionado e todo potente para torná-la governável através de um ato de vontade.⁴⁷

47 *Ibidem*, p. 87.

Essa estratégia tríplice se realiza a partir de três contextos problemáticos na teologia cristã. A primeira, que está relacionada à separação entre potência e ato, apresenta-se em torno da experiência da ética cristã elaborada por Agostinho, em que essa experiência é descrita como uma relação angustiosa entre aquilo que se pode e aquilo que se quer. A desnaturalização da potência, segundo contexto problemático, está relacionada à ideia cristã de criação divina do mundo, pensada como um ato de vontade e, por isso, não ligada à necessidade natural, mas sim a uma gratuidade de deus. O último contexto teológico em que essa questão da vontade aparece é o problema da onipotência divina, que sendo dividida entre potência absoluta e potência ordenada consegue limitar o caráter incondicionado da potência para que ela possa ser governada.

Nesse primeiro contexto problemático, Agamben se refere à passagem célebre de *Confissões*, na qual Agostinho descreve a luta de duas vontades. Uma que se refere ao corpo e outra que se refere à alma, uma comandada pelo pecado (condenada) e outra comandada por Deus (aprovada). Essa vontade que condena não é identificada com aquilo que ele queria, porque, segundo Agamben, Agostinho identifica querer e poder passar ao ato. Essa identificação ocorre a partir de uma leitura agostiniana de um trecho da Carta de Paulo aos Romanos, em que o verbo grego *thelo* é traduzido como “quero” e interpretado a partir da doutrina cristã da vontade. Para Agamben, no contexto em que Paulo escreveu a carta, o verbo grego significava mais propriamente: “estar pronto, disposto a fazer algo”. Nesse sentido, ele sustenta que o verbo *thelo* exprime mais uma capacidade e uma potência do que uma vontade ou decisão. Esse argumento se sustenta a partir da compreensão segundo a qual os gregos conheciam de algum modo o conceito de vontade, mas não atribuíam a ele nem a centralidade nem a função adquiridas na teologia cristã.⁴⁸

A elaboração teológica de Agostinho sobre a vontade cita a seguinte passagem paulina: “Com efeito querer está próximo de mim, o operar o bem não”.⁴⁹ Segundo Agamben, a interpretação agostiniana dessa passagem atribui a Paulo uma noção de vontade que só foi elaborada depois. Para o filósofo italiano, nessa frase, Paulo se refere à: “(...) impossibilidade de colocar em ato isto que se acreditava poder fazer”.⁵⁰ Nesse sentido, ele endossa o seu argumento de que *thelo* não corresponde à vontade.

48 *Ibidem*, p. 53.

49 Agamben, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 178.

50 Agamben, G. *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. *Op.cit.* p. 88.

Nessa perspectiva, é significativo que os gregos, para exprimir isto que nós designamos com o único termo “vontade”, devessem recorrer a uma pluralidade de vocábulos: boulesis (e o verbo correspondente boulomai), “desejo, intenção”; boule, “decisão, projeto, conselho”; thesis (e thelo), que significa “ser pronto ou disposto a fazer algo” (também em sentido puramente objetivo: thelei gignesthai, “quer acontecer”, como os camponeses toscanos diziam “não quer chover”); orexis, que indica, em geral, o “apetite”, a faculdade de desejar. Nenhum desses termos corresponde à nossa noção de vontade entendida como fundamento da ação livre e responsável.⁵¹

O que está em questão para Agamben é mostrar como a palavra grega *thelo* não se identifica com a noção moderna de vontade. Segundo ele, no desenvolvimento dos teólogos cristãos e na herança relegada à modernidade, ela é o fundamento do livre agir. Como confirma o *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine, segundo o qual θέλω (*thelo*) deriva de ἐθέλω (*ethelo*) por aférese⁵² e significa, em grego ático, “consentir a, aceitar”.⁵³ Além de atribuir esse significado em grego ático, Chantraine admite, a partir do linguista suíço Albert Debrunner, a possibilidade de traduzir ἐθέλω como querer. No entanto, decisivo na argumentação agambeniana é que, não havendo o primado da vontade sobre a potência, *thelo* não significa “querer” no sentido moderno. Nessa perspectiva, os exemplos da língua grega (“quer acontecer”) e da língua italiana (“não quer chover”) mencionados na citação anterior são bastante instrutivos, pois eles explicitam que o uso do verbo “querer” é absolutamente impessoal, isto é, subtraído de qualquer referência a uma vontade subjetiva fundamental.

Segundo o texto agambeniano, enquanto em Paulo e em Aristóteles o que está em questão é a separação entre ato e potência, em Agostinho o problema é diverso, trata-se já da introdução da vontade nessa cisão para que a possibilidade seja identificada ao querer, isto é, à vontade, fazendo com que querer seja já fazer. Isso se dá porque a separação entre a potência e o ato é vista como um defeito da vontade, como se só pelo fato de querer já se pudesse operar um comando sobre aquilo que se pode. Sobre isso, ele escreve:

51 *Ibidem.* p. 53-54.

52 Termo usado na linguística para se referir à mutação histórica de uma palavra em que há a supressão de letras. Nesse caso, trata-se da subtração da letra “ε” em ἐθέλω.

53 Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots.* Tomo II. Paris: Éditions Klincksieck, 1970. p. 315.

Isto que os gregos – e ainda, de algum modo, Paulo – concebiam como uma divisão interna à potência ou como uma separação da potência e do ato, é então pensada unicamente em termos de vontade e comando. Quando se diz que o sujeito cristão é dividido, deve-se precisar a natureza e a modalidade dessa cisão. Ela não concerne tanto – como acontece para os modernos – à consciência quanto à ação, isto que o homem poderia ou deveria fazer e não consegue mais fazer. O problema é: como responder a algo que não posso fazer? A vontade intervém neste ponto para sancionar e governar essa crise da potência, transformando o inimputável “não posso” em um pecaminoso “não quero”.⁵⁴

Nessa passagem, Agamben exhibe a operação que a vontade realiza sobre a potência, tornando-a governável e, por isso, passível de uma condenação. A relação entre as duas vontades é pensada em termos de comando, então uma delas (aprovável) é inteira e a outra é faltosa (condenável). Curioso é que essa vontade inteira não tem outro conteúdo a não ser a si mesma, a querer querer, o que, nesse caso, significa comandar.

O segundo contexto problemático, que diz respeito à criação cristã do mundo, não se refere tanto à ideia de uma ação criadora, que já era conhecida pelos gregos. Um exemplo que Agamben dá para sustentar esse argumento é o demiurgo de que fala Platão no *Timeu*. Para o filósofo italiano, a heterogeneidade entre os gregos e essa elaboração cristã se refere ao fato de ela separar em Deus sua natureza, o seu ser, e a sua vontade, fazendo com que a criação do mundo se dê por um ato de vontade. Ao separar, em Deus, natureza e vontade, os teólogos “desnaturalizaram” a potência criadora de toda necessidade ou determinação natural, ligando-a a uma contingência. Sobre os efeitos dessa realização teológica, Agamben escreve:

O dispositivo teológico da criação per arbitrium volutatis da desnaturalização da ação divina não podia não ter consequências imediatas sobre a antropologia. Também o homem foi dotado por Deus de uma vontade livre e a sua prática é definida não por isto que pode fazer segundo sua natureza, mas por isso que quer segundo o seu livre arbítrio, que o torna responsável pelos seus atos. No entanto, isso significa que liberdade e contingência são inseparáveis e que a potência humana, sujeitada à vontade, sai do âmbito da natureza e se liga àquele da história e da contingência.⁵⁵

54 Agamben, G. *Karman*: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto. Op.cit. p. 91.

55 *Ibidem*, p. 94.

Com isso, Agamben argumenta que Duns Escoto, teólogo cristão, vai chamar de vontade aquilo que Aristóteles chamou de potência lógica, radicalizando a aporia contida no fato de ela poder tanto a si mesma quanto o seu contrário. Essa radicalização se dá pelo princípio de absoluta contingência e liberdade de todas as ações humanas. Com isso, Agamben afirma que a vontade é uma potência desnaturalizada e posta como fundamento da liberdade.⁵⁶

Por fim, o último contexto, é aquele da onipotência divina, em que se estabelece uma divisão entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Essa distinção ocorre para explicar os embaraços que os teólogos tiveram de resolver para dar conta do dogma da onipotência divina. Se Deus pode tudo, ele poderia ter feito tudo exatamente diferente do que fez. Poderia, por exemplo, ter encarnado em uma mulher e não em Jesus. Ou ainda, poderia ter feito que o mal não fosse possível. Para explicar essas complicações, os teólogos distinguem a onipotência de Deus em duas dimensões: uma absoluta e outra ordenada. A potência é absoluta enquanto considerada em si mesma. No entanto, a potência ordenada se refere àquilo que Deus ordenou ou comandou por um ato de vontade. Ou seja, Deus pode tudo enquanto potência, mas escolhe esta e não aquela porque quer e, por isso, aquilo que escolheu age de modo a limitar a sua incondicionada potência absoluta. Sobre isso, Agamben escreveu:

O sentido e a função estratégica do dispositivo são perspicuos: trata-se de limitar a potência e a anarquia divina, estabelecendo um confim sem o qual o mundo precipitaria no caos e não poderia mais ser governado. O instrumento que torna possível esta limitação é a vontade. A potência pode querer, e uma vez que quis, deve agir segundo a sua vontade. E como Deus, também o homem pode e deve querer, pode e deve barrar responsabilmente o abismo insondável da sua potência segundo a paradoxal formulação da ética kantiana: “deve-se poder querer” (man muss wollen können).⁵⁷

Nesse terceiro contexto problemático é mais fácil observar a saída que os teólogos cristãos encontram para resolver o caráter indeciso da potência lógica. Se, em Aristóteles, essa potência pode a si mesma e o seu contrário, se ela é constitutivamente poder passar ao ato e poder-não, ao utilizar esse conceito grego, os teólogos podiam levar ao colapso a sua tentativa de afirmar o governo ordenado do mundo pela providência divina. A noção de vontade atua

⁵⁶ *Ibidem*, p. 94-95.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 96-97.

de modo a neutralizar essa dupla dimensão da potência, conduzindo-a a um ordenamento. Se Deus pudesse ser o que é e o seu contrário, se não fosse possível limitar essa potência anárquica (isto é, sem origem e sem comando), não seria possível fundamentar nenhum governo sobre o mundo. Por meio da limitação do caráter incondicionado da potência divina foi possível atribuir até a Deus, fundamento primeiro e último da religião cristã, um comando, explicitando que mesmo as ações divinas são governadas por uma vontade, a sua. Para Agamben, esse limite para a indecisão e abertura da potência parece perfeitamente coerente com a ética kantiana do dever, sobre a qual Agamben escreve em “*Che cos'è un comando?*”:

*Procurando, na Metafísica dos costumes, a formulação mais apropriada para a sua ética, deixa escapar esse fraseado totalmente delirante: man muss wollen können, deve-se poder querer. Talvez este entrelaçamento dos três verbos modais defina o espaço da modernidade e, ao mesmo tempo, a impossibilidade de articulá-los em algo como uma ética. Quando ouvimos hoje tão frequentemente a fátua palavra de ordem “eu posso”, é provável que, no esfacelamento de toda experiência ética que define o nosso tempo, isto que ela delirantemente tenta dizer é, sobretudo: “eu devo querer poder”, ou seja, “eu me comando obedecer”.*⁵⁸

Para Agamben, o espaço político moderno, herdando da teologia cristã o seu modelo, constrói-se inteiramente sob o âmbito do dever. Além dessa constatação, a partir da passagem anterior é possível fazer duas formulações a respeito do pensamento ético agambeniano. A primeira é a de que a primazia do dever significa, justamente, o esfacelamento de toda a experiência ética, já que, para Agamben, a dimensão ética só se abre onde não houver um destino ou uma tarefa a cumprir.⁵⁹ Contrariando a concepção kantiana de ética, fundada no dever, o filósofo italiano qualifica-a, justamente, como a impossibilidade de uma experiência ética.

A segunda se refere à tentativa, não apenas kantiana, de apreender o significado dos três verbos modais: poder, querer e dever. Esses verbos são vazios, porque, diferente dos outros, não têm sentido quando estão sozinhos e, por isso, precisam de um outro verbo no infinitivo para que sejam “preenchidos”. Exibindo o funcionamento desses modais, Agamben os utiliza para pensar a

58 Agamben, G. “*Che cos'è un comando?*”. *Op.cit.* p. 110.

59 Agamben, G. *A comunidade que vem*. *Op.cit.* p. 45-46.

filosofia, que, nessa perspectiva, é compreendida não apenas como um modo de aferrar o significado desses verbos vazios, mas também um modo de os articular. Assim, a sobreposição da ontologia do comando em relação àquela ontologia apofântica significou o esfacelamento da esfera ética, porque essa sobreposição se deu a fim de afirmar o primado do dever sobre a potência, que a modernidade herdou da estratégia dos teólogos cristãos de transformar a potência em vontade.

Para Agamben, a transformação da potência na questão da vontade, operada pela tradição cristã, vai conduzir à formulação de uma ética do dever, que, para ele, não significa outra coisa senão o esgotamento e o esfacelamento da experiência ética. Se, nesse sentido, para Agamben, a religião é o domínio que procura estabelecer um governo total sobre a vida e as ações humanas, a profanação é, precisamente, o gesto que abre espaço para o ingovernável. O filósofo italiano estabelece uma correspondência entre a estrutura da governamentalidade e a lógica excepcional da política ocidental, sustentando que a dicotomia entre governante e governado, soberano e súdito, é uma marca daquilo que a transmissão da tradição ocidental nos legou. Nessa perspectiva, se a ética agambeniana se dirige à ingovernabilidade, o sintagma “sujeito ético”, que o filósofo usa não apenas em *O uso dos corpos*, mas também em “O autor como gesto”, significa uma profanação da relação de governo que conecta e separa soberano e súdito. Nesse sentido, à absoluta matabilidade do *homo sacer* produzida pela lógica da soberania, Agamben responde com a dissociação entre governo e ética, dando lugar a uma ingovernável ética do uso, a partir da qual é possível falar em um *homo profanum*. Mais explicitamente: o “sujeito ético” agambeniano é um *homo profanum* na medida em que ele exhibe e desloca o que o filósofo chama de estrutura originária da subjetividade. Se a profanação é aquela atividade ética que abre a um novo uso o que havia sido separado pelo processo de sacralização, é possível sustentar que Agamben profana a maneira como o problema do sujeito foi tratado pela tradição. Por isso, é importante destacar que é a partir da noção de uso que Agamben apresenta uma definição de “sujeito ético”, segundo a qual: “(...) ‘usar o corpo’, significará a afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos. Ético – e político – é o sujeito que se constitui nesse uso, o sujeito que dá testemunho da afeição que recebe enquanto está em relação com um corpo”.⁶⁰

Nesse sentido, a crítica de Agamben à vontade e ao comando ajuda a compreender como a sua noção de forma-de-vida, um dos conceitos-chave

60 Agamben, G. *O uso dos corpos*. *Op.cit* p.48.

da sua ética, não poderia estar a serviço de uma categoria como a liberdade. Mais ainda, se a forma-de-vida é uma vida inseparável da sua forma, aqui, o inseparável assume um sentido oposto ao da tradição teológico-política, isto é, não opera como a religião, que separa para governar. Por isso, os hífenos do sintagma “forma-de-vida” remetem à ingovernabilidade que está em jogo na ética agambeniana. Nessa forma-de-vida, a vontade de um sujeito não tem lugar. De modo diverso, ela implica a deposição da vontade e do decisionismo que marcam o terreno político para onde a ética foi arrastada na modernidade. A profanação do sujeito da vontade procura pensar a política não a partir da liberdade, mas sim desde a potência, que na expressão “sujeito ético”, tensiona uma palavra contra a outra. É possível chegar a essa conclusão sabendo que, para Agamben, ética significa precisamente a revogação do dever. Se isso é verdadeiro, a palavra “sujeito” remete ao dever que a tradição endereça insidiosamente à política enquanto a palavra “ético” conduz a primeira a um pensamento que se abre àquilo que ainda não chegou a conhecer. Essa zona de não-conhecimento conduz o sujeito a um estranhamento de si mesmo, abrindo-o incessantemente a novos usos possíveis de si e do mundo. Àquilo que resta dessa profanação do sujeito, compreendida como o abandono do governo, seja ela de si ou dos outros, podemos chamar de *Homo Profanum*.

Referências

- AGAMBEN, G. “Elogio da profanação”. In: *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, G. “O que é um dispositivo?”. In: *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.
- AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- AGAMBEN, G. *Opus Dei: arqueologia do ofício*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGAMBEN, G. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

- AGAMBEN, G. *O uso dos corpos*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.
- AGAMBEN, G. “Che cos’è un comando?”. In: *Creazione e anarchia: l’opera nell’eta dela religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2017.
- AGAMBEN, G. *Karman: breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*. Turim: Bollati Boringhieri, 2017.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. I 13 - III 18. Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- MORAES, F; MÁXIMO, M. “Aristóteles e o argumento da obra ou função do homem”. *Revista Portuguesa de filosofia*, 2020, Volume 76 (1).
- WACQUANT, L. “Notas para esclarecer a noção de habitus”. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.6, n. 16, p. 5-11, Abril de 2007.
- ZINGANO, M. “Introdução”. In: Aristóteles. *Ethica Nicomachea*. I 13 - III 18. Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

O Acordo de Paris e o Estado democrático de direito: uma investigação sobre a base estatal para a qual o Acordo aponta

Paris Agreement and liberal democracy: an investigation into the State required by the Paris Agreement

Resumo

Este trabalho objetiva apresentar o desenho de Estado para o qual aponta e do qual necessita o Acordo de Paris para a efetiva implementação de suas metas. Trata-se de uma derivação normativa a partir de investigação em bibliografia especializada sobre tal Acordo e sobre o Estado democrático de direito. Ao considerar seriamente o fato de que as metas de combate às mudanças climáticas deste Acordo se vinculam não só à adoção de um desenvolvimento sustentável, mas também à adoção de uma compreensão de justiça comprometida com a erradicação da pobreza e a igualdade de gênero, a conclusão deste trabalho aponta para uma configuração estatal que extrapola o requerido numa democracia liberal. O Acordo de Paris põe no âmbito da política mais do que as questões típicas do fórum público. Ele vincula profundamente a defesa da liberdade e da igualdade com uma preocupação ambiental e econômica. Faz-se necessário portanto extrapolar os contornos do mencionado Estado democrático, engajando-o na construção de um bem comum.

Palavras-chave: Acordo de Paris; Estado democrático de direito; Mudanças climáticas; Desenvolvimento Sustentável; Pobreza.

* Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET-RJ). Contato: leonardo.couto@cefet-rj.br

** Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: albuquerque.dk@gmail.com

Recebido em: 17/08/2022 Aceito em: 20/03/2023

Abstract

This paper intends to examine which State is required by the Paris Agreement. For that, the work of bibliographic review and conceptual investigation was carried out. The results of this work indicate that a state configuration that goes beyond liberal democracy is necessary, to include environmental concerns as a political issue. Liberal Democracy cannot do this task. We need a State engaged in the construction of a common good, as well as in the defense of freedom and equality.

Keywords: Paris Agreement; Liberal Democracy; Climate Change; Sustainable Development; Poverty.

Introdução

Os desafios climáticos, como a diminuição do aquecimento global, da poluição dos oceanos, do desmatamento e da emissão de CO₂ na atmosfera, colocam os Estados nacionais numa situação bastante incomum. Tais desafios não constituem questões meramente políticas contra as quais estes mesmos Estados possam buscar saídas através de decisão interna; nem são questões exclusivamente econômicas que se resolvam através de simples aportes de recursos aqui ou ali, com empréstimos, financiamentos ou algo do tipo. Eles se constituem antes como um assunto global, cujas saídas só podem ser encontradas de forma articulada entre as várias nações, que, por sua vez, têm regimes, situações e compreensões políticas, econômicas e ambientais muito diversas. Em suma, os países do nosso mundo precisam dialogar e tomar medidas conjuntas, que envolverão para cada um deles esforços com impactos políticos, econômicos, sociais e jurídicos específicos e distintos.

É com este intuito de articular e comprometer os vários países que vêm ocorrendo os esforços da Organização das Nações Unidas (ONU), desde as Cúpulas da Terra de Estocolmo em 1972, Nairóbi em 1982 e finalmente a RIO 92 (a chamada Conferência das Nações Unidas ou ECO-92), que se deu no Rio de Janeiro em 1992, sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente. O esforço da ONU foi tentar articular as várias nações, levando em conta suas diferenças, suas compreensões distintas e suas responsabilidades específicas visando interromper as mudanças climáticas causadas pelas ações humanas.

De 1992 até hoje já foram muitos os encontros organizados pela ONU com este objetivo, sendo os principais chamados de COPs (*Conference of the Parties* – ou Conferência das Partes), que acontecem anualmente, tendo como sede sempre um país diferente. Até o presente momento, abril de 2023, foram realizadas 27 COPs. Destas, para os nossos propósitos aqui, destaquemos o encontro de Kyoto, no Japão, em 1997 (a COP 3) e o de Paris, na França, em 2015 (a COP 21), por suas pretensões vinculantes e objetivos evocados. Nessas conferências, os principais temas discutidos se referiram à definição de metas globais para lidar com os desafios climáticos, além de questões sobre o que fazer, como fazer, quem deve fazer, quando e com que recursos.

No primeiro encontro destacado, a COP 3, foi firmado entre os países participantes o acordo denominado Protocolo de Kyoto. O esforço com este acordo foi estabelecer metas de redução da emissão do gás carbônico entre os principais países responsáveis historicamente pela produção deste poluente, nações que, não por acaso, são as mais beneficiadas no âmbito econômico, a saber: EUA, União Europeia, Japão, Canadá e Austrália.

O problema é que alguns países, como os EUA, o principal poluidor do mundo, não ratificaram o Acordo. Além disso, vale dizer que, centrado em emissões de CO₂, via queima de combustíveis fósseis dos historicamente beneficiados, o Protocolo de Kyoto se mostrou muito restrito, já que não levou em consideração, por exemplo, a modernização e o lugar ocupado no ranking da emissão de CO₂ pelas novas potências mundiais como a China já, neste momento do acordo, a segunda maior poluidora do mundo. Outra crítica levantada coube ao uso da terra, como a troca de florestas por pastagens, o que diminui a capacidade de processamento deste mesmo CO₂, fato recorrente em países como o Brasil e a Rússia, uma problemática também não abarcada pelo Acordo.

Por estes motivos principais e outros secundários, o acordo buscado com o Protocolo de Kyoto acabou fracassando. No entanto, a percepção de suas limitações apontou para novas saídas vinculadas às questões climáticas. E após bastante debate que perpassou várias COPs, finalmente, em Paris, quase vinte anos depois, vê-se surgir um novo ambiente, compreendendo-se que os mais beneficiados historicamente precisam se comprometer de forma mais efetiva com os desafios ambientais planetários. Contudo, os países emergentes e mesmo os mais pobres também precisam apresentar suas contribuições, incluindo-se a compreensão mais atual sobre a abrangência do que realmente degrada o planeta. Assim se entendeu que tão importante quanto estancar e diminuir as emissões de CO₂ na atmosfera, num esforço de mitigação dos

impactos climáticos presentes no nosso dia a dia, é também fundamental apontar para um novo arranjo político, econômico e social, num esforço do cuidado e adaptação da vida e suas boas condições no planeta Terra.

É neste novo contexto que emerge na COP 21 o Acordo de Paris. Esse documento teve como uma das novidades o fato de que, incluídos os emergentes e pobres, todos os países partes na Convenção assumiram responsabilidade no combate à degradação ambiental, estabelecendo, cada um, suas próprias metas de diminuição do desmatamento, diminuição de gases do efeito estufa etc., as chamadas Contribuições Nacionalmente Determinadas (as NDCs, sigla em inglês), tendo em vista o alcance de objetivos comuns como a diminuição do aquecimento global. Outro aspecto significativo neste texto diz respeito à amplitude das metas globais comuns. Dessa forma, as metas planetárias referentes ao clima e ao desenvolvimento sustentável aparecem associadas a outros objetivos importantes, como, por exemplo, a erradicação da pobreza, a igualdade de gênero e a equidade entre os povos. A ideia suposta no texto é a de que há uma implicação recíproca entre o tipo de desenvolvimento calcado na destruição do planeta e o reforço da pobreza e de outras violências identitárias e sociais, além da conscientização de que antes de tudo é preciso reconfigurar as nossas sociedades e, como consequência, os nossos Estados.

A pergunta que então se coloca é: afinal, para que configuração de Estado o Acordo de Paris aponta? Os princípios conceituais do Estado democrático de direito estão sendo reforçados e realmente respeitados? Ou o Acordo aponta para um novo Estado, ultrapassando os limites do que requer o Estado democrático de direito? O objetivo deste texto, em última análise, é responder a esta questão básica.

Partiremos aqui da compreensão de Estado democrático de direito tal como apresentada pelo filósofo alemão Jürgen Habermas. Segundo este autor, Estado democrático de direito é aquele no qual os valores da democracia e do Estado de direito, ou seja, a igualdade e a liberdade individual, são os seus valores fundamentais. Para Habermas, no contexto deste Estado deve-se resguardar prioritariamente uma esfera de ação individual em que cada uma das pessoas seja livre e haja paridade entre todos, vistos como iguais.

Em seguida, confrontaremos os objetivos mais fundamentais do Estado de direito e os objetivos principais do Acordo de Paris, visando encontrar suas identidades e diferenças. Por fim, avaliaremos, dialogando com Bruno Latour, esta confrontação, indicando finalmente para que tipo de Estado parece apontar o Acordo de Paris.

Estado democrático de direito

Pode-se dizer que Estado democrático de direito é aquele que, grosso modo, resulta da junção do Estado de direito com o Estado democrático. Sobre o primeiro, o Estado de direito, é possível afirmar que se trata daquele Estado que se delinea com o fortalecimento do liberalismo nascido a partir da Revolução Francesa no século XVIII e defende prioritariamente as liberdades subjetivas, por intermédio da legalidade, impedindo a interferência do poder absolutista. O Estado democrático, por sua vez, tem suas origens na Antiguidade Clássica, mais precisamente na cidade grega de Atenas, e corresponde a uma organização política em que o poder é estabelecido pelos interesses comunitários dos cidadãos. Embora tenham surgido modificações no regime democrático, dos debates públicos na Ágora ateniense até a hodierna urna eletrônica, o seu princípio é mantido: “todo poder emana do povo”, como se lê no artigo 1 da Carta Magna brasileira.

Sistema de muitos países do século XXI, como o Brasil, a Alemanha de Habermas e os EUA, o Estado democrático de direito ou a democracia liberal, dois modos de se denominar o mesmo Estado, é assim uma concatenação entre os dois modelos supracitados: o Estado democrático, em que prevalece a vontade da maioria, e o Estado de direito, no qual cada cidadão está resguardado pela lei, tendo suas liberdades individuais asseguradas e protegidas. Ou seja, a esfera política, nessa ordem, é conduzida pelo agrupamento desses dois arranjos, cada um deles assegurando e priorizando um valor: o Estado democrático, a igualdade de todos nas definições da vida pública; e o Estado de direito, a liberdade individual de cada um.

A união entre o direito e a democracia trazida pela democracia liberal permite, portanto, que estes dois arranjos estatais, que poderiam até ser contraditórios, complementem-se e se delimitem. Esse novo Estado, nascido de tal junção, possibilita, como afirma Habermas, a garantia dos direitos humanos, assegurando, segundo ele, a autonomia privada das pessoas, ao mesmo tempo em que se respeita o direito inviolável à autodeterminação dos povos, que, de seu turno, assegura a autonomia pública de todos. E estas duas cláusulas se complementam e se delimitam também. Com a autonomia privada assegurada, cada um pode usufruir de suas liberdades individuais enquanto sujeitos, podendo gerir como bem entender a própria vida. Esses sujeitos são assim os destinatários do direito. Com a autonomia pública, assumem a condição de cidadãos iguais, detentores da possibilidade de participação e criação de opinião política, tornando-se autores dos direitos. O limite da deliberação pública é o respeito ao direito individual, e o limite do direito individual é o que não fere a igualdade requerida para a deliberação pública.

Se, por um lado, assegurar a autonomia privada significa respeitar a liberdade individual das pessoas, por outro, assegurar a autonomia pública significa respeitar a participação igual das pessoas no funcionamento de seu Estado, de sua vida política e de seu sistema de normas. Quando ambas as autonomias estão resguardadas, defende Habermas, garante-se que as pessoas sejam concomitantemente autoras e destinatárias dos direitos, criando e estabelecendo os direitos que serão aplicados a elas mesmas. Com isso, percebe-se que, sem subordinação, a autonomia privada possibilita o exercício da autonomia pública, enquanto a pública implanta os direitos da autonomia privada. Há, nas palavras de Habermas, umnexo interno entre elas e o Estado democrático de direito é aquele que põe em prática este nexo, comprometendo-se com um ambiente onde a igualdade política e a liberdade individual se sustentam reciprocamente, num mesmo patamar de prioridade, sem que outros valores possam sobrepujá-las.

Em suma, da reunião das duas tradições ou arranjos estatais distintos, e que podem até se contradizer, é que nasce o Estado democrático de direito, o qual, numa ótica panorâmica ocidental, acaba sendo o modelo orientador da dinâmica dos regimes políticos contemporâneos. Dessa forma, os países democráticos e que defendem os direitos buscam garantir não só a defesa da igualdade de participação política pública, mas também a proteção da liberdade individual. E quando isso é feito, pode-se afirmar que se está buscando garantir o funcionamento do Estado democrático de direito ou das democracias liberais.

Vale observar, contudo, que no mundo globalizado em que vivemos, muitas vezes as populações e os governos esbarram em obstáculos, dilemas e questões - internas e externas - que demandam uma ação ou uma posição governamental, quando os limites de ação possível destas democracias liberais parecem se esgarçar. Os exemplos de questões desta natureza são diversos. Falando especificamente daqueles que se relacionam com as mudanças climáticas globais, poderíamos perguntar: como o Estado democrático de direito pode lidar com o aquecimento global? Ou com a poluição dos oceanos? Ou com o despejo de CO² na atmosfera? Estes são problemas que, por sua própria natureza, extrapolam as fronteiras nacionais.

Como essas questões transpassam o escopo de cada nação e extrapolam o limite de suas possibilidades, a resposta a elas só poderá surgir via um acordo internacional. E este é o intuito do Acordo de Paris, sobre o qual nos debruçaremos adiante, surgido nesta tentativa global de aplacar as atividades e os efeitos calamitosos do desenvolvimento econômico desenfreado e do conseqüente aumento da poluição no planeta. Investigaremos a seguir se

os princípios, as metas e os objetivos estabelecidos neste Acordo reforçam os valores do Estado democrático de direito ou se apontam para um outro caminho político, diferente daquele que os países democráticos e de direito vêm trilhando ao longo dos últimos anos. Cabe, então, uma análise das linhas gerais do documento e de sua relação com os valores da democracia liberal.

Acordo de Paris, seus objetivos

Voltemo-nos, por conseguinte, ao Acordo de Paris. Como vimos anteriormente, trata-se de um Acordo firmado entre as nações integrantes da Conferência das Partes realizada pela ONU em 2015, em Paris, a COP 21. No momento atual, abril de 2023, o Acordo é ratificado por 196 países. Apenas cinco países ainda não o fizeram¹, mas nenhum deles é considerado um poluidor significativo. Desde 2015 aconteceram mais seis COPs, todas retomando os pressupostos da COP 21, tendo como objetivo, por exemplo, viabilizar o que se pretende com o Acordo de Paris, seus modos de financiamento, as responsabilidades compartilhadas e estabelecidas a partir dele, e assim por diante. O ponto a se ressaltar, ao fim e ao cabo, é que o Acordo de Paris está sempre no centro do debate das últimas Conferências sobre o clima e assim deve permanecer ainda por um bom tempo.

Vale destacar que, quanto ao seu conteúdo, propriamente, o Acordo de Paris nos traz pelo menos duas grandes novidades. A primeira é a percepção, ratificada por praticamente todos os países do mundo, de que o caminho de desenvolvimento seguido até hoje depois da Revolução Industrial na Europa, que se tornou modelo para o mundo, não sustenta a vida na Terra por muito tempo, por levar o planeta a um aquecimento global rápido e ainda não vivido pelas espécies terrestres, tal como nos indica o Relatório do IPCC de 2022². A segunda novidade é a percepção de que vêm das ações humanas as grandes contribuições para as condições climáticas desfavoráveis. Ou seja, o aquecimento desenfreado do planeta Terra é um fenômeno que decorre das escolhas humanas, das linhas de ação das grandes multinacionais, das populações mundiais em geral. E se o problema vem das escolhas humanas, a solução também deverá ser apontada pelas pessoas, que fatalmente também precisarão redimensionar e redirecionar as suas próprias práticas e atuações.

1 Eritreia, Irã, Iraque, Líbia e Iêmen assinaram, mas ainda não ratificaram.

2 Cf. IPCC, 2022, p. SPM-4 – “B.1”; e cap.1, p. 38.

Partindo da assunção destas duas novidades, lemos no 2º Art. deste Acordo o seu objetivo de “fortalecer a resposta global à ameaça da mudança do clima”. Subentende-se daí que há um problema: a ameaça da mudança do clima. Isto se deu por conta da escolha que fizemos até aqui como um caminho de desenvolvimento. Não há outra alternativa, então, a não ser que a humanidade se interponha a tal ameaça. É preciso entender definitivamente que a queima de combustíveis fósseis e o desmatamento de grandes áreas para pastagem, por exemplo, contribuem e muito para o aquecimento global, uma realidade extremamente perigosa à espécie humana e à vida neste planeta, podendo levá-la à extinção. Frente a isso, é urgente a realização de ações emergenciais que possam amenizar as consequências prejudiciais do que se produziu até aqui, de modo a estancar a degradação ambiental.

É ainda neste sentido que surge a primeira das duas circunstâncias que, conforme ainda o 2º Art. do Acordo de Paris, devem contextualizar o objetivo principal a que ele se propõe. Conforme se lê no citado artigo, a resposta global contra as mudanças climáticas precisa se dar “no contexto do desenvolvimento sustentável”. Em outras palavras, o Acordo de Paris aponta para a expectativa de que os países abandonem o caminho de desenvolvimento econômico trilhado até hoje que foge da sustentabilidade, mas busca gerar lucros e crescimento mesmo que isso signifique depreciação do planeta e da vida na Terra. Ainda hoje esse viés por um desenvolvimento depreciativo é um empecilho importante nas negociações durante as COPs seguintes à COP 21, porque os governos querem migrar para o desenvolvimento sustentável, em geral, com mais garantias de que os outros farão o mesmo, assumindo-se de modo mais gradativo o que parece ser requerido como uma fétiva contenção das mudanças climáticas. De modo sintético, o Acordo de Paris demonstra a convicção de que a Terra não sustenta mais esse tipo de desenvolvimento aplicado pelos países até hoje, reconhece que foram as escolhas humanas que nos trouxeram até aqui e que a partir de agora a busca deve ser por um desenvolvimento diferente, que sustente a vida na Terra, um desenvolvimento sustentável.

Este diagnóstico em torno do problema global que enfrentamos, tendo em vista a notória mudança climática no planeta, cuja responsabilidade maior vincula-se à ação humana, sintetiza e reforça o objetivo do Acordo de Paris que conclama explicitamente as nações a “fortalecer a resposta global à ameaça da mudança do clima” num “contexto do desenvolvimento sustentável”, não traz ainda qualquer vinculação específica com o Estado democrático de direito ou com qualquer outro Estado. Em princípio, qualquer país signatário

do Acordo, com os seus regimes políticos diversos, pode se comprometer com objetivos climáticos sem que isso implique qualquer mudança na condução da sua política interna. E de fato os acordos climáticos internacionais até o Acordo de Paris sempre tiveram esta característica. No entanto, o Acordo de Paris parece ir um pouco além e não recomenda, nem propõe, mas estabelece mais uma condição que é a segunda circunstância que contextualiza o seu objetivo estabelecido.

Como uma segunda cláusula, o Acordo impõe que a busca pelo objetivo de responder globalmente à ameaça da mudança climática precisa se dar no contexto “dos esforços de erradicação da pobreza” (Art. 2º). E neste ponto surge então a relação entre o Acordo de Paris e o Estado democrático de direito, numa primeira, mas forte mirada.. Afinal, é possível argumentar que para se garantir efetivamente liberdade às pessoas e igualdade de consideração a todos, ou seja, a autonomia privada e a pública, como caracterizadas por Habermas, é preciso garantir o mínimo para a sobrevivência de todos, obrigação associada ao Estado democrático de direito. E dentro deste mínimo inserem-se as condições básicas de vida. Em suma, este Estado precisa visar ao combate à mudança climática e suas consequências desastrosas, como furacões, enchentes, temporais, deslizamentos etc., para assim se promover uma condição de vida menos degradante aos mais pobres, visto serem estas pessoas as que mais são afetadas pelos desastres naturais.

Se numa primeira mirada podemos chegar a esta conclusão, examinando-se mais atentamente o texto, vemos que o esforço da erradicação da pobreza não é visto como derivado do combate às mudanças climáticas. Ao contrário, o texto condiciona o combate às mudanças climáticas ao esforço de erradicação da pobreza. Os esforços de erradicação da pobreza seriam a base para o combate às mudanças climáticas.

Com essa análise, podemos enxergar uma situação de estranheza. Afinal, se a primeira circunstância que contextualiza o objetivo do Acordo parece óbvia, a de que é preciso mudar o modelo de desenvolvimento econômico de predatório para sustentável para se combaterem as mudanças climáticas; a segunda não é nada óbvia. Por que a erradicação da pobreza é importante para o combate às mudanças climáticas? Qual a relação entre essas ações? E, mais importante para esta investigação, que implicações podemos derivar desta relação possível quanto à necessidade de um determinado desenho de Estado para efetivá-las?

Uma resposta possível: Bruno Latour

Recorramos então ao antropólogo, sociólogo e filósofo francês Bruno Latour para compreender, sob sua ótica, a que tipo de Estado o Acordo de Paris aponta, levando em consideração a meta de erradicação da pobreza estabelecida pelo documento, além dos objetivos ligados à igualdade de gênero e outros temas de justiça mais ampliados, normalmente não associados às questões ambientais, mas mencionadas no Acordo de Paris. Este pensador possui mais de vinte livros publicados, os quais giram em torno, sobretudo, a investigações quanto à epistemologia, ciência da natureza e ecologia política. Infelizmente, faleceu no fim de 2022. Era professor emérito da École des Hautes Études en Sciences e atuou em renomadas instituições de ensino e pesquisa como a Universidade de Havard e a *London School of Economics*.

Para compreender Latour é preciso entender a crítica que ele faz à ideia de Natureza. Segundo ele, supor que há a Natureza, assim em sentido amplo e abstrato, que hoje seria atacada pela ganância e precariedade, por isso, ser preservada via Acordo de Paris, por exemplo, acaba reforçando um equívoco, fruto da modernidade ocidental, que nos leva a não politizar a situação em que vivemos, não a discutindo adequadamente. Conforme o autor, o Ocidente nos legou duas importantes rupturas, as quais precisamos superar. A primeira é a de que o mundo dos humanos, da política, do falatório e das opiniões é cindido do mundo das verdades, este sim relacionado à ordem da Natureza. A segunda ruptura a de ele se refere implica a existência de um Sábio, aquele que consegue ler as Leis Eternas da Natureza, e que este pode, depois de ler estas verdades eternas, voltar ao mundo dos humanos afim de lá estabelecer a ordem levando a verdade. A Natureza, portanto, nesta perspectiva, cumpre o papel de instância legitimadora da visão que crê haver a Ciência e o Cientista Sábio, e não ciências diversas, divergências científicas diversas, e que esta Ciência é a resposta para os problemas que a política humana e seus jogos, suas disputas de interesse e sua ignorância causam. Em suma, para Latour, quando aceitamos a existência de algo como a Natureza, algo de imaculado e que sempre segue perfeitamente uma ordem, aceitamos como consequência haver um conhecimento correspondente a ela, ou seja, a Ciência. Esta, por seu turno, pode exercer o poder de dar fim às infinitas querelas nada objetivas da política, que por ignorância se constituiria como o perigo contra a própria Natureza. No entanto, entender assim a Natureza e a Ciência, afirma Latour (2019, p. 32), acaba por “tornar a democracia impossível, neutralizando-a”³.

3 Latour, B. *Políticas da Natureza*. SP: Editora Unesp, 2019.

Para ele (2019, p. 36), precisamos “conceber uma democracia que não viva sob a ameaça constante de um socorro vindo da Ciência”. Com esse intuito, segundo ele, é necessário dar o passo à política da natureza, uma política que nos coloca no Antropoceno e nos permite enxergar a Terra e seus múltiplos coletivos (termo que difere de “sociedade” por agregar humanos e não-humanos, sujeitos e objetos) como agentes participativos do meio político. Assim, nos tornamos terrestres e partilhamos esse título com todos os outros atores relacionados aos processos de engendramento no mundo. Emerge, dessa forma, a presença de Gaia que pauta a dinâmica entre os terrestres, entendidos não mais restritamente como pessoas racionais, mas como todos os que constituem Gaia. O qualificativo terrestre assim adquire uma representatividade bastante ampliada, abrindo espaço para que entre nós, devido a nossa heterogeneidade enquanto terrestres, possamos, em patamar de igualdade, desembocar em controvérsias das mais distintas, oposições e até acordos e soluções.

Este retorno dos terrestres à Gaia é denominado pelo autor como o processo de “aterrar”, e orienta-se pela compreensão da indissociabilidade entre natureza, cultura e política, entre questões sociais e ambientais, e pelo entendimento das ciências como múltiplas, sem a sobreposição de nenhum tipo de verdadeira Ciência portadora da última palavra. Ao aterrarmos, a política passa a se expandir pelas diversas áreas do conhecimento e proporciona a representatividade de todos os terrestres. Desse processo, surgem grandes embates que permeiam o objetivo da busca por um mundo comum, sem, cabe-se destacar, silenciar nenhum tipo de ator, ou nenhum dos terrestres.

Dar este passo significa, para Latour, reconhecer que as questões ecológicas, ou de ecologia política, são questões referentes a uma situação de guerra. O autor nos explica que no regime atual, cremos ainda que há a Natureza e que ela possui Leis eternas, passíveis de leitura pela Ciência. A compreensão é a de que os conflitos ecológicos podem ser resolvidos de modo imparcial, pelos porta-vozes racionais da Natureza. Nestes casos, o que se necessita não é de diálogo ou de combate, mas de atuação como a da polícia, que é chamada para acabar com a balbúrdia e punir os hostis. No caso da guerra, a situação muda. As duas partes (ou três, quatro...) são percebidas como oponentes, sem a possibilidade de um árbitro soberano ou Leis que precedam e determinem previamente quem está certo no litígio. No primeiro caso, negamos a voz aos discordantes, negamos a sua existência. No segundo, “repolitizamos” a ecologia, colocamo-la no campo do embate, da disputa, da democracia. “No primeiro regime, existem apenas operações policiais; no segundo, estamos de

fato no estado de guerra. No primeiro regime, a Paz é dada de antemão; no segundo, deve ser inventada por meio da implementação de uma diplomacia específica”⁴ (LATOURE, 2020a, p.372).

Os Estados, tal como atualmente configurados, ainda trabalham ao enfrentarem as questões ecológicas na lógica das operações policiais. De acordo com Latour, eles precisam abandonar esta postura para encarar que estão em meio a várias guerras, com coletivos dos mais diversos se defendendo e atacando. As COPs também precisam ser reconfiguradas, seguindo esta compreensão, incorporando em seus debates novos atores, novos coletivos, extrapolando os Estados-nações, aceitando enfim que a situação é de guerra, e não de defesa ou de preservação da Natureza.

Compreender desta maneira põe em evidência que as questões climáticas estão no cerne da política contemporânea, não como trunfos no debate público encerrando-o. Elas não são a resposta final, o último argumento da Razão contra as loucuras da política. Diferentemente, elas aparecem como centrais no debate público, porque indicam o horizonte, o ambiente de todo e qualquer debate político. Tendo a percepção de que nossas estruturas primordiais de subsistência que nos permitem existir juntamente a outros seres estão sob ameaça, inevitavelmente precisamos ter como objetivo um panorama que nos possibilite, na condição de terrestres, “durar um pouco mais sem ameaçar a habitabilidade das formas de vida que virão depois”⁵ (LATOURE, 2021, p.41). Em outras palavras, seguindo Latour, entendemos que nosso lar é este, a Terra, que compartilhamos com os outros terrestres e que por isso precisamos junto com todos eles, guerreando contra eles e fazendo acordos de paz, encontrar caminhos comuns para continuarmos vivendo.

Segundo este autor, é possível identificar a década de 1980 como o período em que as classes dirigentes (ou as elites mundiais) abandonaram o protagonismo e a liderança do combate às mudanças climáticas e resolveram se refugiar, de preferência fora do mundo, contra estas mudanças. Elas abandonaram, portanto, qualquer visão ou caminho comum possível, compartilhado, e passaram a realizar uma “sistemática operação para a negação da existência da mutação [ou mudança] climática” (LATOURE, 2020b, p. 9). Elas iniciaram assim um movimento que, no início dos anos 1980, desencadeou um processo chamado pelo autor (2020b, p. 28) de “‘desregulação’ ou de

4 Latour, B. *Diante de Gaia*. SP: Ubu Editora, 2020.

5 Latour, B. *Onde estou?* RJ: Editora Bazar do Tempo, 2021.

‘desmantelamento do Estado-providência’⁶, ou poderíamos chamar também de neoliberalismo; continuaram este movimento reafirmando nos anos 2000 o negacionismo climático, negando que estamos aquecendo a Terra; e por fim se desresponsabilizaram completamente quanto à extensão das desigualdades que só crescem nos últimos quarenta anos. Palavras de Bruno Latour (2020b, p. 28):

as elites se convenceram tão bem de que não haveria vida futura para todos que decidiram se livrar o mais rápido possível de todos os fardos da solidariedade – isso explica a desregulação. Decidiram que seria preciso construir uma espécie de fortaleza dourada para os poucos que poderiam se safar – do que decorre a explosão das desigualdades. E resolveram que, para dissimular o egoísmo sórdido de tal fuga para fora do mundo comum, seria preciso rejeitar absolutamente a ameaça que motivou essa fuga desesperada – o que explica a negação da mutação climática⁷.

Para Latour, precisamos reverter este processo dos últimos quarenta anos. Na verdade, estamos em um momento de impasse: “ou bem negamos a existência do problema [e nos mantemos neste caminho de tentar modernizar o mundo negando a mutação climática] ou então tentamos aterrar [e buscamos estabelecer uma visão comum, compartilhada]”⁸ (LATOOUR, 2020b, p. 15). E fazer a escolha pelo segundo caminho parece nos levar à assunção de um Estado que extrapola os princípios básicos do Estado democrático de direito. É um Estado que para além de entender que precisa antes de tudo defender a liberdade e a igualdade, entende que precisa estabelecer também uma compreensão de ponto de partida de que habitamos um mesmo lar e que não há cômodo neste lar que poderá ficar a salvo em caso de sua ruína. Estimular esta visão comum nos colocaria na mesma Terra, no mesmo chão, nos aterraríamos a todos. Trata-se de um Estado que precisa se esforçar para desestimular a busca de refúgio pelos mais abastados e ao mesmo tempo oferecer as condições mínimas, básicas de vida para incluir os mais vulneráveis nesta mesma Terra na qual todos vivemos e continuaremos a viver. É um Estado liberal, democrático e também, poderíamos dizer, terrestre.

6 Latour, B. *Onde aterrar?* RJ: Editora Bazar do Tempo, 2020.

7 *Idem*.

8 *Idem*.

Entendendo, então, o processo de aterrar proposto por Latour, concluímos que o problema das mudanças climáticas é uma questão ecológica e política ou de ecologia política que configura uma ameaça aos coletivos terrestres. Portanto, os debates, as medidas e as ações estipuladas para lidar com essa realidade devem envolver a todos os componentes que atuam sobre o globo, humanos e não-humanos, sujeitos e objetos, para que, através de suas contravérsias e concordâncias, a comunidade terrestre se aproxime de um ambiente comum. É com esse processo que abandonamos as ideias de modernidade, os subterfúgios negacionistas, a separação de natureza e cultura e o domínio da Ciência proprietária das verdades e passamos a vislumbrar um mundo onde o respeito entre as formas de existir deve prevalecer.

Considerações Finais

Como consideração final, podemos encaminhar a resposta à questão que animou este texto, ou seja, para qual Estado aponta o Acordo de Paris, para o Estado democrático de direito? Acreditamos que o Estado democrático de direito oferece uma saída insuficiente para responder às demandas do Acordo de Paris. Ele dá conta apenas em parte dos desafios lá enfrentados. Podemos dizer que as exigências do Acordo de Paris extrapolam o que pode oferecer o Estado democrático de direito, e Bruno Latour deixa isso bem perceptível quando defende a resignificação de todo o arcabouço epistemológico e político da modernidade ocidental, base da democracia liberal. Tal Acordo requer uma revisitação dos princípios fundamentais deste Estado.

Podemos também entender o Acordo de Paris, entre os seus objetivos declarados, não apenas no seu intento de responder e combater as mudanças climáticas, mas também no destaque dado à relação inerente aos esforços da erradicação da pobreza. Além disso, o documento frisa que os países devem trabalhar em prol de um desenvolvimento sustentável equitativo, levando em conta questões de gênero, proteção e inclusão política de comunidades e grupos vulneráveis. Estes objetivos relativos à erradicação da pobreza e à equidade, podemos dizer, já estão consolidados no rol das premissas do Estado democrático de direito, tal como pensado por Habermas. Afinal, se os princípios fundamentais e estruturantes deste Estado são a garantia da autonomia privada e da autonomia pública, ou seja, a defesa da liberdade individual e da participação igual de todos na definição dos rumos do mesmo, é necessário que se garantam condições básicas para o usufruto de tais autonomias, dentre as quais, sem dúvida, estão a erradicação da pobreza e o tratamento

equitativo aos diversos segmentos da sociedade. O desafio ao Estado democrático de direito é sem dúvida a sua correlação, agora tornada necessária, com um desenvolvimento econômico específico, aquele entendido como sustentável. Comprometer-se com um tipo de encaminhamento da economia junto com a defesa da erradicação da pobreza e da defesa da igualdade e da liberdade não aparece tradicionalmente nas características definidoras deste Estado. Ao contrário, a sua prática é apresentar-se como neutro, independente de encaminhamentos econômicos, esquivando-se de caracterizar-se como mais austero, desenvolvimentista, com vinculação ao uso de energias limpas etc. Tais escolhas podem ser objeto de discussão política, mas não há quem argumente que a escolha por uma dessas prerrogativas fira os princípios que sustentam o Estado democrático de direito. Apesar disso, o Acordo de Paris insiste que os Estados se comprometam, para efetivamente implementá-lo, com certas intervenções na economia, ultrapassando, assim, os limites que desenham o Estado democrático de direito, cujo contorno parece insuficiente para dar conta do Acordo de Paris.

Bruno Latour percebe esta insuficiência das nossas estruturas políticas estabelecidas. Percebe que o Acordo de Paris finalmente compromete política, econômica e ecologicamente os Estados. O Protocolo de Kyoto foi a primeira tentativa neste sentido. Antes destas tentativas, os acordos climáticos não comprometiam efetivamente os Estados. Dessa forma, entende-se a proposta de Latour quando indica uma alteração conceitual e política para se entender e lidar com as mudanças climáticas, sabendo-se que o esse arcabouço existente nas nações ocidentais não são suficientes.

O pensamento de Latour sintetiza a luta contra a pobreza, a misoginia, o racismo etc, sempre tendo como horizonte a Terra que habitamos, especialmente no momento em que se faz urgente agir contra o negacionismo climático e o neoliberalismo, único caminho para a nossa sobrevivência. Entre as lutas por justiça social e econômica e as lutas contra o aquecimento global, não há só associações possíveis, há dependência necessária. Ou lidamos com as duas lutas como um só problema, ou sucumbiremos. E se não ampliar o seu escopo, o Estado democrático de direito será insuficiente para encampar essas lutas, não se permitindo aterrar, como diria Latour.

Referências Bibliográficas

- AFIONIS, S. *The European Union in International Climate Change Negotiations*. Taylor & Francis, 2017.
- BERNIER, A. As políticas ambientais presas na armadilha do livre comércio: o lado oculto das Cúpulas da Terra. *Le Monde Diplomatique Brasil*, ano 23, n.179, jun. 2022.
- BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- _____. *Decreto 9.073, de 05 de junho de 2017*. Promulga o Acordo de Paris sob a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, celebrado em Paris, em 12 de dezembro de 2015, e firmado em Nova Iorque, em 22 de abril de 2016. Brasília, 2017.
- BUENO RUBIAL, M. P. El Acuerdo de Paris: ¿una nueva idea sobre la arquitectura climática internacional?. *Relaciones Internacionales*, 33, 75-95. 2016.
- CORAZZA, R. I; SOUZA, M. C. O. Do Protocolo de Kyoto ao Acordo de Paris: uma análise das mudanças no regime climático global a partir do estudo da evolução de perfis de emissões de gases de efeito estufa. *Revista DeMA: Desenvolvimento e Meio Ambiente*. UFPR, Vol. 42, dezembro 2017. DOI: 10.5380/dma.v42i0.51298.
- IPCC AR6 WG III. *Climate Change 2022: Mitigation of climate Change*. UNEP, WMO, 2022. Disponível em: https://report.ipcc.ch/ar6wg3/pdf/IPCC_AR6_WGIII_Final-Draft_FullReport.pdf. Acesso em: 27.abril.2022.
- HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soether. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- LATOUR, B. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Traduzido por Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu Editora, 2020a.
- _____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Traduzido por Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- _____. *Onde aterrar? - Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Traduzido por Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2020b.
- _____. *Onde estou? - Lições do confinamento para uso dos terrestres*. Traduzido por Raquel de Azevedo. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.
- _____. *Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia*. Traduzido por Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- NAÇÕES UNIDAS. *Adoção do Acordo de Paris*. Conferência das Partes: vigésima primeira sessão. Paris, 30 de novembro a 11 de dezembro de 2015. FCCC/CP/2015/L.9/Rev.1. Disponível em: <https://brasil.un.org/sites/default/files/2020-08/Acordo-de-Paris.pdf>. Acesso em: 02 jun.2021
- UNITED NATIONS: CLIMATE CHANGE. *Conference of the Parties (COP)*. Disponível em: <https://unfccc.int/process/bodies/supreme-bodies/conference-of-the-parties-co>

p?page=%2C%2C%2C0%2C%2C%2C%2C%2C%2C%2C0%2C0. Acesso em: 03.jun.2021.

VIOLA, E. *Brasil na arena internacional de mitigação da mudança climática*. Rio de Janeiro: Cindes, 2009. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/bric/textos/100409_BRICViola1.pdf>. Acesso em: maio.2021.

_____. O regime internacional de mudança climática e o Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, (17)50, 25-46, 2002.

Sokal and Bricmont's critiques of Postmodernism: a systematization

As críticas de Sokal e Bricmont ao pós-modernismo: uma sistematização

Abstract

Sokal and Bricmont's criticisms of postmodernism contained in the work "Intellectual Impostures" provoked different reactions in many different countries. This article includes a review of the literature on these reactions and how they dialogue with and approach different aspects of the work. It also seeks to contribute to the existing literature with a systematisation that allows us to abstract, from Sokal and Bricmont's reflections on specific thinkers (Jacques Lacan, Julia Kristeva, Bruno Latour, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, etc.), their critical ideas on postmodernism in general. This systematisation can be useful for analysing and understanding more recent thinkers and cultural movements that manifest, in whole or in part, the postmodern characteristics which were analysed and discussed by Sokal and Bricmont. This possibility justifies revisiting "Intellectual Impostures" more than two decades after its publication. The result may also be useful as supporting material in the study of the work and thought of the authors criticised by Sokal and Bricmont. It can also be useful for those who wish to participate in the debate on postmodernism, either to criticise or to defend it. Its content may be of particular interest to scholars of philosophy and the history of ideas, of general epistemology and the epistemology of the human and social sciences, of the sociology of science, and to those interested in the intersections between science, rationality and social emancipation.

Keywords: Postmodernism; Science Wars; Social Sciences; Humanities; Epistemology.

* Facts and Norms Institute (FNI). Contato: hnalves.dir@gmail.com

Recebido em: 15/02/2023 Aceito em: 16/03/2023

Resumo

As críticas de Sokal e Bricmont ao pós-modernismo contidas na obra “Intellectual Impostures” provocaram diferentes reações em diversos países. Este artigo inclui uma revisão da literatura sobre essas reações e como elas dialogam com diferentes aspectos da obra e sob diferentes enfoques. Procura também contribuir para a literatura existente com uma sistematização que nos permita abstrair, das reflexões de Sokal e Bricmont sobre autores específicos (Jacques Lacan, Julia Kristeva, Bruno Latour, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, etc.), quais seriam suas ideias críticas gerais sobre o pós-modernismo em geral. Essa sistematização pode ser útil para analisar e compreender pensadores e movimentos culturais mais recentes que também manifestam, no todo ou em parte, as características pós-modernas analisadas e discutidas por Sokal e Bricmont. Essa possibilidade justifica revisitar a obra mais de duas décadas após sua publicação. O resultado também pode ser útil como material de apoio no estudo da obra e no estudo do pensamento dos autores criticados por Sokal e Bricmont. Também pode ser útil para quem deseja participar do debate sobre o pós-modernismo, seja para criticá-lo, seja para defendê-lo. Seu conteúdo pode ser de particular interesse para a filosofia e a história do pensamento, a epistemologia geral e a epistemologia das ciências humanas e sociais, e a sociologia da ciência, bem como para pessoas interessadas nas interseções entre ciência, racionalidade e emancipação social.

Palavras-chave: Pós-modernismo; Guerras Científicas; Ciências Sociais; Humanidades; Epistemologia.

1. Introduction

In the early 1990s a series of reflections and debates on science and rationality that became known as the “science wars” took place in academia, particularly in the United States.¹ In the context of these “science wars”, the physicist Alan Sokal published in 1996 an article entitled “Transgressing the boundaries: towards a transformative hermeneutics of quantum gravitation” in the journal *Social Text*. Here, Sokal reproduced the critical discourse on science that had become popular in the humanities and social sciences of the developed West by arguing, for instance, that quantum gravitation was only a social construct.² The text was, however, deliberately nonsensical. Sokal’s aim was to test the academic rigor of those who aligned themselves with the “postmodern” side of the “science wars”. Its content mixed nonsensical phrases with apologies for postmodernism and a postmodern science.³ After his text had been accepted and published by a then prestigious journal among the academic circles that were deemed sympathetic to postmodernism, Sokal revealed the intellectual “Trojan horse” he had sent to *Social Text* by means of the text “A Physicist Experiments with ‘Cultural Studies.’”⁴

1 The framework of these debates is usually associated with the work “Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels With Science”, by Paul R. Gross and Norman Levitt, published in 1994 (see GROSS; LEVITT, 1994). For instance, see ÁVILA, 2011, pp. 9-10. However, the debate had already been, a couple of years earlier, initiated by Michael Albert, who was responsible for organizing a special edition of *Z Papers* in 1992, a publication linked to *Z Magazine* and dedicated to the theme of science and rationality. The criticisms to rationality in general, and to scientific rationality in particular, made in this publication were refuted in that same year of 1992 by Noam Chomsky. On this theme, see: CHOMSKY, 1995, p. 1; ELLIS, 1992; LUBIANO, 1992; MARGLIN, 1992a; MARGLIN, 1992b; NANDY, 1992; RASKIN, 1992.

2 SOKAL, 1996a.

3 Postmodernism is here referred to as equivalent to a certain kind of sceptical or disbelieving intellectual positioning towards rationality and science. On this theme, see: AYLESWORTH, 2015; CHOMSKY, 2012.

4 SOKAL, 1996b. See also: SOKAL, 2008 (work published by Sokal years later in which the author revisits the “Trojan horse” he published in the journal *Social Text* and its unfolding); ALVES, 2014, p. 20, footnote 72 (summarizing the Sokal Affair as follows: “Alan Sokal, a professor of physics at New York University, wrote a deliberately nonsensical article, but stuffed with postmodern jargon, and submitted it to the journal *Social Text*, published by Duke University Press, known for addressing cultural studies, at the time, under a “postmodern” bias. The text, under the title “Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity”, was accepted and published in 1996. Around the same time, Sokal published the article “A Physicist Experiments With Cultural Studies” in another journal, *Lingua Franca*, in which he clarifies the deliberate fraud, describing the text accepted by *Social Text* as “a pastiche of leftist jargon, adulatory references, pompous quotations, and complete nonsense” structured from the “silliest” quotations on mathematics and physics he found in the works of postmodern academics.”).

In the following year, Alan Sokal published the book “Intellectual Impostures”, co-authored with Jean Bricmont. The work focuses on the critique of postmodern relativistic conceptions of science, as well as the misuse of natural science categories and concepts by different thinkers associated with postmodernism, such as Jacques Lacan, Julia Kristeva, Paul Virilio, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Luce Irigaray, Bruno Latour, and Jean Baudrillard.⁵

“Intellectual Impostures” caused a great impact in the English and French-speaking intellectual milieu, having generated both favorable and contrary reactions. These reactions included pronouncements by well-known figures in the public debate of ideas, such as Noam Chomsky, Thomas Nagel, Richard Dawkins, and Jacques Derrida himself (the latter was among those who were expressly criticized by Sokal and Bricmont in “Intellectual Impostures”, as mentioned above).⁶

In the Spanish-speaking world, Antonio Lavolpe, for instance, established a conversation with Sokal and Bricmont’s critiques of postmodernism and its reception by the Argentine intellectual milieu, with emphasis on the critique of the postmodern adoption of a truncated language and its scientific ignorance.⁷ Anna Pi I Murugó and José Luis Ángeles each wrote their introductory review of “Imposturas intelectuales”. Both agreed with Sokal and Bricmont in their denunciation of postmodern authors’ use of deliberately obscure and even meaningless language, as well as their misuse of concepts from the exact and natural sciences.⁸ Murugó also referred to the political context of the work and considers that postmodern ideas would be detrimental to the political left⁹, something that was also pointed out by Andrés Huergo.¹⁰ Quintín Racionero tried to defend the thinkers considered by Sokal and Bricmont as postmodernists parting from the criticisms directed at them. In this sense,

5 The work was originally published in French in 1997 under the title “Impostures intellectuelles”; and subsequently in English in 1998 under the title “Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals’ Abuse of Science”. For the present article, the following edition in English was consulted, under the title “Intellectual Impostures”: SOKAL; BRICMONT, 2003.

6 CHOMSKY, 2011; NAGEL, 2002, p. 164-165; DAWKINS, 1998, p. 141-143; DERRIDA, 1997.

7 LAVOLPE, 1999, p. 8-12.

8 MURUGÓ, 1999; ÁNGELES, 2002, p. 365-369.

9 MURUGÓ, 1999.

10 HUERGO, 2013.

Racionero argues that “Imposturas Intelectuales” would have treated different theories and currents of thought as if they were equivalent by grouping them under the same “postmodernist” label.¹¹ Patricia Malone gave a brief analysis of “Intellectual Impostures”, referring to how the work questions the competence of “postmodern” authors in handling concepts from other fields of knowledge, the problem of transferring concepts from their original knowledge to other areas, and epistemological relativism. The author seems to agree with Sokal and Bricmont’s criticisms, but tries to point out that these criticisms say nothing about the processes of the origin of science, its insertion into state policies and the impact of its results on everyday life.¹² Rubén Blanco dealt with the “Sokal Affair” and the work “Intellectual Impostures” in the context of the so-called “science wars”, but focused on the “Sokal Affair”, seeking to defend the legitimacy of social studies that question the demarcation between scientific and non-scientific knowledge.¹³ Raymundo Casas Navarro defended rational and objective criticism as the engine of scientific progress and distinguished it from the hypercriticism associated with “intellectual impostures” such as postmodernism.¹⁴ Sonia Madrid Cánovas approached the work of Sokal and Bricmont with a specific focus on language. She refers to justified scientific language and the abuses of such language by “postmodernists” (such as the misuse of concepts from the exact and natural sciences, truncated language, superficial erudition to intimidate readers, etc.).¹⁵

In the Portuguese-speaking world, “Intellectual impostures” also generated reactions that, like the cited reaction of Jacques Derrida published in the newspaper *Le Monde*¹⁶, were also present in the press, as documented

11 RACIONERO, 2000, p. 423-483 (in particular, p. 433 *et seq.*).

12 MALONE, 2000, p. 321-328.

13 BLANCO, 2001, p. 130-144.

14 CASAS NAVARRO, 2002, p. 91-100.

15 MADRID CÁNOVAS, 2008, p. 529-536.

16 DERRIDA, 1997.

by Jairo José da Silva¹⁷ and by Gabriel da Costa Ávila¹⁸. Brazilian academic publications also refer to the critiques of postmodernism made by Sokal and Bricmont. In this context, Valdemarin Coelho Gomes and Susana Jimenez examined the thought of Edgar Morin and confronted it with Sokal and Bricmont's criticisms¹⁹; Paulo Marcos Rona sought to defend Jacques Lacan from the criticisms of Sokal and Bricmont, in particular the one of the misuse

17 Silva deals, in a panoramic way, with the reception of Sokal and Bricmont's ideas among Brazilian journalists. In this context, he refers to the first reactions to Sokal's Trojan Horse with the magazine *Social Text*, still in 1996, to thereafter mention a favorable review of the work "Intellectual Impostures", published in *Folha de São Paulo* in 1998. See: SILVA, 2004, p. 96-97 ("On September 15, 1996, Cláudio Weber Abramo published an article in *Folha de S. Paulo* ('The glass roof of relativism') in which he confessed that Sokal's farce fulfilled an old fantasy of his. Overall, Cláudio Abramo's article is a song of praise for Sokal's intentions and the way in which he carried them out. In Roberto Campos' article ('Sokal's prank...'), published in the same newspaper, things change. A leading figure of the Dictatorship of 1964, Roberto Campos did not miss the chance to try to make Sokal's critique spill over into philosophy as a whole, especially as that which he identifies as 'left-wing'. [...] Sokal responds to Roberto Campos' article in the *Folha de S. Paulo* of October 6, 1996 ('Reason is not private property'). Obviously, Sokal criticizes Roberto Campos for recruiting him 'for his rightist ideological crusade', because, as Sokal reaffirms, he is a man of the left and his farce had the political objective of strengthening it by criticizing its excesses." SILVA, 2004, p. 93-95. The description eventually reaches the book written together with Bricmont: "Skipping a couple of years, the *Folha de S. Paulo* published, on April 11, 1998, a review of the book by Sokal and Bricmont signed by the mathematician Roberto Fernández ('The King is Naked'). Although he summarizes the central points of *Intellectual Impostures*, Roberto Fernández makes some mistakes. According to him, Sokal and Bricmont's book has a philosophical position that goes against cognitive relativism and questions the theses of Popper, Quine, Kuhn and Feysabend (all of whom nurture epistemological scepticism). [...] The last article I want to comment on is perhaps the most interesting. Written by Bento Prado Jr. it was published in *Folha de S. Paulo*, *Jornal de Resenhas*, May 9, 1998 ('Fifteen minutes of notoriety'). [...] Bento Prado does not like Sokal and Bricmont's book. Apparently, what he dislikes most are the imprecise delimitations - he believes - of the book's object of attack and the epistemology of its authors").

18 ÁVILA, 2011, p. 12 (referring to the repercussion of Sokal's Trojan Horse in different texts and opinion articles published by *Folha de São Paulo*: "the economist Roberto Campos, Planning Minister in the Castelo Branco Government, makes an intellectual juggling effort to link the Sokal case to the ideologization of scientific activity in the Soviet Union under the aegis of Stalinism and to an alleged -vice of patrolling imputed to the left-wingers, the author also criticizes the intellectual misinterpretations of this engaged class. It is interesting to note that Alan Sokal wrote a vehement rejoinder to Roberto Campos' article (in fact, Sokal regularly wrote rejoinders to the criticism that the *Folha de São Paulo*'s editorial staff directed to the case). In it, Sokal reaffirms his attachment to the left and accuses Roberto Campos of being "blinded by his prejudices". Responding to the position defended by Sokal, Olavo de Carvalho insists on using the case to launch a political attack. According to the author, the procedure served to show the intellectual ineptitude of the academic left and he further expands his argument in a somewhat pamphletary way. He describes Alan Sokal as parodying himself and sees in the parody a repetition of an old cyclical ritual of the left, namely, that each new generation of leftism is born out of the proud proclamation of the discredit of the previous one.").

19 GOMES; JIMENEZ, 2009, p. 59-76.

of mathematical categories²⁰; Gabriel da Costa Ávila dealt with “Intellectual Impostures” as part of the already mentioned “science wars” as a whole, especially the scientists’ reactions to post-modern thought²¹; André Assi Barreto established a dialogue with the main theses of “Intellectual Impostures” (i.e., the critique of relativism and the misuse of categories and concepts of natural sciences) based on aspects of Sokal and Bricmont’s criticism of the thought of Lacan, Irigaray, Deleuze and Guatarri²²; André Moreira Fernandes Ferreira sought to provide an introduction to Sokal and Bricmont’s philosophical critique of postmodernism from an approach focusing, in particular, on the concepts of “abuse”, “imposture”, “postmodernism” and “academic contexts”²³; and Georgia Araújo and Luana Araújo sought to defend Sandra Harding’s feminist epistemology from Sokal and Bricmont’s critiques of postmodernism.²⁴

The aforementioned reactions and various works had their particular approaches to the work of Sokal and Bricmont, as well as points of connection and divergence. The purpose of the literature review in the preceding paragraphs is not to speak of possible errors or successes of the cited texts, but to situate the present article among different approaches that have been taken and to clarify its contribution. This article thus attempts to contribute to the existing literature with a systematization of Sokal and Bricmont’s work that allows us to abstract, from Sokal and Bricmont’s reflections on specific thinkers (Jacques Lacan, Julia Kristeva, Bruno Latour, Jean Baudrillard, Gilles Deleuze, Félix Guattari, etc.), their overall critical ideas on postmodernism in general.

The return to “Intellectual Impostures” and this exercise in abstraction are justified, some decades after its publication, by its usefulness in analyzing and understanding more recent thinkers and cultural movements - thinkers and movements that manifest, in whole or in part, the postmodern characteristics examined and discussed by Sokal and Bricmont. This is suggested, for instance, in the 2022 text by Alicia Delibes²⁵ and the so-called “grievance stu-

20 RONA, 2010, *passim* and p. 1-13.

21 ÁVILA, 2011, p. 14-15, 20-22, 62-82.

22 BARRETO, 2012, p. 155-165.

23 FERREIRA, 2012, p. 49-68.

24 ARAÚJO; ARAÚJO, 2020, p. 75-93.

25 DELIBES, 2022, p. 9-11.

dies affair” (a 2017-2018 project by authors James A. Lindsay, Peter Boghossian, and Helen Pluckrose, aimed at creating spurious academic articles and submitting them to postmodern journals²⁶).

This article may also be useful as supporting material in the study of the work “Intellectual Impostures” and in the study of the thought of the postmodern authors criticized by Sokal and Bricmont, as well as for all those who intend to participate in the debate on postmodernism, either to criticize or to defend it. Because of its content, it may be of particular interest to scholars of philosophy and the history of ideas, of general epistemology and the epistemology of the human and social sciences, of the sociology of science, and to all those interested in the possible intersections between science, rationality, and social emancipation.

The final text is the result of a philosophical investigation of the work which, in order to fulfil the general objective of understanding, systematizing and describing its authors’ ideas on postmodernism, followed a path that achieved the specific objectives of understanding and describing i) the general characteristics as well as the intellectual and social roots of postmodernism; ii) the philosophical and socio-political critiques of postmodernism made by Sokal and Bricmont; iii) the antidotes or alternatives to postmodernism made by Sokal and Bricmont; iv) the philosophical and socio-political critiques of postmodernism made by Sokal and Bricmont; iii) the antidotes or alternatives to postmodernism presented by the authors - in particular, a realist ontology, a conception of science composed of minimal concerns with reasoning and experience, the defense of a proper, but rational and scientific, status for the humanities and social sciences, and finally, general recommendations, of a normative nature, to mitigate postmodern irrationalism.

2. “Intellectual Impostures”: a systematization

In what follows, a *descriptive* systematization of “Intellectual Impostures” is made with the already mentioned aim to abstract what the authors think of postmodernism *as a whole* from specific, concrete, applied criticism of certain authors (a strong feature of the book). The systematization covers the general characteristics of postmodernism, the intellectual and social roots of postmodernism, how postmodernism is a disservice to progressive social

26 ASUNTO DE LOS ESTUDIOS DEL AGRAVIO, 2022.

struggles, and alternatives or antidotes to postmodernism. The *descriptive* nature of the systematization is evidenced by how the themes are faithful to Sokal and Bricmont's words and ideas. Most of the time, these ideas are summarized and rearranged, as it would be expected from a systematization. Sometimes, the summaries and rearrangements also include direct quotes from the authors when they were thought to be particularly condensed and meaningful. These also attest to the attempted faithfulness to the original text. In conclusion, a few comments have been added to the descriptions, including references to other authors, when these were considered to be helpful. All of them are easily identifiable.

2.1. The characteristics of postmodernism

If all discourses are merely 'stories' or 'narrations', and none is more objective or truthful than another, then one must concede that the worst sexist or racist prejudices and the most reactionary socioeconomic theories are 'equally valid', at least as descriptions or analyses of the real world (assuming that one admits the existence of a real world). Clearly, relativism is an extremely weak foundation on which to build a criticism of the existing social order. (SOKAL; BRICMONT, 2003, p. 196)

To understand Sokal and Bricmont's criticism of postmodernism, one must first consider in minute detail one of its most associated bases: relativism, and more specifically, cognitive relativism. Relativism is defined by the authors as "any philosophy that claims that the truth or falsity of a statement is relative to an individual or to a social group"²⁷. On this basis, three types of relativism can be distinguished according to the nature of the statement in question: *cognitive* or *epistemic relativism*, when it is a statement of fact (i.e., of what exists or is deemed to exist), *ethical* or *moral relativism*, when it is a value judgment (of the good and the bad, the desirable and the objectionable), and *aesthetic relativism*, when it is an artistic judgment (of what is beautiful or ugly, pleasant or unpleasant).²⁸

27 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.50.

28 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.50-51. Extreme relativism is understood, in short, as the position that holds that there are standards (characterizations of progress, criteria for judging the merits of theories...) that vary from individual to individual and from community to community, such that decisions and choices made by scientists are governed exactly by what individuals or

For Bricmont and Sokal, relativism has a double origin that lies in the attempts of 20th century epistemology to codify the scientific method, as well as in its partial failure, leading, in some circles, to irrational skepticism, i.e. basically to some version of the belief that either the external world does not actually exist, or that it exists but does not allow one to reach reliable knowledge about it.²⁹ While scientists try to achieve objective knowledge about aspects of the world, relativist thinkers dismiss the endeavor as an illusion and a waste of time.³⁰

Postmodernism is a term that designates a “complicated network of ideas”³¹ or an “ill-defined galaxy of ideas”³² whose difficulty of precise characterization makes Bricmont and Sokal prefer to take it as they take relativism³³, i.e., as a “nebulous *Zeitgeist*”.³⁴ The relationship between relativism and postmodernism goes beyond both being diluted in the culture as spirits of the age. Many postmodern authors flirt with some form of cognitive relativism or invoke arguments that may foster relativism.³⁵ Moreover, the certain lack of intellectual rigor that usually marks the postmodern vein and relativism, although conceptually distinct, feed off each other; after all, as Sokal and Bricmont argue³⁶:

groups attribute value to them. As for science, the extreme relativist holds that there is no single category of science that is intrinsically superior to other forms of knowledge, and that understanding the superiority of science in a given society should be through an analysis of society rather than the nature of science. See CHALMERS, 1993, p. 138-139; CHALMERS, p. 1999, 122-130. For a critique of aesthetic relativism, it is worth checking out what Harold Bloom says about what he calls the “school of resentment”: BLOOM, 1994, p. 4-41, 53-61, 99, 314.

29 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.58, 52 ss. According to the authors, the relativist *Zeitgeist* has several sources, from Romanticism to Heideggerian philosophy, but it seems to result especially from reading certain works in the philosophy of science, such as Kuhn’s *Structure of Scientific Revolutions*, Feyerabend’s *Against Method*, and from abusive extrapolations from both. See: SOKAL; BRICMONT, 1999, p.51.

30 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.51.

31 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.197.

32 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.173.

33 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.50-52.

34 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.3-4, 196-197.

35 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.49-50.

36 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.6-7.

- » “[I]f anything, or almost anything, can be read into the content of scientific discourse, then why should anyone take science seriously as an objective account of the world?”
- » “Conversely, if one adopts a relativist philosophy, then arbitrary comments on scientific theories become legitimate.”

In addition to treating postmodernism as a diffuse spirit of the age, Sokal and Bricmont also define it. A more analytical and complete definition, however, interestingly also comes with an analysis of the book “Intellectual Impostures” as a whole in search of the scattered items that best make up the mosaic. This is what I have attempted to do. The result, of what I could gather from the text, is as follows. Post-modernism can be understood as a philosophy or intellectual current adopted in the last decades, mainly by sectors belonging to the humanities and social sciences, whose adepts usually engage in the following practices³⁷:

- » Adoption of an epistemic relativism coupled with a widespread skepticism about modern science that often culminates in anti-scientific attitudes.
- » Affirmation of a cognitive and cultural relativism that regards science as a narrative, a myth, or a social construct.
- » More or less explicit rejection of the rationalist tradition of the Enlightenment, including one of its most important features: distrust of arguments from authority. Intellectual value measured constantly according to the author’s titles and status, and not according to the content of the speech or text. Almost religious veneration of the “great intellectuals”, who become international figures for sociological, and not intellectual, reasons, particularly for the impact of their ability to manipulate far-fetched terms. Deep indifference or even contempt for facts, logic, and the canons of rationality and intellectual honesty.
- » Theoretical elaborations disconnected from any empirical evidence. Emphasis on discourse and language as opposed to the facts to which

37 Systematization based on SOKAL; BRICMONT, 2003, *passim* and p.1, 3-10, 11-12, 174-175, 178-179, 190-195. Similarly: CHOMSKY, 1995; CHOMSKY, 2012.

they refer. Omission of the empirical aspect of science and an almost exclusive focus on theoretical formalism and language. Eventual rejection of the distinction between fact and fiction and even of the very existence of facts to which it is possible to refer. Understanding of physical reality and social reality as linguistic and social constructs, and of the idea that there is an external world with properties independent of any individual human being and of humanity as a whole as a burlesque dogma (radical skepticism).

- » Excessive interest in subjective beliefs regardless of their truth or falsity.
- » Abandonment of clear thinking and rigorous, critical analysis of social realities in favor of nonsense and word games. Unnecessarily and *deliberately* obscure or difficult to access speeches, with truncated jargon, a style that is almost always heavy and pompous. Grandiloquent statements or catchphrases, ambiguous statements that are either truisms or radical (patently false) assertions. Repeated abuse of concepts and terms coming from the exact and natural sciences, which includes prolix talk about scientific theories of which the authors have, at best, a vague idea. Arbitrary (and often metaphorical) use of scientific or pseudoscientific terminology with no major concern for meaning. Incorporation, into the human or social sciences, of notions proper to the natural sciences without any kind of empirical or conceptual justification and in disregard of the autonomy of the human and social sciences themselves. Analogies between well-established theories of the natural sciences and theories too vague to be empirically verified. Use of avalanches of technical terms in a context in which they are absolutely incongruous, with the aim of displaying superficial erudition and of impressing and intimidating the reader. Manipulation of meaningless phrases combined with a profound indifference to the meaning of words.
- » Jumping from more or less reasonable and acceptable premises to illegitimate conclusions. This is what happens when criticism of actually criticizable social aspects concerning the way science is used (sexism, militarism, etc.) turns into a criticism of the intellectual endeavor that aspires to a rational understanding of the world as a whole, and its foundations.

Among the intellectual sources of relativism and postmodernism, Sokal and Bricmont include the neglect of the empirical. In short, according to them there is a legitimate criticism of empiricism when it is taken as an “allegedly fixed method for extracting theories from facts”. Such a conception is no more than a caricature, since science has always behaved as a *complex interaction between observation and theory*.³⁸ Some postmodern texts, however, omit the empirical aspect of science altogether, as if for a discourse to be considered scientific it would be enough that it exhibits, on the surface, an apparent coherence, as if discourses could do without empirical concerns and tests, as if it would be enough to, for example, insert mathematical formulas to advance research.³⁹

Another feature that is found among the intellectual sources of postmodernism is the confusion between science and scientism and the demoralization of science associated with it. Scientism is “the illusion that simplistic but supposedly ‘objective’ or ‘scientific’ methods will allow us to solve very complex problems.” When scientism is simultaneously confused with science and does not work, it opens the door to the demoralization of science, summarized in the following erroneous reasoning: “since the (simplistic, dogmatically adopted) method does not work, then nothing works, all knowledge is impossible or subjective, etc.”⁴⁰

Finally, the prestige of the natural sciences, stemming from their theoretical and practical successes, is often abused by scientists, and as a result science ends up having a distorted image - which contributes to the flourishing of an anti-scientific culture.⁴¹

38 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.180.

39 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.180.

40 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.181-182.

41 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.182-183. Something similar to the relativism and post-modernism described by Sokal and Bricmont is satirized by historian José Murilo de Carvalho in the text “How to write the right thesis and win”. With a good dose of humor and irony, Carvalho gives, throughout the text, “tips” for the humanities and social sciences researcher to be successful, such as citing fashionable authors (many of them post-modernists) always and abundantly to show erudition and avoiding authors who smell of mothballs (many of them objectivist), making use of the terms of the day (many of them relativistic terms) and avoiding at all costs the *démodé* terms (many of them related to science and rationalism). One should also follow the three basic rules of intellectual writing: to never use a short word if you can replace it with a longer one, to never use only one word if you can use two or more, and to never say simply what can be said in a complex way. Underlying the hints are preferences for relativism and obscurantism as keys to academic success in the humanities. See: CARVALHO, 1999.

2.2. The social roots of postmodernism and its disservice to social struggles

In addition to intellectual roots, Sokal and Bricmont consider the political origin of postmodernism. According to them, this origin is marked by the rise of new social movements, political discouragement with the left and the selection of science as an easy target. From the 1960s and 1970s on, new social movements that denounced various forms of oppression, such as racism, sexism, prejudice against gay people, among others, gained more and more strength. These forms had been lamentably neglected or underestimated by the traditional left, which gave primacy or even exclusivity to economic and class struggles. The fact that this same traditional left usually identified itself as the heir of the Enlightenment and the embodiment of science and rationality caused some currents of the new social movements to understandably refuse or at least distrust science and rationality, and even to conclude that post-modernism is the philosophy that best responds to their aspirations. This explains why the left, characteristically identified with science and as that which stands against obscurantism for the last two centuries⁴², was partly seduced by post-modern discourse.⁴³

The conjuncture of despair and general disorientation of the left which resulted, for example, from the fall of the communist regimes, the application of neoliberal policies by the social democratic parties in power, the abdication, by third-world movements, of any attempt at autonomous development, and the hegemonization of the crudest form of free-market capitalism, converted into the implacable reality of the foreseeable future, also contributed to the flourishing of postmodern ideas.⁴⁴

Finally, there is also the issue of science being an easy target. In an atmosphere of general despondency, the chances are greater that people will be tempted to give up tackling the concentration of power and income because they think it is out of reach, and instead attack anything closer that is sufficiently linked to the establishment. As Noam Chomsky put it, there are many ways to run away from the real problems when they seem too difficult, and

42 "For most of the past two centuries, the left has been identified with science and against obscurantism, believing that rational thought and the fearless analysis of objective reality (both natural and social) are incisive tools for combating the mystifications promoted by the powerful – not to mention being desirable human ends in their own right." SOKAL; BRICMONT, 2003, p.187.

43 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.187.

44 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.189.

among them is the pursuit of meaningless chimeras and the adherence to academic cults that are divorced from any reality and that allow the adherent not to face the world as it is.⁴⁵ Science is basically a tool that can be used either for emancipatory purposes or to promote and perpetuate injustices. And so, it has been. Postmodernism focuses on uses of the second kind, and allows the disillusioned an illusion of criticality, daring, rebellion against power, which in reality consists only in attacking one of the tools that, yes, has been used by it, but that can and should also very well be used against it.

While it is associated with the political left, postmodernism seems to have the following negative effects on the left⁴⁶:

I. Isolation of intellectuals. The persistence of confusing ideas and obscure discourses, the extreme focus on language, and the elitism linked to the use of truncated and pretentious jargon, characteristic of postmodernism, isolate intellectuals from social movements and lock them into sterile debates.

II. Ridicule of the left as a whole. Since the right does not pass up the chance to demagogically connect the left - in general - to postmodernism, postmodernist stances end up contributing to the discrediting of the left as a whole.

III. Student demobilization and waste of time and energy. Another negative effect concerns progressive university students. When they arrive at a university that to a large extent follows the post-modernist tone, they end up learning that the most radical thing, even from a political point of view, is to embrace integral skepticism and immerse themselves in textual analysis. With this, they end up wasting precious energy that in another context could very well be spent on research, organization, and mobilization activities.

IV. Harm to social critique and its propagation. No social critique can be established and disseminated based on a relativism that understands that every discourse is just another account or narrative. To consider all discourses as equally valid implies admitting the validity

45 CHOMSKY, 1994, p.163; SOKAL; BRICMONT, 2003, p.189-190.

46 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.196.

of reactionary socioeconomic theories and racist and sexist prejudices, to name a few examples. In similar terms, it is logically impossible that social criticism can be made and reach those who are not convinced beforehand, even more so when intellectuals, instead of demystifying the dominant discourses, are simply adding to the latter their own mystifications.

The negative effects of postmodernism are not limited to politics in general terms. They also reach the sciences, and among them, most dramatically, the social sciences. Here, too, the effects are serious and worrisome⁴⁷:

I. Damage to the critical analysis of society. Once the post-modern assumptions are adopted to the detriment of rational canons and the concern with empirical data, the critical and rigorous analysis of social realities ends up giving way to nonsense and word games that have nothing progressive about them.

II. Damage to education and intellectual culture. The abandonment of clear thinking, deliberately obscure discourses, and lack of intellectual honesty poison part of intellectual life: students learn to repeat and embellish speeches they hardly understand. With luck, some become professors, and experts in the art of manipulating falsely erudite jargon. Moreover, they strengthen the facile anti-intellectualism already present among the public.

III. Irresponsibility in the face of obscurantism. Postmodernism gives up a rational world view, and thereby gives up the canons that have historically been the main bastion against superstition, obscurantism, and nationalistic and religious fanaticism. Postmodern authors may not even intend to favor obscurantism, but this ends up being one of the consequences of their approach.

47 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.193-196.

2.3. Antidotes or alternatives to postmodernism (1): realist ontology, conception of science, and the status of the humanities and social sciences

Besides characterizing and criticizing postmodernism, Sokal and Bricmont's text also proposes antidotes or alternatives to it. For starters, they propose a realist ontology as a point of departure for a serious quest for knowledge of reality.

How is it possible to achieve objective knowledge about the world, even if it is only approximate and partial knowledge? How can we know that there is something outside our sensations, if what we have are sensations, and not direct access to the world? With these questions, Sokal and Bricmont begin their reflection on the theme of epistemic relativism.⁴⁸ It's a good starting point. These are basic questions that are part of the absurdity and wonder that is existence. In a reflection around the same theme, René Descartes famously formulated the concept of the evil genie or demon, an extremely intelligent, treacherous and powerful personification that would have directed all its efforts to deceive you through the illusion of an external world and a body that supposedly perceives or feels this phantasmal world.⁴⁹ And more recently, celebrated entrepreneur Elon Musk caused a stir when he said that, given the exponential growth of technology, the chance of us being in the real universe, rather than a simulation, was one in a billion.⁵⁰

The answer given by Sokal and Bricmont is simple: we have no proof of the existence of the world, which is, however, a perfectly reasonable and intuitive hypothesis, since the most natural way to explain the permanence of our sensations consists in supposing that they come from something outside our consciousness. Our consciousness, our thought, can modify the sensations that are the product of our imagination, but it is not capable of stopping wars or setting an automobile in motion. Nevertheless, there is nothing to really guarantee that the solipsist is wrong. Solipsism is an irrefutable opinion, but this does not imply that there is the slightest reason to believe that it is a true opinion.⁵¹

48 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.52.

49 DESCARTES, 2008 [1641], p. 16-17. Sobre o tema, ver, também: BRANDHORST, 2010, p.44-47; MUSGRAVE, 1993, p.202.

50 CAMPBELL, 2016.

51 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.52-53.

Next to it lies radical skepticism, formulated in the following terms: “Since I have access only to my sensations, the external world may exist, but I can never come to have reliable knowledge about it.” Radical skepticism applies to all knowledge, even the most trivial knowledge of reality, such as knowing that there is a cat on the table. The weakness lies in its universality. The answer given to radical skepticism is also similar to that given to the solipsist: either our sensations systematically deceive us, or they are really produced by things outside ourselves. The best way to explain the coherence of our experience consists in supposing that the external world can be, at least in an approximate way, known to us from the outside.⁵²

Having put aside solipsism and radical skepticism, and having admitted the possibility of obtaining some more or less reliable knowledge about the world, what is left to ask is: how does or can this happen? Sokal and Bricmont’s answer is that it is possible to compare sensory impressions with each other and vary the parameters of our experience every day, thus gradually building up a practical, habitual rationality, which, strengthened by systematicity and sufficient precision, gives rise to science. The same basic methods of induction, deduction, and evaluation of data that make up the rational attitude are present in everyday life knowledge and scientific knowledge, which differs fundamentally only in that it pursues the same intent in a more careful and systematic manner, with more precise measurements than those of everyday observations. Science occasionally contradicts common knowledge such as when it explains water in terms of its atoms and not as the continuous fluid it appears to the ordinary senses. This lies, however, more properly in the results or conclusions than in the means or basic approach. There is a continuity between science and common knowledge, which, on the other hand, does not imply denying that science introduces concepts that are difficult to grasp intuitively or connected with common sense notions.⁵³

Sokal and Bricmont argue that although it is not possible to achieve a complete codification of scientific rationality, it is correct to say that science is characterized by *general epistemological principles* (such as distrust of aprioristic arguments, revelation, and authority arguments) and by *more or less general methodological principles* (such as the repetition of experiments, the use of control mechanisms, the application of double-blind procedures, etc.) that can be justified by means of rational arguments. Well-developed

52 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.52-54.

53 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.54-55.

scientific theories are based on good arguments.⁵⁴ There are no absolute or circumstance-independent criteria of rationality, nor a general justification for the principle of induction, but it is still clearly possible to distinguish justified and unjustified inductions in each case. No statement about the real world can be *demonstrated* literally, but it can be demonstrated beyond a reasonable doubt.⁵⁵ To illustrate what they argue, Sokal and Bricmont use an example intermediate to scientific knowledge and common knowledge: police investigations. The investigation almost always infers the unobserved (who committed the crime) from the observed (the evidence and evidence collected, etc.) and, as in the case of science, there are more and less rational inferences. Although there is no way of deciding what distinguishes a priori a good investigation from a bad one, that is, regardless of the circumstances, there is no doubt about the relevance of some rational, non-arbitrary rules and procedures, based on a detailed analysis of previous experience including, for instance, distrust of confessions obtained by violence or torture, comparison of testimonies, confrontations, search for tangible evidence, etc.⁵⁶

How do the humanities and social sciences fit into this context? And how should they relate to the natural sciences? The answer that can be derived from Sokal and Bricmont's reflections is that the sciences are autonomous from each other while they can benefit from the same general principles. It is important that autonomy is recognized, just as it is important to recognize what different sciences have in common or can have in common. Science has always behaved as a *complex interaction between observation and theory*. With the discarding of aprioristic arguments, authority arguments, and reference to sacred texts, what remains is the systematic confrontation of theories with observations and experiments. Every theory needs the support, at least indirectly, of empirical arguments. The scientific attitude, understood in a broader sense as respect for the clarity and logical coherence of theories and their confrontation with empirical data, is pertinent to both the natural sciences and the social sciences.⁵⁷

54 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.56.

55 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.57-58.

56 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.56-58.

57 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.179-181. An interesting practical example can be deduced from the following passage from Sokal and Bricmont: "The sociological link between postmodernism and the new social movements is an exceedingly complicated one. A satisfactory analysis would require, at the very least, disentangling the various strands that compose 'postmodernism' (as the logical relations between them are quite weak), treating each of the new social movements

This should not be confused with disrespecting the autonomy of the sciences. Social and human sciences and natural sciences each have their own methods and problems, so there is no need for one to try to copy the other.⁵⁸ One has to be careful with the social sciences' claims to scientificity because the problems they deal with are extremely complex and the empirical data supporting their theories are often much weaker.⁵⁹

But one may go further. It is natural to introduce a hierarchy in the degree of credence accorded to different theories, depending on the quantity and quality of the evidence supporting them. Every scientist – indeed, every human being – proceeds in this way and grants a higher subjective probability to the best-established theories (for instance, the evolution of species or the existence of atoms) and a lower subjective probability to more speculative theories (such as detailed theories of quantum gravity). The same reasoning applies when comparing theories in natural science with those in history or sociology. For example, the evidence of the Earth's rotation is vastly stronger than anything Kuhn could put forward in support of his historical theories. This does not mean, of course, that physicists are more clever than historians or that they use better methods, but simply that they deal with less complex problems, involving a smaller number of variables which, moreover, are easier to measure and to control. It is impossible to avoid introducing such a hierarchy in our beliefs, and this hierarchy implies that there is no conceivable argument based on the Kuhnian view of history that could give succor to those sociologists or philosophers who wish to challenge, in a blanket way, the reliability of scientific results. (SOKAL; BRICMONT, 2003, p.72-73)

A certain relativistic attitude may even be methodologically natural in some social science disciplines. For example, a researcher who seeks to understand certain tastes and customs will gain nothing by inserting his own aesthetic preferences into the research. Or research that seeks to understand the way in

individually (as their histories are quite different), sorting out the distinct currents within these movements, and distinguishing the roles played by activists and theorists. This is a problem requiring (dare we say it?) careful empirical investigation, and we leave it to sociologists and intellectual historians. Let us nevertheless state our *conjecture* that the new social movements' penchant for postmodernism exists mostly within academia and is much weaker than both the postmodernist left and the traditionalist right generally portray it to be." SOKAL; BRICMONT, 2003, p.188-189.

58 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.177-178.

59 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.181-182.

which cosmological beliefs operate in a given culture dispenses with judging the veracity or falsity of the beliefs involved. What is not correct is that this reasonable methodological attitude should, because of linguistic and thought confusions, turn into a radical cognitive relativism, defined by Sokal and Bricmont as the thesis that *statements of fact can be considered true or false only in relation to a particular culture*.⁶⁰

An example of this concerns two accounts of the origin of Native American peoples. On the one hand, we have the scientific one, based on numerous archaeological data, which claims that the ancestors of Native Americans came from Asia, crossed the Bering Strait, and reached the continent some twenty thousand years ago. On the other, we find a shared myth according to which these ancestors came from an underground world inhabited by spirits. A radical cognitive relativist would argue that both accounts are equally valid as ways of knowing the world. However, philosophy and everyday language distinguish knowledge (roughly understood as true, justified belief) from pure and simple belief. Relativist anthropologists claim to deny the distinction between knowledge and mere belief. They also claim to deny the possibility that cognitive beliefs about the external world are objectively (or cross-culturally) true or false. But the assertion that millions of Amerindians were killed during the European invasion, for example, is not, or should not, be merely a belief fit to be true only among some individuals of some cultures.⁶¹

As stated earlier, postmodernism often starts from legitimate points to reach illegitimate conclusions, especially in the field of science criticism. For Sokal and Bricmont, it is essential to distinguish at least four different senses for "science". First, an intellectual endeavor which aspires to a rational understanding of the world. Second, a set of accepted theoretical and experimental ideas. Third, a social community with its own traditions, institutions, and social bonds. Fourth, applied science and technology.⁶² The confusion between the meanings may cause a justified criticism to become an unfounded criticism of science. In this sense, it is undeniable that, as a social institution, science is linked to political, economic, and military power and that the social function performed by scientists is often pernicious. It is also true that technology has contradictory effects, ranging from disaster to miracle, and

60 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.183.

61 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.184-185.

62 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.190.

that science, as a body of knowledge, is not only fallible but that sometimes scientists' errors stem from all kinds of social, political, philosophical or religious prejudices. All these can be valid and welcome criticisms, if there is no confusion between the different senses of science. However, as Bricmont and Sokal point out, unfortunately some criticisms go beyond attacking the worst aspects of science (militarism, sexism, etc.) to attack its most positive aspects: the attempt to achieve a rational understanding of the world and the scientific method, seen in a broader sense as respect for empirical data and logic.⁶³

The idea that truth, including scientific truth, always derives from “regimes of truth” inextricably linked to power basically reflects a huge exaggeration from something real. There is a certain truism that systems of power do cause some effect on how science proceeds. An extreme example of this is Stalinist biology.⁶⁴ There are others, including, the influence of companies in drug testing, the professional limits imposed on academics themselves etc. All this is true. Noam Chomsky himself, for example, suffered this in the flesh, when he could not publish, in the 1950s, his first book because its content conflicted with ideas accepted at the time. In short, all this is real, but it does not reflect the whole practice of science. These are marginal events, and there are self-corrective procedures that are not perfect, but work reasonably well.⁶⁵

The naive modernism that believes in an indefinite and continued progress, scientism, cultural eurocentrism is open for criticism. However, to denounce it does not and should not necessarily lead to a rejection of rationality. In fact, such a rejection would be a contradiction, because the criticism of prejudices in science presupposes rational canons:

63 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.190-191.

64 Nikolai Ivanovich Vavilov (1887-1943), was a Russian botanist and geneticist persecuted by the state: “The pseudo-scientist Trofim Denisovich Lysenko (1898-1976) argued that the study of genetics was a bourgeois pseudo-science which sought to give biological justification to class differences, and that by applying dialectical materialism, it was possible to achieve the triumph of proletarian science over bourgeois science. Lysenko’s influence on Soviet agrarian policy extended from 1929 to 1948. Whereas Vavilov came from a wealthy family, Lysenko was the son of a Ukrainian peasant, which, for the Bolshevik leadership, put him in a privileged position. The year 1936 marked the beginning of an official propaganda campaign in favor of ‘Lysenkoism’. Bujarin ceased to be director of the Institute of Science and Technology, and was expelled from the Russian Academy of Sciences, condemned and executed. Several communist biologists are arrested and the International Congress of Genetics, which was to meet in Moscow in 1937, was cancelled and the geneticists were denounced as ‘Trotskyist saboteurs’. In 1938, Lisenko was appointed president of the Academy of Agricultural Sciences. In 1940, Vavilov was sentenced to death, a sentence which was then commuted to life imprisonment and thereby deported to Siberia... it was his first civilian death. Physically, he died in 1943.” NIKOLAI VAVILOV, 2016, free translation.

65 CHOMSKY, 2015 [2013].

*In particular, the critiques of science viewed as a body of knowledge – at least those that are most convincing – follow, in general, a standard pattern: First one shows, using conventional scientific arguments, why the research in question is flawed according to the ordinary canons of good science; then, and only then, one attempts to explain how the researchers' social prejudices (which may well have been unconscious) led them to violate these canons. One may be tempted to jump directly to the second step, but the critique then loses much of its force.*⁶⁶ (SOKAL; BRICMONT, 2003, p.191, 191 fn.270, 192)

Science and rationality are also easy targets for postmodernism because, in terms of attacking reason, there is no lack of allies. All those who believe in traditional or modern superstitions can be rallied against science and reason. The attack on reason turns out to be a relatively popular, though not progressive, struggle. However, it ends up being a real shot in the foot, since “it is precisely the emphasis on objectivity and verification that offers the best protection against ideological bias masquerading as science”. Those who hold political and economic power win, because they prefer rationality, science, and technology to suffer attacks. In such a scenario, they win twice: with the concealment of the power relations on which their power is founded, and with the political left's failure to use rationality, a powerful instrument to criticize the social order.⁶⁷

2.4. Antidotes or alternatives to postmodernism (2): general recommendations

In addition to realist ontology, the conception of science as continuous in relation to common sense and composed of minimal concerns with reasoning and experience, and how this relates to the humanities and social sciences,

66 SOKAL; BRICMONT, 2003, p.191.

67 Criticism of postmodernism does not equate to attacks on “multiculturalism” or “political correctness”. Sokal and Bricmont “in no way reject the openness to other cultures or the respect for minorities”. Nor should the critics of postmodernism be considered right-wing, and its defenders as people of the left. The debate between postmodernism and those who criticize it cannot be reduced to a debate between left and right. Many who identify with left-wing ideas do not reject science and objectivity, nor is there a simple logical link between epistemological and political views. Sokal himself taught mathematics in revolutionary Nicaragua. See: SOKAL; BRICMONT, 2003, p.192.

Sokal and Bricmont also present some general recommendations⁶⁸ which, if adopted, could mitigate postmodern practice:

I. Do not make arbitrary statements. No one is obliged to speak about the natural sciences, but those who want to do so need to know what they are talking about, need to be well informed on the subject so that they do not end up supporting arbitrary statements. “There is nothing to stop one being a psychologist or a philosopher and talking about natural sciences knowingly, or not talking about it and occupying oneself with other needs.” There is no shame in, for instance, ignoring infinitesimal calculus or quantum mechanics. The problem is to claim to know them when, at best, there is a fairly basic knowledge, comparable to the level of science popularization works for the general public.

II. Do not confuse obscurity with depth. There is a huge difference between speeches that are difficult to access, by the very nature of the subject matter, and those in which a deliberate obscurity of the prose is used to conceal emptiness or banality. In the first case, the author can respect the reader’s authentic difficulties and help him by attempting to explain, in simple terms, and at an elementary level, what the phenomena are that a given theory intends to analyze, its main results and the strongest arguments in its favor, and by pointing out a clear path, even if it is a long one, that allows the interested reader a deeper knowledge of the topic in question. In the second case, however, the author ends up giving the reader the impression that, in order for him to achieve some understanding of the text, a kind of qualitative leap will be necessary, an almost religious experience of revelation, or something similar.

III. Do not take science as text without context. The natural sciences are not a repository of metaphors to be used in the human sciences. Their terms cannot be analyzed in a purely verbal way.⁶⁹ Scientific

68 SOKAL; BRICMONT, 2003, p. 4-5, 176-179, 182-183.

69 Sokal and Bricmont mention the following terms as examples: “indeterminacy”, “discontinuity”, “chaos”, “non-linearity”. We could add several others, among them, one that seems to be frequently (ab)used: “relativity”. On the latter, it is worth seeing the enlightening article “Einstein falou que tudo é relativo?”, by Riis Rhavia Assis Bacheга. See: BACHEGA, 2015.

theories are not novels. Rather, there is a scientific context in which each of the terms has a precise meaning that differs from possible everyday meanings, understandable only within a “complex interplay between observation and theory”. Ignoring the context to use terms metaphorically can lead to meaningless conclusions (for example, judging that the terms “discontinuity” and “interconnectivity”, proper to quantum mechanics, are contradictory, when in fact, within the scientific theory in question, they are not).

IV. Respect the autonomy of the social sciences and the natural sciences.

There is no need for the social sciences to follow every paradigm shift, real or imaginary, of the natural sciences. Both are autonomous, they have their own problems and methods.⁷⁰

V. Distrust of Authority Arguments. Instead of misappropriating the technical concepts of the natural sciences, the human sciences can draw inspiration from the positive aspects of their methodological principles, such as distrust of authority, an Enlightenment legacy, and the idea that we should measure the validity of a proposition according to the facts and the reasoning behind it, and not on the personal characteristics or social status of its critics or defenders.⁷¹

VI. Distinguish specific skepticism from radical skepticism. Criticism of science anchored in radical skepticism is irrefutable and uninteresting because of its universality, for if one wants to contribute to knowledge, to science, whether natural or social, one needs to abandon radical doubts about the viability of logic or the possibility of the world being

70 “Psychologists, for example, do not need to invoke quantum mechanics to maintain that in their field ‘the observer affects the observed’”. “there is no reason to try to imitate the natural sciences when dealing with complex human problems. It is perfectly legitimate to turn to intuition or literature in order to obtain some kind of non-scientific understanding of those aspects of human experience that cannot, at least at present, be tackled more rigorously.” SOKAL; BRICMONT, 2003, p.178.

71 Sokal and Bricmont report that they met a student in Paris who, after completing brilliant studies in physics, began to read philosophy and study at length Gilles Deleuze’s “Difference and Repetition”, concluding that it was not possible to understand what the French philosopher was getting at with his mathematical fragments. Deleuze’s reputation as a “profound” author was such that it made the student, someone with many years of training in differential and integral calculus, fear that if someone like him did not understand Deleuze’s writings, it was probably because they did not make much sense. SOKAL; BRICMONT, 2003, p.179.

known through observations or experiments. More interesting are the critiques that adopt not a radical skepticism, but a specific skepticism that allows for refutation.

VII. Do not use ambiguity as a subterfuge. Among postmodern texts, there are many ambiguous passages that allow both an interpretation that has them as true but relatively banal statements, or truisms, and an interpretation that has them as radical but effectively and manifestly false statements. It is possible that in many cases ambiguities have been deliberately generated, because they offer the great advantage of attracting less experienced readers with the radical statements, while allowing the author a refuge for the banal interpretation if the absurdity of the radical interpretation is highlighted by any critic. Avoiding them is a great antidote to postmodernist discourse.

3. Concluding remarks

The mentioned themes allow us to attend in a substantiated way to the general objective of the article: to abstract, understand, systematize, and describe the main ideas of postmodernism outlined in the work of Sokal and Bricmont. From what has been examined and discussed, the following points of synthesis and conclusion are presented:

3.1. Postmodernism can be understood as a certain spirit of the times that is particularly popular in the humanities and social sciences. Its adherents usually engage in the following practices: (i) adoption of a cognitive relativism and a generalized skepticism regarding modern science, often understood as narrative, myth or social construction; (ii) rejection of the Enlightenment and indifference or contempt for facts, logic and the canons of rationality; (iii) theoretical elaborations disconnected from empirical evidence and even rejection of the distinction between fact and fiction; (iv) the abandonment of clear thinking and the critical and rigorous analysis of social realities in favor of word games, obscure discourses, truncated jargon, catchphrases and ambiguous statements; (v) the repeated abuse of concepts and terms from the exact and natural sciences and the incorporation of notions from the natural sciences without any kind of empirical or conceptual justification; (vi) the leap from acceptable premises to illegitimate

conclusions (e.g., from the critique of sexism or militarism in science to the rejection of the very enterprise of rational understanding of the world); vii) a tendency to venerate, almost religiously, intellectuals skilled in the manipulation of far-fetched terms.

3.2. Among the intellectual roots of postmodernism are: i) the limits of 20th century epistemology's attempts to codify science and the scientific method; ii) the vulgar empiricism that favors relativistic postures that dispense with empirical concerns and tests; iii) the confusion between science and scientism (i.e. the illusion that certain simplistic but supposedly scientific methods can resolve highly complex problems); iv) the abuse of the prestige of the natural sciences, stemming from their theoretical and practical successes, which gives science a distorted image and fosters the growth of an anti-scientific culture.

3.3 From the 1960s and 1970s onwards, new social movements denouncing oppression based on race, gender, and sexual orientation have gained more and more strength. The traditional political left, however, has thus been seen as concerned only with economic struggles. Since it was also identified with the Enlightenment promises of rational emancipation of man, some currents of the new social movements began to refuse or distrust science and rationality because they also distrusted the traditional political left. This would be one of the social roots of postmodernism, which also benefited from the conjuncture of despair and general disorientation of the political left after the fall of the communist regimes, the adoption of neoliberal policies by social democratic governments and the hegemony of free-market capitalism. People disillusioned with the possibility of socio-economic change, received from postmodernism the chance to set themselves up as rebels against the power wrongly identified with rationality and science (the latter's tools which, as such, could be used both to maintain and modify the prevailing power structures).

3.4. Despite being associated with the political left, that is, a "new left", postmodernism seems to provoke negative effects on all those concerned with social transformation, among them: (i) the isolation of intellectuals from social struggles by virtue of their elitism, truncated language and extreme focus on language disputes; (ii) the ridicule of

the political left as a whole by virtue of its identification, by its political opponents, with postmodernist extremes; (iii) student demobilization, as the postmodernist university environment teaches progressive students that the most radical thing would be to embrace integral skepticism and textual analyses iv) harm to social critique and its dissemination, since, if for postmodernism there are only discourses or narratives of equal validity, it becomes difficult or impossible to convince society that discourses of social transformation should prevail over racist, sexist or classist discourses; v) harm to the critical analysis of society with the replacement of rational and empirical studies of social realities by word games; vi) harm to education and culture as a result of the abandonment of clear thinking and the adoption of deliberately obscure language; vii) harm to the fight against obscurantism, superstition and nationalist and religious fanaticism as a consequence of the abandonment or discrediting of reason and science.

3.5. Sokal and Bricmont consider postmodernism pernicious for the above reasons, and propose antidotes or alternatives to it, such as: (i) a realist ontology as the starting point for a serious endeavor in the search for knowledge of reality; (ii) the defense and adoption, as far as possible, of epistemological principles such as distrust of aprioristic arguments, revelation and authority arguments; and of rationally justifiable methodological principles such as the repetition of experiments, the use of control mechanisms, the application of double-blind procedures etc. iii) respect for the autonomy of the humanities and social sciences vis-à-vis the natural sciences, given the differences in object and complexity between them, without denying the possibility of unity among the various sciences around basic principles of rationality; and, finally, iv) general recommendations of a normative or behavioral nature for those who engage in intellectual and academic endeavors, including not making arbitrary assertions, not confusing obscurity with profundity, not abusing concepts from other branches of knowledge, respecting the autonomy of the social sciences and natural sciences, cultivating mistrust of authority arguments, not confusing skepticism with radical skepticism, and not using ambiguity as a subterfuge.

References

- ALVES, Henrique Napoleão. “Notas do tradutor.” In: CHOMSKY, Noam. *A verdadeira face da crítica pós-moderna [Rationality/Science]*. Trad. Henrique Napoleão Alves. *Velho Trapiche*, 2014 [1992]. [Online]. Available at: <https://velhotrapiche.wordpress.com/2014/10/>. Accessed on: 13 jul. 2022.
- ARAÚJO, Geórgia Oliveira; ARAÚJO, Luana Adriano. O anti-pós-modernismo de Sokal e o feminismo de Harding: considerações sobre dois objetivismos conflitantes. *Conpedi Law Review*, v. 6, n. 1, p. 75-95, 2020.
- ÁVILA, Gabriel da Costa. *Epistemologia em conflito: uma contribuição à história das guerras da ciência*. Belo Horizonte. 107 fls. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.
- AYLESWORTH, Gary. Postmodernism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2015. [Online]. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>. Accessed on: 6 jul. 2022.
- BACHEGA, Riis Rhavia Assis. Einstein falou que tudo é relativo? *Universo Racionalista*, 2015. [Online]. Available at: <http://www.universoracionalista.org/einstein-falou-que-tudo-e-relativo/>. Accessed on 1 mar. 2016.
- BARRETO, André Assi. Pós-modernismo em xeque: Alan Sokal e Jean Bricmont em imposturas intelectuais. *Griot: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 154–165, 2012.
- BLANCO, Rubén. Guerras de la ciencia, imposturas intelectuales y estudios de la ciencia. *Reis*, Número 94, p. 129-152, 2001.
- BLOOM, Harold. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. New York: Harcourt Brace & Company, 1994.
- BRANDHORST, Kurt. *Descartes' Meditations on First Philosophy: An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- CAMPBELL, Andy. Elon Musk Thinks That Our Existence Is Someone Else's Video Game. *Huffington Post*, 2016. Available at: http://www.huffingtonpost.com/entry/elon-musk-simulation-reality_us_57506989e4b0c3752dcceb2. Accessed on: 27 mai. 2016.
- CARVALHO, José Murilo de. Como escrever a tese certa e vencer. *O Globo*, p. B3, 16 dez. 1999.
- CASAS NAVARRO, Raymundo. La edad de la crítica. *Escritura y Pensamiento*, Año 5, número 9, p. 91-100, 2002.
- CHALMERS, Alan Francis. *What is this thing called science?*. 3 ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
- CHALMERS, Alan Francis. *O que é ciência, afinal?* [What is this thing called science?]. Trad. Raul Filker. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1993[1981].
- CHOMSKY, Noam. (2013). “Noam Chomsky On Moral Relativism And Michel Foucault”. *Chomsky's Philosophy*, 2015. [Online]. Available at: https://www.youtube.com/watch?v=i63_kAw3WmE. Accessed on 11 jul. 2022).

CHOMSKY, Noam (2011). The Chomsky Sessions II, Science, Religion and Human Nature, Part I. Available at: <https://znetwork.org/zcommentary/the-chomsky-sessions-ii-science-religion-and-human-nature-part-i-by-noam-chomsky/>. Accessed on: 22 dec. 2022.

CHOMSKY, Noam (1995). Rationality/Science. Available at: https://chomsky.info/1995_02/. Accessed on: 22 dec. 2022.

CHOMSKY, Noam (2012). Post-Modernism?. Available at: <https://znetwork.org/znetarticle/postmodernism-by-noam-chomsky/>. Accessed on: 22 dec. 2022.

CHOMSKY, Noam, *Keeping the Rabble in Line: Interviews with David Barsamian*. Monroe, Maine: Common Courage Press, 1994.

DAWKINS, Richard. Postmodernism disrobed. *Nature*, v. 394, p. 141-143, 1998.

DELIBES, Alicia. El derrumbe de la civilización occidental. *Ideas*, Número VII, p. 1-14, 2022.

DERRIDA, Jacques. Sokal et Bricmont ne sont pas sérieux. *Le Monde*, 1997. Available at: https://www.lemonde.fr/archives/article/1997/11/20/sokal-et-bricmont-ne-sont-pas-serieux_3804193_1819218.html. Accessed on: 6 Jul. 2022.

DESCARTES, René. *Meditations on First Philosophy* [Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur]. Translated by Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008 [1641].

ELLIS, Kate. Life Without Father. *Z Papers – Special Issue on Rationality*, 1992.

FERREIRA, André Moreira Fernandes. Os Abusos como Imposturas: uma introdução à crítica de Alan Sokal. *Ensaaios Filosóficos*, v. 5, 2012.

GOMES, Valdamarin Coelho; JIMENEZ, Susana. Pensamento complexo e concepção de ciência na pós-modernidade: aproximações críticas às “imposturas” de Edgar Morin. *Revista Eletrônica Arma da Crítica*, ano 1, n. 1, p. 59-77, 2009.

GROSS, Paul R.; LEVITT, Norman. *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels With Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

HUERGO, Andrés. Imposturas postmodernas e izquierda política. *Rebelión*, 2013. Disponible en: <https://rebelion.org/imposturas-postmodernas-e-izquierda-politica/>. Accedido en: 6 jul. 2022.

LAVOLPE, Antonio. Las Imposturas Intelectuales, las artes de la impostura y el “truchaje” académico. *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Año 6, Número 26, p. 8-12, 1999.

LUBIANO, Whaneema. To Take Dancing Seriously is to Redo Politics. *Z Papers – Special Issue on Rationality*, Oct.-Dec. 1992.

MADRID CÁNOVAS, Sonia. Obscurum per obscurium. Lenguaje y ciencia en el Affair Sokal. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Número 731, p. 529-537, Mayo-Junio 2008.

MALONE, Patricia A. Ciencia finisecular y problemas ideológicos: un análisis de *Imposturas Intelectuales* de Alan Sokal y Jean Bricmont. *Anuario – Facultad de Ciencias Humanas – Universidad Nacional de La Pampa*, Número 2, p. 321-328, 2000.

- MARGLIN, Frederique. Rationality and the Lived World. *Z Papers – Special Issue on Rationality*, Oct.-Dec. 1992a.
- MARGLIN, Stephen. Why is So Little Left of the Left. *Z Papers – Special Issue on Rationality*, Oct.-Dec. 1992b.
- MURUGÓ, Anna Pi I. La crítica al relativismo posmodernista. *Este País*, Noviembre 1999.
- MUSGRAVE, Alan E. *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge University Press, 1993.
- NAGEL, Thomas. *Concealment and Exposure & Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- NANDY, Ashis. Oh What a Lovely Science. *Z Papers – Special Issue on Rationality*, Oct.-Dec. 1992.
- NIKOLAI VAVILOV. In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2016. [Online] Available at: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Nikolai_Vavilov&oldid=44817328>. Accessed on: 17 ago. 2016.
- PAULO, Marcos Rona. *A topologia na psicanálise de Jacques Lacan: o significante, o conjunto e o número*. Tese (Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- RACIONERO, Quintín. La resistible ascensión de Alan Sokal (reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad). *Éndoxa: Series Filosóficas*, número 12, p. 423-483, 2000.
- RASKIN, Marcus. Story Telling Time. *Z Papers – Special Issue on Rationality*, Oct.-Dec. 1992.
- SILVA, Jairo José da. Imposturas intelectuais: algumas reflexões. *Natureza Humana*, v. 6 n. 1, p. 87-99, jun. 2004.
- SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Intellectual impostures*. Bury St Edmunds: St Edmundsbury Press, 2003.
- SOKAL, Alan. Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity. *Social Text*, v.46/47, p. 217-252, Spring/Summer 1996a.
- SOKAL, Alan. A Physicist Experiments With Cultural Studies. *Lingua Franca*, 1996b.
- SOKAL, Alan. *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2008.