
CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 34

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 34 - São Paulo - 1º semestre de 2019

Publicação semestral - ISSN 1517-0128

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Caio Eduardo Cunha Leitão, Christiane Cardoso Ferreira, Eugênio Mattioli Gonçalves, Giovani Valério Graciano Borges, Lourenço Fernandes Neto Silva, João Pedro Argondizo Correia, Priscila Aragão Zaninetti, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

Conselho Editorial: Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (USP), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: *Hope*, George Watts, 1886

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Vice-reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandez

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Prof. Dr. Maria Arminda do Nascimento

Arruda

Vice-Diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia da USP

Chefe: Prof. Oliver Tolle

Vice-chefe: Prof. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Carlos Eduardo de Oliveira

Prof. Maurício Cardoso Keinert

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: cefp@usp.br

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research
Resources Project - LARRP

WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP

APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

SUMÁRIO

Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em <i>O capital</i> de Karl Marx: um debate com Pachukanis	
<i>Vitor Bartoletti Sartori</i>	06
O chamado: a ética do trabalho segundo John Locke	
<i>Gerson Tadeu Astolfi Vivan Filho</i>	38
Universalismo e fragmentação contemporânea dos movimentos sociais: um diálogo entre Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e Gilles Deleuze	
<i>Leonardo Monteiro Crespo de Almeida</i>	55
Filosofia da diferença e a questão política da identidade racial	
<i>Matheus Barbosa Rodrigues</i>	73
A <i>sagesse</i> de Montaigne de duas perspectivas: do <i>otium</i> ao <i>negotium</i>	
<i>Sérgio Xavier Gomes De Araújo</i>	88
Sobre a linguagem como fio condutor das reflexões de Giorgio Agamben	
<i>Benjamim Brum Neto</i>	101
A eloquência do caso singular: Winckelmann e Diderot	
<i>Pedro Fernandes Galé</i>	117
A perfectibilidade segundo Rousseau	
<i>Mauro Dela Bandera Arco Júnior</i>	132
Linguagem e política: Rousseau leitor de Charles Duclos	
<i>Lucas Mello Carvalho Ribeiro</i>	143
O vício dogmático da teoria discursiva do Estado Democrático de Direito	
<i>Thiago Ferrare Pinto</i>	153

TRADUÇÃO

Hobbes, Holbach e a teoria das paixões

Anne Staquet

Fábio Rodrigues de Ávila (tradutor).....176

RESENHA

***Termos da política*, Roberto Esposito**

Roan Costa Cordeiro.....194

ACERCA DA CATEGORIA DE “PESSOA” E DE SUA RELAÇÃO COM O PROCESSO DE REIFICAÇÃO EM *O CAPITAL* DE KARL MARX: UM DEBATE COM PACHUKANIS

Vitor Bartoleti Sartori¹

Resumo: Neste artigo, contrapondo-nos à abordagem corrente acerca da questão do Direito em Marx, defendida no Brasil por grandes autores como Márcio Naves, buscamos enxergar a relação entre a noção de pessoa que aparece em *O capital* e o processo de reificação, tratado no mesmo livro. Para tanto, procuraremos nos opor à tese pachukaniana segundo a qual, imediatamente, pode-se derivar a noção de sujeito de direito da obra magna de Marx.

Palavras-chave: Marx – Pachukanis – sujeito de direito – teoria do valor

I

Aqui, busca-se mostrar como que, passando pela relação entre circulação de mercadorias, relação jurídica e forma mercantil – ou seja, trazendo um tema que fora central ao marxista soviético Evguiéni Pachukanis² - Marx trata da noção de “pessoa” em *O capital*. Isso se dá, remetendo à questão da valoração do valor e a uma forma social que transpassa a sociabilidade capitalista sem remeter diretamente à noção jurídica de sujeito de direito, de enorme importância na leitura pachukaniana da obra magna marxiana. Neste sentido, sobre este ponto específico, pretendemos nos colocar de modo contrário à literatura nacional que trata do tema ao trazer por central uma crítica marxista ao direito, mas também como elo norteador, aquilo que Pachukanis chamou de subjetividade jurídica. Se, por vieses próximos, embora não idênticos, autores como Kashiura³, Naves⁴ e Almeida⁵ tiveram a categoria do sujeito de direito por central ao trazer uma abordagem rigorosa e séria, mas ligada, sobretudo,

¹ Professor da Faculdade de Direito da UFMG, vinculado ao departamento de Direito do trabalho e introdução do direito, desde 2015. Doutorado pela universidade de São Paulo, em 2013.

² Cf. PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*.

³ Cf. KASHIURA, *Crítica da igualdade jurídica*; KASHIURA, *Sujeito de direito e capitalismo*.

⁴ Cf. NAVES, *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*; NAVES, *A questão do direito em Marx*.

⁵ Cf. ALMEIDA, “Crítica da subjetividade jurídica em Lukács, Sartre e Althusser”.

à leitura althusseriana sobre a noção de sujeito⁶ e de humanismo⁷, trata-se de ver como que a questão aparece na própria obra marxiana a qual, acreditamos, não pode ser vista ao modo de Althusser, mas mais próxima daquilo que Chasin⁸ e Lukács⁹ disseram.

Claro, como mencionado, a leitura de Althusser é bastante séria, como demonstra a qualidade dos seus seguidores brasileiros no campo da crítica marxista ao Direito, aqueles mesmos mencionados acima. No entanto, tal leitura não é inquestionável e é possível apontar tradições marxistas antagônicas a esta; elas trazem consigo uma dedicação comparável àquela dos althusserianos e, mesmo que ainda não tenham atingido o campo da filosofia do Direito de modo incisivo, não podem ser esquecidas. Por isso, aqui, partindo do texto do próprio Marx, mas tendo como pano de fundo as leituras de Chasin¹⁰ e de Lukács¹¹, intentamos problematizar a relação entre a teoria do valor marxiana e a noção de sujeito de direito, trazida ao plano central por Pachukanis. Procura-se, com isto, uma compreensão que pretenda rumar para além do principal teórico marxista do Direito, cuja obra *Teoria geral do Direito e o marxismo* ainda é a grande referência entre os marxistas que buscam tratar do Direito.¹² Um primeiro passo neste sentido pode ser dado ao se analisar até que ponto a leitura pachukaniana de *O capital*, sobretudo no que toca a categoria “pessoa”, é precisa. Ao se ter em conta aquilo dito acima, intentamos demonstrar que o procedimento de Marx, por mais que tenha sido estudado com bastante cuidado pelo autor soviético mencionado - inclusive, na medida em que ele é um dos primeiros marxistas a se deter com calma na famosa introdução de 1857¹³, depois publicada em conjunto com os *Grundrisse* -, é distinto no que toca a relação entre forma jurídica e forma mercadoria, que aparece em Pachukanis ao remeter à noção de sujeito de direito. Pretendemos demonstrar que se tem, em Marx, uma teorização sobre a “pessoa” que aproxima a noção, em meio à esfera de circulação de mercadorias, muito mais a questões diretamente ligadas à conformação da sociabilidade capitalista - principalmente ligadas à lei do valor e ao processo de reificação das relações sociais - que ao Direito e à forma jurídica. Se é verdade que estes últimos aparecem em *O capital* em meio à circulação¹⁴, igualmente verdadeiro é que esta esfera remete ao processo de produção, mediada pelo caráter fetichista da mercadoria, que, no primeiro capítulo da obra magna de Marx, relaciona-se mais à religião que ao Direito. Aqui, buscaremos analisar esta questão passando pela noção de pessoa.

Deve-se, porém, notar algo importante antes de qualquer coisa. Isto diz respeito ao cuidado de Pachukanis. Umberto Cerroni, comparando o autor de *Teoria geral do Direito e marxismo* com outros autores marxistas, aponta que há “uma maior agudeza metodológica, que se insere numa cultura filosófica e numa meditação mais penetrante sobre o método de *O capital*. Não por acaso, Pachukanis talvez tenha sido o primeiro estudioso marxista a

⁶ Cf. ALTHUSSER, *A favor de Marx*; ALTHUSSER, *Aparelhos Ideológicos de Estado*.

⁷ Cf. ALTHUSSER, “A querela sobre o humanismo (I)”;

⁸ Cf. CHASIN, *Estatuto ontológico e resolução metodológica*.

⁹ Cf. LUKÁCS, *Por uma ontologia do ser social*.

¹⁰ Cf. CHASIN, *Estatuto ontológico e resolução metodológica*.

¹¹ Cf. LUKÁCS, *Por uma ontologia do ser social*; LUKÁCS, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*.

¹² Cf. SARTORI, “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito”.

¹³ Cf. CERRONI, “A teoria socioeconômica de Pachukanis”.

¹⁴ Cf. NAVES, *A questão do direito em Marx*.

trabalhar na base da Introdução de 1857”.¹⁵ A questão relativa ao método de *O capital* é bastante meandrada no que toca Pachukanis.¹⁶ Prevalece, no entanto, a posição, bastante próxima de Cerroni, segundo a qual “Pachukanis, rigorosamente, retorna a Marx, isto é, não apenas às referências ao direito encontradas em *O capital* – e não seria exagero dizer que ele é o primeiro que verdadeiramente as lê – mas, principalmente, ele retorna à inspiração original de Marx, ao recuperar o método marxiano”.¹⁷ Ou seja, tem-se, em geral, a compreensão segundo a qual a leitura pachukaniana da obra magna de Marx é precisa e, com isto, a principal derivação que faz o autor – aquela entre sujeito de direito e pessoa – seria legítima já na obra do próprio Marx. Os méritos do autor soviético são inegáveis¹⁸; no entanto, igualmente inegável é que se deve problematizar mesmo as mais consolidadas interpretações sobre os grandes autores, como Marx. Aqui, com isto em mente, intentamos demonstrar que o texto marxiano, diferentemente do que diz Pachukanis, não acomoda diretamente categorias centrais para o campo da teoria do Direito e das categorias jurídicas, como “sujeito de direito”, ao menos não de modo imediato. Se Pachukanis, em *Teoria geral do Direito e marxismo*, é bastante direto quanto ao tema, ele não deixa de mencionar: a “crítica de Marx do sujeito de direito, que deriva imediatamente da análise da forma mercadoria.”¹⁹

Como mencionado, grande parte dos marxistas envolvidos na crítica ao Direito nacional tomam tal afirmação como um ponto de partida indubitável e formativo do percurso de qualquer crítica marxista digna de tal nome.²⁰ Aqui, a partir de uma leitura da obra marxiana, principalmente, de *O capital* – obra que Naves, e Cerroni, acreditam ter sido compreendida rigorosamente por Pachukanis²¹ – procura-se problematizar tal aspecto ao se explicitar o modo como a categoria de “pessoa” aparece na obra magna de Karl Marx. Tendo em conta a relação entre produção e circulação capitalistas com a conformação desta noção em *O capital*, intentamos pontuar que a questão é bastante mais meandrada do que parece supor Pachukanis e a crítica marxista brasileira ao Direito.

II

Os acertos de Pachukanis como marxista não são poucos e, como apontaram diferentes autores como Márcio Naves e Humberto Cerroni, vão ao encontro de sua leitura mais cuidadosa das obras de Marx, certamente; porém, não é possível que entendamos este fato sem levar em conta que, somente em um momento posterior aos escritos pachukanianos, ocorre a publicação, e o conseqüente estudo, de diversas obras marxianas que o autor de *Teoria geral do Direito e o marxismo* não conhecia – os *Manuscritos econômico-*

¹⁵ CERRONI, “A teoria socioeconômica de Pachukanis”, p. 192.

¹⁶ Cf. SARTORI, “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito”. Cf. PAÇO CUNHA, “Considerações sobre a determinação da forma jurídica a partir da mercadoria”.

¹⁷ NAVES, *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*, p. 16.

¹⁸ Cf. SARTORI, “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito”.

¹⁹ PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 61.

²⁰ Cf. NAVES, *A questão do direito em Marx*; Cf. KASHIURA, *Crítica da igualdade jurídica*; KASHIURA, *Sujeito de direito e capitalismo*.

²¹ Cf. NAVES, *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*.

filosóficos e os *Grundrisse*, por exemplo. Deste modo, é dever daqueles que pretendem estudar o autor soviético averiguar sua compreensão da obra marxiana, também, à luz destas “novas” obras.²² Neste sentido, vale trazer, mesmo que rapidamente, o modo pelo qual a questão essencial em uma crítica ao Direito se apresenta no pensamento de Pachukanis:

Desse modo, se a análise da forma-mercadoria revela o sentido histórico concreto da categoria do sujeito e expõe as bases abstratas do esquema da ideologia jurídica, então o processo histórico de desenvolvimento da economia mercantil-monetária e mercantil-capitalista acompanha a realização desses esquemas na forma da superestrutura jurídica concreta. Na medida em que as relações entre as pessoas se constroem como relação de sujeitos, temos todas as condições para o desenvolvimento da superestrutura jurídica com suas leis formais, seus tribunais, seus processos, seus advogados, e assim por diante.²³ (PACHUKANIS, 2017, p. 62)

Da forma mercadoria, tratada por Marx no primeiro capítulo de *O capital*, mas presente ao longo de toda esta obra, Pachukanis deriva a categoria de sujeito, ligada a uma concepção “abstrata” de homem. Tal abstração, em Marx, relaciona-se ao processo de consolidação do capital enquanto mediador social e se liga também ao modo pelo qual a própria equalização do trabalho faz com que se tenha uma espécie de “gelatina de trabalho”²⁴ perpassando a relação dos homens com seus produtos. Diante disto, a posição pachukaniana é a seguinte: “todo homem torna-se um homem em geral, todo trabalho torna-se um trabalho social útil em geral, todo indivíduo torna-se um sujeito de direito abstrato. Ao mesmo tempo, também a norma toma a forma lógica acabada da lei abstrata geral.”²⁵ Note-se: a correlação entre a noção de “homem em geral”, “forma social” e “sujeito de direito” é bastante clara em Pachukanis. Ele deriva dos apontamentos de Marx acerca do valor, do trabalho abstrato e da forma mercadoria, temática central em sua teoria. Segundo o autor soviético, justamente, a questão se desdobra a medida que haveria uma correlação entre a “relações entre pessoas” que trata Marx em *O capital* e a construção de “relações entre sujeitos”, que redundam em um liame entre a abstração da forma social que perpassa a produção capitalista e a abstração das “leis formais”; disto, diz o autor soviético, deduz-se “todas as condições para o desenvolvimento da superestrutura jurídica”. Trata-se, pois, de uma leitura da obra marxiana que busca estar bastante próxima da problematização trazida pela discussão da lei do valor, trazida à tona por Marx, principalmente, no capítulo I de *O capital*.

A centralidade da categoria de “sujeito” na teoria pachukaniana é bastante destacada, e deve ser abordada na medida em que o autor realiza uma leitura que retira da teoria do valor marxiana, em especial, da noção de “homem em geral” e de “pessoa”, o “sujeito de direito”. Deste modo, há de se notar que o “sentido histórico” trazido por Pachukanis

²² Cf. SARTORI, “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito”. Cf. PAÇO CUNHA, “Considerações sobre a determinação da forma jurídica a partir da mercadoria”.

²³ PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 62.

²⁴ Cf. MARX, *O capital (Livro I)*

²⁵ PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 127.

apresenta-se uma vez que existiria um liame íntimo entre a forma mercadoria e a forma jurídica. A universalização da primeira em meio ao capitalismo traria como consequência a emergência da última, a qual, por sua vez, conformar-se-ia como nexos entre sujeitos que, como iguais, perpassariam por uma mediação contratual em meio ao uso “livre” de suas vontades: segundo o autor de *Teoria geral do Direito e marxismo*, isso faz com que haja uma situação em que “as pessoas se constroem como relação de sujeitos” e, neste sentido, “as bases abstratas do esquema da ideologia jurídica” teriam por essencial uma correlação, mediada pela noção de contrato, de pessoa e de sujeito com a forma mercantil.

Tendo isto em mente, o autor soviético liga o Direito, propriamente dito, exclusivamente ao capitalismo e aponta que o processo de mercantilização da vida é acompanhado por um processo que constitui os sujeitos de direito.²⁶ Ao tratar de formas de normatividade outras que, normalmente, seriam chamadas de Direito, diz o autor que se tem, na verdade, uma “forma jurídica embrionária”:

Na verdade, tratamos nesse caso de uma forma jurídica embrionária, que ainda não desenvolveu as determinações opostas e complementares do público e do privado; por isso, o poder que carrega em si a marca das relações patriarcais e feudais caracteriza-se pela predominância do elemento teológico sobre o jurídico. A interpretação jurídica, ou seja, racionalista, do fenômeno do poder se torna possível apenas com o desenvolvimento do comércio e da economia monetária. Essas formas econômicas carregam a oposição entre vida pública e privada – oposição esta que, com o tempo, adquire um caráter de algo eterno e natural e consiste no fundamento de toda doutrina jurídica sobre o poder.²⁷

A oposição entre público e privado somente se consumaria na sociedade capitalista, de modo que o Direito não prescindiria da oposição entre *citoyen* e *bourgeois*, tratada por Marx em *Sobre a questão judaica*, obra retomada em diversos momentos por Pachukanis em seu principal texto. Este ponto é digno de nota: segundo a concepção althusseriana, representada no Brasil no que toca a crítica marxista ao Direito, sobretudo, por Márcio Naves, *Teoria geral do Direito e marxismo* representa uma obra que traz o método de *O capital* com bastante rigor. De acordo com Althusser, este “método” deixa de lado qualquer “humanismo” e “historicismo” para, superando a dicção “feuerbachiana” de 1843-44 (portanto, em *Sobre a questão judaica* também) de modo retumbante, trazer à tona uma concepção “científica” e não mais “ideológica”.²⁸

²⁶ Marx aponta que o valor e a forma social que dele decorre somente são válidos no modo de produção capitalista: “tais formas constituem pois as categorias da economia burguesa. São formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, objetivas para as condições de produção desse modo social de produção, historicamente determinado, a produção de mercadorias. Todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda a magia e a fantasmagoria que enevoam os produtos de trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem, por isso, imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção.” (MARX, *O capital*, Livro I, volume I, p. 201-202)

²⁷ PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 141.

²⁸ Cf. ALTHUSSER, *A favor de Marx*.

Ocorre, porém, que o próprio Pachukanis traz em sua obra como centrais aspectos que retira de um texto marxiano de 1843, *Sobre a questão judaica*. Aliás, a obra é citada diversas vezes pelo autor e em momentos chave de seu texto. Neste sentido também, é preciso que se realize uma análise cuidadosa do autor soviético e de sua relação com a obra marxiana. Uma questão importante neste meandro é justamente a retomada de temas – como a religião – trazidos de modo destacado pelo “jovem Marx”. A religião (presente no texto marxiano mencionado, mas também nos textos “de maturidade”), para que sejamos justos, é retomada à medida que a leitura pachukaniana traz também uma compreensão de *O socialismo jurídico de Engels e Kautsky*, obra em que o maior interlocutor de Marx estabelece uma relação de continuidade entre a visão de mundo religiosa e a visão de mundo jurídica. Assim, à medida que nesta última obra dizem os autores que “a bandeira religiosa tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII, e menos de cinquenta anos mais tarde aparecia na França, sem disfarces, a nova concepção de mundo, fadada a se tornar clássica para a burguesia, a concepção jurídica de mundo”²⁹, Pachukanis destaca, na idade média, a “predominância do elemento teológico sobre o jurídico.” Isto tem certa fundamentação em *O capital* de Marx – lá, diz-se que é uma obviedade que se tem “a Idade Média, dominada pelo catolicismo”³⁰ –, no entanto, a “prevalência do elemento teológico” mencionada remete também a formas econômicas que “carregam a oposição entre vida pública e privada”, tratada por Marx ao abordar a sociedade civil-burguesa (*burgerliche Gesellschaft*) já em *Sobre a questão judaica*, ou seja, não tanto em *O capital*, mas em obras anteriores, as quais, não são vistas com bons olhos pela tradição de crítica ao Direito brasileira. Ou seja, mesmo que a leitura mais rigorosa acerca de Pachukanis seja aquela dos althusserianos, textos centrais a este autor são explicitamente rechaçados em uma leitura althusseriana de Marx³¹ e, neste sentido, é preciso algum cuidado na análise dos textos do autor.

Uma questão importante é trazida nesta correlação entre Direito e religião: a conformação da hermenêutica – a interpretação – jurídica, segundo Pachukanis, coloca-se em continuidade e ruptura com aquela teológica. A “racionalidade” se opõe às relações patriarcais e feudais à medida que a “interpretação jurídica...racionalista” se destaca. Neste sentido, Pachukanis acompanha de perto Engels, quando este diz que tem-se a concepção teológica dando espaço para a jurídica:

A concepção católica de mundo, característica do feudalismo, já não podia satisfazer à nova classe e às respectivas condições de produção e troca. Não obstante, ela ainda permaneceu por muito tempo enredada no laço da onipotente teologia. Do século XIII ao século XVII, todas as reformas efetuadas e lutas travadas sob bandeiras religiosas nada mais são, no aspecto teórico, do que repetidas tentativas da burguesia, da plebe urbana e em seguida dos camponeses rebelados de adaptar a antiga concepção teológica

²⁹ ENGELS; KAUTSKY, *O socialismo jurídico*, p. 17.

³⁰ MARX, *O capital, Livro I*, volume I, p. 206.

³¹ Cf. NAVES, *A questão do direito em Marx*.

de mundo às condições econômicas modificadas e à situação de vida da nova classe. Mas tal adaptação era impossível.³²

No feudalismo, pois, de acordo com Pachukanis, na melhor das hipóteses, ter-se-ia uma “forma jurídica embrionária”. Naquele momento, o central seria o poder da igreja e da concepção católica de mundo, de modo que, assim, ter-se-ia o Direito como mediador social conformado propriamente somente no capitalismo. As condições econômicas, relacionadas tanto por Engels quanto por Pachukanis, às “condições de produção e troca”, no entanto, fariam, em meio ao feudalismo, com que a máscara teológica – que tentava se adaptar sem sucesso às relações sociais da época – fosse insuficiente e que fosse necessária a mediação jurídica. Somente com ela se dissolveriam real e efetivamente as relações patriarcais que dominavam a Roma antiga e a sociedade feudal. Diz o autor soviético, neste sentido, que:

Esse processo pode também ser caracterizado como uma dissolução das relações orgânicas patriarcais e sua substituição por relações jurídicas, ou seja, por relações entre sujeitos formalmente iguais perante a lei. A dissolução da família patriarcal, em que o *pater familias* era o proprietário da força de trabalho da esposa e dos filhos, e a conversão em uma família contratual, em que os cônjuges celebram entre si um contrato de bens, e os filhos (por exemplo, nas fazendas americanas) recebem do pai uma remuneração pelo trabalho, é um dos exemplos típicos dessa evolução. O desenvolvimento das relações mercantis-monetárias acelera essa evolução. A esfera da circulação, abarcada pela fórmula M-D, D-M, desempenha um papel dominante.³³

O processo de expansão da forma mercadoria, caracterizado por Pachukanis como aquele movimento da sociedade capitalista, é apontado pelo autor como o processo em que se tem o devir de relações sociais que suprimem as “relações orgânicas patriarcais” e trazem uma mediação substituta que coloca a relação-capital sobre os próprios pés, aquela do Direito.³⁴ Trata-se da “substituição por relações jurídicas”, ou seja, por “sujeitos formalmente iguais perante a lei”, de modo que, pode-se dizer, o papel atribuído por

³² ENGELS; KAUTSKY, *O socialismo jurídico*, p. 17

³³ PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 62-63.

³⁴ Aqui, não poderemos tratar da fidelidade de Pachukanis a Marx neste ponto. No entanto, vale ressaltar que a universalização da forma mercadoria, em Marx, não se confunde com o capitalismo colocado sob os próprios pés: “as mesmas circunstâncias que produzem a condição básica da produção capitalista - a existência de uma classe de trabalhadores assalariados requerem a passagem de toda a produção de mercadorias para a produção capitalista de mercadorias. A medida que esta se desenvolve, tem o efeito de decompor e de dissolver cada forma antiga de produção, a qual, orientada preferencialmente para o autoconsumo direto, só transforma o excedente do produto em mercadoria. Ela faz da venda do produto o interesse principal, primeiro sem aparentemente atacar o próprio modo de produção, como foi, por exemplo, o primeiro efeito do comércio mundial capitalista sobre povos como os chineses, indianos, árabes etc. Mas, em segundo lugar, onde tenha fincado raízes, ela destrói todas as formas de produção mercantil que se baseiem seja no trabalho do próprio produtor, seja apenas na venda do produto excedente como mercadoria. Ela generaliza primeiro a produção de mercadorias e transforma depois gradualmente toda a produção de mercadorias em produção capitalista.” (MARX, *O capital, livro II, volume III*, p. 32)

Pachukanis ao Direito não é pequeno: trata-se daquele que substitui a forma de mediação não econômica que aparecera como essencial na Idade Média.³⁵ Pode-se, dizer, pois, que, no capitalismo, haveria uma importância bastante grande a ser atribuída ao Direito e, por conseguinte, à crítica ao mesmo.

Com o capitalismo, o contrato – e o sujeito de direito – viriam a ser centrais, de modo que estas categorias acompanhariam e seriam acompanhadas pela expansão do assalariamento. Este último chegaria, inclusive, na família, rompendo relações patriarcais com o auxílio de “relações mercantis-monetárias”. O processo de desenvolvimento econômico ligado à esfera da circulação de mercadorias que alcança a sua universalização, segundo o autor de *Teoria geral do Direito e marxismo*, “desempenha um papel dominante”, de tal feita que, com isso, aparece o Direito, e não a religião como uma mediação não econômica de enorme relevo. Deste modo, na obra pachukaniana, a relação entre forma mercantil, forma jurídica, sujeito de direito, relação jurídica e vontade, aparece tendo por momento preponderante a conformação da circulação de mercadorias universalizada, que Pachukanis acredita colocar-se como “produção mercantil” e, assim, ligada ao capitalismo.³⁶ Aquilo que diz Marx em *O capital* sobre a relação entre a circulação de mercadorias e a relação jurídica é lido por Pachukanis, à medida que este autor diz que é necessário se trazer o Direito como central à conformação da dominação impessoal que é colocada sob o capitalismo e de maneira que isto estaria transparente ao se analisar a correlação entre o fetichismo da mercadoria e o Direito: “ao mesmo tempo que um produto do trabalho adquire propriedade de mercadoria e se torna o portador de um valor, o homem adquire um valor de sujeito de direito e se torna portador de direitos. [...] O fetichismo da mercadoria se completa com o fetichismo jurídico.”³⁷ Ligado ao valor está, no autor soviético, o surgimento do sujeito de Direito, de tal maneira que a aproximação entre as categorias jurídicas e aquelas tratadas nos capítulos I e II de *O capital* ganha destaque em sua obra. Da teoria do valor o autor soviético deriva sua crítica ao Direito.

Pachukanis, pois, procura realizar uma crítica à teoria do Direito, à jurisprudência, análoga àquela realizada por Marx diante da economia política.³⁸ Correlata à crítica à

³⁵ Para Marx, trata-se de uma obviedade que se tenha uma oposição à determinação econômica direta já que isso não valeria para “a Idade Média, dominada pelo catolicismo, nem para Atenas e Roma, onde dominava a política.” O autor, porém, complementa: “em primeiro lugar, é estranhável que alguém prefira supor que esses lugares-comuns arquiconhecidos sobre a Idade Média e o mundo antigo sejam ignorados por alguma pessoa. Deve ser claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo nem o mundo antigo da política. A forma e o modo como eles ganhavam a vida explica, ao contrário, por que lá a política, aqui o catolicismo, desempenhava o papel principal. De resto basta pouco conhecimento, por exemplo, da história republicana de Roma, para saber que a história da propriedade fundiária constitui sua história secreta. Por outro lado, Dom Quixote já pagou pelo erro de presumir que a cavalaria andante seria igualmente compatível com todas as formas econômicas da sociedade.” (MARX, *O capital, Livro I, volume I*, p. 206)

³⁶ Para uma problematização bastante interessante sobre este ponto, Cf. CASALINO, *Direito e mercadoria*.

³⁷ PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 124.

³⁸ Segundo o autor, “[uma] crítica à jurisprudência burguesa, do ponto de vista do socialismo científico, deve tomar como modelo a crítica à economia política burguesa, como o fez Marx. Para isso, ela deve, antes de tudo, adentrar no território do inimigo, ou seja, não deve deixar de lado as generalizações e as abstrações que foram trabalhadas pelos juristas burgueses e que se originam de uma necessidade de sua própria época e de sua própria

economia política estaria a crítica ao Direito, de modo que haveria uma relação íntima entre a elaboração crítica de uma teoria geral do Direito de talhe marxista e a crítica marxiana à economia política.³⁹ Deste modo, ao tratar das relações econômicas que, por assim dizer, passam às costas dos agentes econômicos, diz o autor de *Teoria geral do Direito e marxismo* algo importante:

Do mesmo modo, o direito, considerado em suas determinações gerais, o direito como uma forma, não existe somente na cabeça e nas teorias dos juristas especialistas. Ele tem, paralelamente, uma história real, que se desenvolve não como um sistema de ideias, mas como um sistema específico de relações, no qual as pessoas entram não porque o escolheram conscientemente, mas porque foram compelidas pelas condições de produção. O homem se transforma em sujeito de direito por força daquela mesma necessidade em virtude da qual o produto natural se transforma em uma mercadoria dotada da enigmática qualidade do valor.⁴⁰

Se, anteriormente, na exposição pachukaniana, o Direito aparece como essencial porque as relações naturais e patriarcais são substituídas por relações jurídicas, ganhando espaço o campo jurídico, por exemplo, frente à religião, agora, o “fetichismo jurídico” é importante para Pachukanis porque o sujeito de direito opera em meio à realidade social em que as pessoas, em verdade, “foram compelidas pelas relações de produção”. A mediação para que a coerção econômica apareça, de imediato, como um ato de livre vontade, assim, de acordo com o autor soviético, somente poderia ser jurídica. Por conseguinte, resta claro o modo pelo qual o autor da *Teoria geral do Direito e marxismo* “deriva imediatamente da análise da forma mercadoria” também a noção de sujeito de direito. Aquilo que ele chama de a “enigmática qualidade do valor” vem à tona no texto pachukaniano como algo que conforma o princípio e a substância da subjetividade jurídica, no autor soviético, a pedra de toque da teoria burguesa do Direito: “o princípio da subjetividade jurídica e os alicerces de sua esquemática, que para a jurisprudência burguesa representa o esquema da vontade humana a priori, decorre com absoluta inevitabilidade das condições da economia mercantil-monetária.”⁴¹ A base da teoria de Pachukanis, pois, encontra-se, principalmente, no modo pelo qual lê *O capital* em meio à problemática trazida pela teoria do Direito de seu tempo. Marx diz que “o produtor direto, o trabalhador, somente pôde dispor de sua pessoa depois que deixou de estar vinculado à gleba e de ser servo ou dependente de outra pessoa”⁴²; a leitura pachukaniana somente poderia trazer isto à tona na medida em que a “pessoa” que é

classe, mas, ao expor a análise dessas categorias abstratas, revelar seu verdadeiro significado, em outras palavras, demonstrar as condições históricas da forma jurídica.” (PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 80)

³⁹ Essa relação entre economia política e Direito foi questionada por alguns. (Cf. SARTORI, “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito”. Cf. PAÇO CUNHA. “Considerações sobre a determinação da forma jurídica a partir da mercadoria”). Aqui, no entanto, infelizmente, não poderemos abordar o tema em profundidade.

⁴⁰ PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 83.

⁴¹ PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 63.

⁴² MARX, *O capital, Livro I, volume II*, p. 340-341

trazida com a substituição dos vínculos pessoais – na dicção pachukaniana, naturais e patriarcais – da feudalidade seria aquela que traz “imediatamente” a forma do sujeito de direito. E, assim, este último, a forma mercadoria e a forma jurídica relacionar-se-iam tendo por mediação a subjetividade jurídica a qual, acompanhada pela abstração da mercadoria e do trabalho abstrato, traria à tona a fetichização da vontade, que traria a própria subjetividade jurídica.

III

Marx diz, em *O capital*, que o trabalhador, na circulação de mercadorias, pode “dispor de sua pessoa” somente depois de romper com laços de servidão e com os laços que o ligam à terra mediante vínculos pessoais. Neste sentido, a primeira coisa a se notar é que a noção de “pessoa” que Pachukanis liga à de sujeito de direito não se põe tanto, como parece sugerir o jurista soviético, como ligada à superação de relações naturais e patriarcais, mas à superação dos “vínculos pessoais”. E, neste sentido, certamente, é necessário que se analise com mais cuidado a exposição marxiana e, então, pergunte-se com cuidado até que ponto a posição pachukaniana pode ser “imediatamente” derivada de *O capital*. No entanto, antes disso, deve-se analisar com alguma calma aspectos importantes da obra pachukaniana e que se explicitam à medida que sua interpretação do marxismo se conforma, por vezes, tendo por essencial a leitura de obras marxianas anteriores à redação da obra magna de Karl Marx e também pela leitura de Engels. Agora, pois, veremos – rapidamente - esta tensão entre as obras de Marx e Engels no texto pachukaniano.

Em sua exposição, Pachukanis não deixa de enfatizar seu ponto de partida: se Marx, em *O capital*, disse que “a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma 'imensa coleção de mercadorias' e a mercadoria individual como sua forma elementar”⁴³, a analogia que é traçada na obra pachukaniana sobre o Direito é flagrante:

Assim como a riqueza da sociedade capitalista tem a forma de uma enorme acumulação de mercadorias, a sociedade em seu conjunto apresenta-se como uma cadeia ininterrupta de relações jurídicas. A troca de mercadorias pressupõe uma economia atomizada. Os vínculos entre as diversas unidades econômicas privadas e isoladas são mantidos a cada vez que os contratos são firmados.⁴⁴

Os vínculos que Pachukanis menciona na passagem acima são justamente aqueles que, em sua teoria, aparecem como relações entre sujeitos de direito; se no autor de *O capital* a questão aparece com o processo em que se tem a supressão dos vínculos pessoais – os quais, após passarem por uma transformação substantiva, aparecem na figura da ligação entre aqueles que podem dispor de sua pessoa e o detentor dos meios de produção –, no autor de

⁴³ MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 165.

⁴⁴ PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo* (edição de 1988), p. 55

Teoria geral do Direito e marxismo, a relação enfocada é aquela que indubitavelmente se dá entre sujeitos de direito atomizados. Por conseguinte, dada a importância da questão no autor, é proveitoso que analisemos a problemática tendo em conta os textos marxianos e engelsianos mencionados por Pachukanis a fim de averiguar: 1) se o modo como procede o autor soviético já está presente em Marx ou 2) se o autor traz inovações para o campo da pesquisa marxista sobre o Direito; e se, 3) em *O capital*, a esfera mais próxima da noção de pessoa analisada pelo autor soviético é efetivamente aquela das relações jurídicas. Trata-se, por conseguinte, de averiguar aquela que é tomada como a principal passagem marxiana sobre a circulação de mercadorias e seu vínculo com a relação jurídica – a passagem é analisada abaixo. As palavras de Marx sobre o tema, presentes na passagem mencionada, perpassam todo o capítulo pachukaniano acerca da relação entre sujeito e mercadoria na *Teoria geral do Direito e marxismo*. E, pode-se mesmo dizer: não é exagero apontar que, no campo dos estudiosos do Direito que adoram uma posição marxista, ela vem sendo a mais analisada.⁴⁵ Nela, de acordo com o autor soviético, tem-se “imediatamente” colocado o sujeito de direito, que apareceria na figura da “pessoa”. Trazemos aqui as palavras marxianas, pois:

As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas (*Dinge*) e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas (*Personen*), cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena (*veräußert*) a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se (*anerkennen*) reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade (*Willensverhältnis*), em que se reflete (*widerspiegelt*) uma relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma.⁴⁶

Na passagem de *O capital*, a noção de pessoa, claramente, não é trazida como uma categoria naturalística, ou derivada de modo espontâneo do ser social; trata-se de uma categoria histórica – até mesmo porque, segundo Marx, sempre, as categorias são “formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*)”⁴⁷ – e que, como tal, é parte “movente e movida” da própria realidade efetiva de determinada conformação

⁴⁵ Cf. SARTORI, “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito”. Cf. CASALINO, *Direito e mercadoria*.

⁴⁶ MARX, *O capital*, Livro I, volume I, p. 79.

⁴⁷ MARX, *Grundrisse*, p. 85.

histórica.⁴⁸ A noção de pessoa, em meio à circulação de mercadorias, aparece subordinada a esta esfera da atividade econômica. Como a própria sociabilidade, a categoria que Pachukanis liga à noção de sujeito de direito é uma construção social, que se apresenta de várias maneiras em meio às distintas figuras de sociabilidade.⁴⁹ Neste sentido específico, pode-se dizer que Pachukanis acerta em sua leitura dos textos de Marx ao destacar que a emergência da importância decisiva das relações jurídicas, no capitalismo, traz o afastamento de um elemento natural e espontâneo – Marx, também neste sentido, destaca justamente que “a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam”⁵⁰ – e, neste ponto específico, é bom ressaltar, a interpretação mais corrente sobre Pachukanis, aquela da tradição althusseriana, que está correta ao enfatizar os méritos do autor soviético. Acerta também o autor de *Teoria geral do Direito e marxismo* ao enfatizar o papel que têm as condições de produção capitalistas sobre a vontade dos homens; estes últimos aparecem na circulação mercantil, de imediato, como meros portadores e guardiões de mercadorias e, assim, são compelidos a atuar voluntariamente – a vontade mesma relaciona-se à coerção econômica – em nome da valorização do valor: têm suas próprias vontades colocadas enquanto uma potência estranhada que “reside nas coisas”. A fórmula marxiana é bastante interessante, sobre a questão: trata-se de uma relação social em que se tem “o trabalhador assalariado, a outra pessoa, que é obrigada a vender a si mesma voluntariamente.”⁵¹ A dicção de Marx talvez seja mais meandrada que a colocação pachukaniana no que diz respeito à relação entre vontade e determinação econômica. Porém, no essencial, o autor soviético é fiel ao texto marxiano sobre o ponto. Algo que também deve ser destacado é a importância da propriedade privada, e de seus portadores, os proprietários, aspecto este que não escapou ao autor de *Teoria geral do Direito e marxismo*. Ou seja, trata-se de uma análise cuidadosa por parte do autor soviético. Diz ele também:

O fato de o pensamento religioso, ou teológico, representar um “desdobramento da realidade”, parece-me, não é objeto de disputa desde Feuerbach e Marx. Não vejo nada de indeterminado nisso. Pelo contrário, a questão está apresentada de modo muito claro e simples: a obediência dos camponeses ao senhor feudal deriva direta e imediatamente do fato de que o senhor feudal era um grande proprietário de terras e tinha à disposição uma força armada; essa dependência direta, essa relação factual de dominação,

⁴⁸ Como aponta Lukács sobre as categorias e sobre a questão do ponto de partida da filosofia: “em Marx, o ponto de partida não é dado nem pelo átomo (como nos velhos materialistas), nem pelo simples abstrato (como em Hegel). Aqui, no plano ontológico, não existe nada análogo. Todo o existente deve sempre ser objetivo, ou seja, deve sempre ser parte (movente e movida) de um complexo concreto. Isso conduz, portanto, a duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, o ser em seu conjunto é visto como um processo histórico, em segundo lugar, as categorias não são tidas como enunciados sobre algo que é ou que se torna, mas sim como formas moventes e movidas da própria matéria: ‘formas de ser (*Daseinformen*), determinações de existência (*Existenzbestimmungen*)’”. (LUKÁCS, *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*, p.226)

⁴⁹ Cf. LUKÁCS, *Por uma ontologia do ser social*, LUKÁCS, *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*.

⁵⁰ MARX, *O capital, Livro I, volume I*, p.198.

⁵¹ MARX, *O capital Livro I, volume II*, p. 384.

recebeu um invólucro ideológico, enquanto o poder do senhor feudal era deduzido da autoridade sobre-humana divina, do “não há poder que não venha de Deus”. A submissão e a dependência do trabalhador assalariado em relação ao capitalista existem também de modo indireto: o trabalho morto acumulado domina o trabalho vivo. Mas a submissão desse mesmo trabalhador ao Estado capitalista não é igual à dependência que ele tem em relação ao capitalista singular, que se desdobra ideologicamente. Em primeiro lugar, porque existe um aparato da classe dominante particular e independente, que se coloca sobre cada capitalista individual e figura como uma força impessoal. Segundo, porque essa força impessoal não medeia cada relação específica de exploração, pois o trabalhador assalariado não é obrigado política nem juridicamente a trabalhar para dado empregador, mas aliena sua própria força de trabalho com base em um contrato livre. Na medida em que a relação de exploração se realiza formalmente como uma relação entre dois proprietários de mercadoria “independentes” e “iguais”, dos quais um, o proletário, vende a força de trabalho, e o outro, o capitalista, compra-a, o poder político de classe pode adquirir a forma do poder público.⁵²

O modo pelo qual Pachukanis trata do “desdobramento da realidade” é, de certo modo, peculiar, ao mesmo tempo em que passa por uma problemática central ao marxismo e a Marx: de um lado, ele vê a questão como algo muito “claro e simples”, o que efetivamente não ocorre no texto de Marx, que, em *O capital*, diz que este “desdobramento” se dá na sociedade capitalista de modo bastante mediado e permeado por um aspecto em que as mercadorias se apresentam como “coisas físicas metafísicas ou sociais.”⁵³ Mesmo que se tratasse de sociedades anteriores à capitalista, igualmente, não haveria qualquer aspecto “claro e simples”, até mesmo porque nesta sociedades ainda estariam bastante presentes ilusões do campo religioso, por exemplo, que são decorrentes da ausência de controle consciente das condições de vida.⁵⁴ Marx ressalta que a mercadoria é “uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”⁵⁵ na medida em que ela traz uma “forma social”; Pachukanis, por seu turno, traz a questão atribuindo uma predicação bem mais precisa a esta forma: ela aparece como forma jurídica. A passagem da ênfase no “pensamento religioso ou teológico”⁵⁶ para o pensamento jurídico é vista pelo autor soviético como a substituição de uma dominação direta por uma dominação indireta: se na idade média a questão passava pela religião, correlata necessária do domínio pessoal e político do senhor feudal, na sociedade

⁵² PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo*, p.144.

⁵³ MARX, *O capital, Livro I, volume I*, p. 198.

⁵⁴ Cf. ENGELS, *Anti-Düring*. Cf. MARX, *O capital, Livro I, volume I*,

⁵⁵ MARX, *O capital, Livro I, volume I*, p. 197.

⁵⁶ Neste ponto, vale notar a referência de Pachukanis à relação entre Feuerbach e Marx, os quais, por meio da categoria do estranhamento (*Entfremdung*) analisaram a religião. Destacamos este aspecto aqui porque a literatura althusseriana ressalta a fidelidade do autor soviético ao método de *O capital* à medida que obras e problemáticas do “jovem Marx” e, portanto, rechaçadas por Althusser, estão muito presentes no raciocínio pachukaniano.

capitalista ter-se-ia algo que se relaciona com uma “força impessoal”: só assim o poder político, mediado pelo Direito, apresenta-se como “poder público”.

A centralidade do elemento jurídico, em Pachukanis, tem como outra face a aparente dependência do Estado diante das classes sociais. E os trabalhadores envolvidos no processo propriamente produtivo, neste sentido, não seriam diretamente compelidos a vender sua força de trabalho de modo direto, e nem mesmo sob a coerção estatal e jurídica. Haveria uma diferença central entre a submissão daqueles que aparecem como portadores da mercadoria força de trabalho diante do capitalista individual e do Estado. No primeiro caso, tem-se a mediação do capital (“trabalho morto acumulado que domina o trabalho vivo”), uma potência estranhada que se volta contra o trabalho tal como a criação humana que aparece na figura da religião e que se cristaliza como “Deus” se volta contra os próprios homens.⁵⁷ No segundo, no lugar do invólucro ideológico relacionado à justificação teológica do poder do senhor feudal, tem-se a mediação do Direito, e da categoria do sujeito de direito, e, com isso, em Pachukanis, as coisas se dão ao colocar os homens como iguais diante do “desdobramento ideológico” da esfera jurídica e estatal.

Assim, em Pachukanis, “um aparato da classe dominante particular e independente, que se coloca sobre cada capitalista individual e figura como uma força impessoal” só pode aparecer com a mediação jurídica. A centralidade do Direito é patente nesta argumentação, novamente.

Sem dúvida, até mesmo pela proposta e pela formação e atuação prática do autor soviético⁵⁸, a sua ênfase passa muito pelo papel do Direito na conformação das potências estranhadas que dominam o homem sob o modo de produção capitalista. As formas de controle não econômico aparecem em Pachukanis envolvidas em um processo em que se passa pela sucessão do domínio religioso ao domínio jurídico. Assim, neste ponto, trata-se, em verdade, de um desenvolvimento da posição engelsiana – e não de Marx – sobre o Direito, que, ao abordar a questão aponta que:

Tratava-se da secularização da visão teológica. O dogma e o direito divino eram substituídos pelo direito humano, e a Igreja pelo Estado. As relações econômicas e sociais, anteriormente representadas como criações do dogma e da Igreja, porque esta as sancionava, agora se representam fundadas no

⁵⁷ Marx fala sobre a circulação de mercadorias e sobre sua relação com o valor: “se na circulação simples o valor das mercadorias adquire no máximo, em confronto com seu valor de uso, a forma autônoma de dinheiro, aqui ele se apresenta subitamente como uma substância em processo e semovente, para a qual mercadorias e dinheiro são ambos meras formas. Mas ainda mais. Em vez de representar relações mercantis, ele entra agora, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo. Ele se distingue, como valor original, de si mesmo como mais-valia, assim como Deus Pai se distingue de si mesmo como Deus Filho,” (MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 197.p. 274)

⁵⁸ Ele diz em seu livro, após mencionar a necessidade de um tratamento marxista da teoria do Direito: “a teoria geral do direito pode ser definida como o desenvolvimento dos conceitos jurídicos fundamentais, isto é, os mais abstratos. A esta categoria pertencem, por exemplo, as definições de ‘norma jurídica’, de ‘relação jurídica’, de ‘sujeito de direito’ etc. Esses conceitos são utilizáveis em qualquer domínio do direito em decorrência de sua natureza abstrata; a sua significação lógica e sistemática permanece a mesma, independentemente do conteúdo concreto ao qual sejam aplicados”. (PACHUKANIS, *Teoria geral do direito e marxismo, edição de 1988*, p. 11)

direito e criadas pelo Estado. Visto que o desenvolvimento pleno do intercâmbio de mercadorias em escala social – isto é, por meio da concessão de incentivos e créditos – engendra complicadas relações contratuais recíprocas e exige regras universalmente válidas, que só poderiam ser estabelecidas pela comunidade – normas jurídicas estabelecidas pelo Estado –, imaginou-se que tais normas não proviessem dos fatos econômicos, mas dos decretos formais do Estado. Além disso, uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia.⁵⁹

Tal qual Engels, pois, Pachukanis traz uma ênfase muito maior no Direito se comparado com Marx.⁶⁰ Neste ponto também, portanto, o autor da *Teoria geral do Direito e marxismo* não parte tanto de *O capital* de Marx, mas da obra engelsiana. E, é preciso destacar: se não é possível dizer que a obra de Engels seja absolutamente distinta daquela de Marx, é impossível dizer que o texto engelsiano não traga diferenças substantivas quanto ao marxiano.⁶¹ Ou seja, para que se afirme a fidelidade de Pachukanis ao “método de *O capital*” igualmente necessário é trazer à tona a questão sobre a fidelidade de Friedrich Engels ao modo pelo qual Marx procede diante da apreensão das determinações da realidade efetiva. Novamente, passa longe de ser evidente o debate em torno da interpretação pachukaniana de Marx. E, neste sentido, vale problematizar a interpretação corrente sobre o tema.

Teoria geral do Direito e marxismo certamente apreende elementos bastante essenciais da obra marxiana, inclusive, se a virmos em sua totalidade. Isto faz com que seja necessário admitir que a obra “propriamente marxiana”⁶² – também do ponto de vista de Pachukanis – inclui textos que a tradição althusseriana considera “de juventude” e, como tais, “ideológicos”⁶³, como *Sobre a questão judaica* e como escritos em que Marx remete elogiosamente a Feuerbach ao tratar da religião. Se é verdade que Pachukanis não conheceu os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, que foram objeto de grande embate na tradição marxista – Althusser os reduzia a uma espécie de “antropologia feuerbachiana”⁶⁴, à medida que Lukács disse que “certamente é uma estupidez historiográfica insistir sobre a contraposição entre jovem Marx e o Marx maduro”⁶⁵ –, pode-se afirmar que há um tom elogioso, por parte do autor soviético, a alguns aspectos da crítica de Feuerbach, que Marx incorpora criticamente em seus textos de 1843-44. Assim, em pontos essenciais do texto pachukaniano, a relação com Marx é bastante mediada, de um lado, com certas tematizações

⁵⁹ENGELS; KAUTSKY, *O socialismo jurídico*, p. 17-18.

⁶⁰Cf. SARTORI, “Friedrich Engels e o duplo caráter da igualdade”.

⁶¹ Cf. SARTORI, “Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels”. Cf. PAÇO CUNHA, “Engels como marxólogo”.

⁶²Cf. CHASIN, *Estatuto ontológico e resolução metodológica*.

⁶³ Cf. ALTHUSSER, *A favor de Marx*.

⁶⁴Como aponta o autor haveria uma conformação da obra de modo que “uma ‘censura epistemológica’ intervém, sem nenhum equívoco, na obra de Marx.” (ALTHUSSER, *A favor de Marx*, p. 23) Pachukanis não parece ter este entendimento.

⁶⁵LUKÁCS, *Conversando com Lukács*, p. 56.

presentes na teoria do Direito⁶⁶, doutro, pelo tratamento engelsiano do Direito⁶⁷ e da relação estabelecida pelo autor do *Anti-Düring* entre religião e a esfera jurídica. E, assim, não obstante todos os méritos de Pachukanis, é central à compreensão cuidadosa de sua obra constatar este aspecto mencionado acima; ele não desvaloriza a obra do autor, de modo algum. Mas coloca algumas interrogações sobre a interpretação mais aceita sobre a relação entre Marx e o Direito⁶⁸ e sobre o “método de *O capital*” e a *Teoria geral do Direito e marxismo*. Agora, pois, abordaremos as posições do próprio Marx sobre os temas.

IV

Se formos tomar *O capital*, bem como a teoria do valor como referência – o que Pachukanis também parece tentar fazer⁶⁹ –, a analogia mais próxima que se tem entre o capítulo I e uma esfera específica do ser social não é aquela entre a forma mercadoria, o fetichismo e o Direito. Se esta fosse a analogia mais pungente na obra marxiana, *Teoria geral do Direito e marxismo* traria consigo uma abordagem efetivamente bastante próxima daquela de Karl Marx. No entanto, diz o próprio autor alemão sobre a questão da autonomização dos produtos sociais e de sua relação com a forma mercadoria: “para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião.”⁷⁰ Ou seja, é necessário, neste ponto de nossa exposição, que nos enfoquemos no modo mediante o qual a categoria “pessoa” aparece em *O capital* ao se analisar a própria estrutura interna desta obra.

Tendo isto em mente, é preciso destacar que o aspecto de maior ênfase da teoria pachukaniana – a relação entre as formas jurídica e mercadoria, correlacionadas à categoria sujeito de direito – precisa ser analisado em nova luz. Apontamos acima que a interpretação de Pachukanis sobre *O capital*, e, sobretudo, daquela que vem sendo considerada a principal passagem desta obra acerca do Direito, é bastante relacionada ao modo pelo qual o autor desenvolve uma abordagem que tem em conta, ao mesmo tempo, a teoria do valor e a teoria do Direito. Não é possível derivar “imediatamente” a categoria “sujeito de direito” da obra magna de Marx. Ou seja, neste nível, rompe-se com a “evidência” segundo a qual o autor de *Teoria geral do Direito e marxismo* é fiel e não inova diante do texto marxiano. Principalmente no que toca a relação entre forma jurídica e forma mercadoria, bem como acerca da relação entre a “pessoa” que aparece na esfera de circulação de mercadorias com o sujeito de direito, acreditamos, a questão precisa ser vista de modo mais mediado, até mesmo porque a abstração que Pachukanis aponta no sujeito de direito é trazida por Marx ao analisar, não tanto o Direito, mas a religião:

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias,

⁶⁶Cf. SARTORI, “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito”

⁶⁷Cf. SARTORI, “Friedrich Engels e o duplo caráter da igualdade”.

⁶⁸Cf. NAVES, *A questão do direito em Marx*.

⁶⁹ NASCIMENTO, “Com Pachukanis, para além de Pachukanis: direito, dialética da formavalor e crítica do trabalho”.

⁷⁰ MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 198.

ou seja, como valores, e, nessa forma reificada [*sachlich*], confrontar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais apropriada, especialmente em seu desenvolvimento burguês, como protestantismo, deísmo etc.⁷¹

Se Marx destaca que a analogia mais próxima do processo de autovalorização do valor aparece no campo religioso, ao tratar da noção de pessoa que aparece nesta esfera, ele traz à tona a reificação em um primeiro momento. Com ela em mente, o autor trata de expor como que “determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” se apresenta.⁷² E, com isso, destaca que “capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas intermediada por coisas.”⁷³ ao mesmo tempo em que aponta que justamente o que aparece como sujeito neste processo não é algo como um “sujeito de direito”, mas o valor que, tal qual um Deus, assume a posição demiúrgica.⁷⁴ A questão se desdobra à medida que o autor de *O capital* traz à tona o fato segundo o qual, em meio à reificação, o “homem abstrato” mostra-se na figura da religião de modo bastante destacado. Assim, pelo que vimos acima, se seguirmos a posição de Pachukanis, seria possível trazer uma correlação entre este homem abstrato da religião e aquele do Direito; no entanto, isto não derivaria de Marx, mas da continuação de seus estudos por parte de Engels. A expansão da forma mercadoria, pois, traz uma correlação, que se coloca na forma de uma analogia até certo ponto, com o “trabalho humano igual”, ou seja, com aquilo que foi chamado no capítulo I de *O capital* de trabalho abstrato. Deste modo, se mesmo a relação entre o “homem abstrato” do cristianismo e a forma mercadoria é bastante mediada, as mediações são ainda maiores para que se possa chegar à noção de sujeito de direito. Isto se dá até mesmo porque, em Marx:

As formas autônomas, as formas dinheiro, que o valor das mercadorias assume na circulação simples mediam apenas o intercâmbio de mercadorias e desaparecem no resultado final do movimento. Na circulação D — M — D, pelo contrário, ambos, mercadoria e dinheiro, funcionam apenas como modos diferentes de existência do próprio valor, o dinheiro o seu modo geral, a mercadoria o seu modo particular, por assim dizer apenas camuflado, de existência. Ele passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito

⁷¹ MARX, *O capital Livro I*, p. 153-154.

⁷² MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 198.

⁷³ MARX, *O capital Livro I, volume II*, p. 384.

⁷⁴ As funções análogas entre Direito e Deus podem ser vistas em algumas passagens de Marx; no entanto, elas não trazem consigo uma análise pormenorizada da questão. Pelo contrário, elas simplesmente apontam o caráter conservador de ambas as noções no discurso burguês: “em suma, durante o período de 1844/47 vigorou geral e uniformemente o dia de trabalho de 12 horas em todos os ramos industriais submetidos à legislação fabril. Os fabricantes, entretanto, não permitiram esse ‘progresso’ sem um ‘retrocesso’ compensador. Sob pressão deles, a Câmara dos Comuns reduziu a idade mínima das crianças a serem exploradas de 9 anos para 8, a fim de assegurar o ‘suprimento adicional de crianças para as fábricas’, devido ao capital por determinação de Deus e de direito.” (MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 396)

automático. Fixadas as formas particulares de aparição, que o valor que se valoriza assume alternativamente no ciclo de sua vida, então se obtêm as explicações: capital é dinheiro, capital é mercadoria. De fato, porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica a sua própria grandeza, enquanto mais-valia se repele de si mesmo, enquanto valor original, se autovaloriza. Pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valia, é seu próprio movimento, sua valorização, portanto autovalorização. Ele recebeu a qualidade oculta de gerar valor porque ele é valor. Ele pare filhotes vivos ou ao menos põe ovos de ouro.⁷⁵

Ao tratar da autonomização das esferas econômicas, e da reificação destas esferas – tema bastante importante para Pachukanis –, Marx diz algo bastante importante: ao se ter em conta o fato segundo o qual, em meio a uma forma de atividade em que a “relação social geral de produção consiste em se relacionar com seus produtos como mercadorias”, há uma inversão particular no que toca o trabalho e o produto da atividade produtiva.⁷⁶ Diz Marx sobre os trabalhadores: “aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas.”⁷⁷ No que, novamente, tem-se que o central quando Marx traz a noção de pessoa envolve a noção de reificação. E, com isso, tem-se um processo em que a valorização do valor assume um papel de elevado relevo: na medida mesma em que aqueles que engendram as relações sociais são os próprios homens, sua atividade aparece o sujeitando diante da “forma social do valor”; a forma mercadoria, como tratada por Marx, pressupõe o valor e, em verdade, se há de se falar de algum sujeito a ser derivado diretamente do texto marxiano, este é o “sujeito automático”, que se coloca em um processo em que as formas relacionadas ao dinheiro são presididas pela valorização do valor.

Como sujeito usurpador de tal processo, em que ele ora assume, ora se desfaz da forma dinheiro e da forma mercadoria, mas se conserva e se dilata nessa mudança, o valor precisa, antes de tudo, de uma forma autônoma, por meio da qual a sua identidade consigo mesmo é constatada. E essa forma ele só possui no dinheiro. Este constitui, por isso, o ponto de partida e o ponto final de todo processo de valorização.⁷⁸

⁷⁵MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 273-274.

⁷⁶Como aponta Marx sobre este aspecto, indissolúvel da questão da reificação: “objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas.” (MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 199)

⁷⁷MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 199.

⁷⁸MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 274.

Os “filhotes vivos”, ou os “ovos de ouro” que são mencionados na passagem, é preciso dizer, também não estão diretamente ligadas ao Direito – embora esta dedução seja possível⁷⁹ –; ligam-se muito mais a uma aparência objetiva (decorrendo do fetichismo da mercadoria) segundo a qual se tem real e efetivamente a “autovalorização do valor”, e não o processo mediante o qual, a partir da venda e da exploração da força de trabalho, tem-se o processo de valorização. Ou seja, o sujeito usurpador que se mostra em *O capital* na esfera de circulação de mercadorias, é aquele que conforma “o ponto de partida e o ponto final de todo processo de valorização” na medida em que oculta sua relação com a esfera propriamente produtiva e, portanto, com o processo de produção de mais-valor, que depende da força de trabalho. A autonomização das formas sociais, assim, é central à dicção de Marx de *O capital*. As formas econômicas, criadas pela própria atividade produtiva dos homens, aparecem como algo que os domina e submete.

E, neste meio também, a analogia mais próxima não é aquela com o Direito, mas com a religião, em que aquilo produzido pelo homem parece conformar um ser autônomo que o domina, sendo o homem criado por Deus, e não Deus criado pelo homem. Logo depois de afirmar que “para uma sociedade de produtores de mercadoria... o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada”, Marx destaca a ligação do cristianismo com o modo de produção capitalista, não só na medida em que “o protestantismo desempenha, mediante sua transformação em dias úteis de quase todos os feriados tradicionais, importante papel na gênese do capital”⁸⁰, mas também porque o “homem abstrato” relaciona-se à mercadoria:

Nos modos de produção da velha Ásia e da Antiguidade etc., a transformação do produto em mercadoria, e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha papel subordinado, que porém se torna tanto mais importante quanto mais as comunidades entram na fase de declínio.⁸¹

O processo de dissolução das comunidades mencionadas é visto por Marx como aquele em que a existência de homens como produtores de mercadorias vai ganhando importância crescente. Com isso, tem-se também o desenvolvimento da noção de “homem abstrato”. Neste sentido, a primeira questão a ser destacada, ao se ter em conta o tratamento dispensado por Pachukanis à obra magna marxiana, é a posição da citação trazida no item anterior, que vem sendo central à crítica marxista ao Direito, e em que se tem explicitamente trazido por Marx o liame entre a relação jurídica e a relação econômica. Ela encontra-se logo depois do fim do capítulo I, de *O capital*. Assim, é importante que se veja que a interpretação de tal passagem depende também da problemática do mencionado capítulo. Se Pachukanis diz que a relação que conforma a noção de pessoa é aquela em que se tem passagem da forma mercadoria à forma jurídica, talvez isso possa ser meandrado. Marx, é preciso que se diga,

⁷⁹Cf. CASALINO, “Ideologia jurídica e capital portador de juros”.

⁸⁰MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 389.

⁸¹MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 204.

não traz diretamente a correlação entre forma mercadoria, forma jurídica e sujeito de direito na citação mencionada: antes, destaca que a relação jurídica reflete uma relação econômica, e que seu conteúdo não pode ser outro que o da relação econômica mesma, de modo que a forma que aparece em ênfase na passagem não é tanto a forma jurídica a que tanto destaque dá Pachukanis, mas aquela “forma social”, que menciona Marx no capítulo I de sua obra magna. Ou seja, é necessário que se verifique como que é possível compreender, em Marx, a noção de pessoa que aparece acima e que ganha destaque na esfera da circulação de mercadorias.

Se formos tomar como parâmetro o que se tem no capítulo I de *O capital*, há de se tratar de uma oposição bastante importante: aquela entre “pessoas” e “coisas”. Desta relação, tem-se a temática da reificação, em que a analogia mais próxima, como mencionamos acima, é aquela relativa à religião, e não tanto ao Direito, e aquilo que aparece como o sujeito de direito.

A posição pachukaniana, aquela em que a noção de sujeito de direito, a partir da noção de pessoa presente no capítulo II de *O capital*, decorre “imediatamente” da análise presente nesta obra, é bastante questionável, pois. Mesmo que talvez possa ser legítima esta derivação, enquanto derivação, e é bom que a tratemos como tal, ela não traz a interpretação pachukaniana como uma leitura a ser retirada diretamente da obra marxiana. É preciso que se diga que a crítica ao sujeito de direito não aparece no texto marxiano: a noção de pessoa que se explicita na citação de Marx sobre a circulação de mercadorias se configura como tal ao reconhecer como sua base o domínio das coisas sobre os homens, para que se utilize a dicção do capítulo I, a reificação. Mesmo que a mediação jurídica – na figura da “relação jurídica” – apareça na passagem, o central ao que trata Marx parece ser o modo pelo qual se colocam em correlação as coisas que, mediante uma “forma social”⁸² são transformadas em mercadorias. Com isso, tem-se como outra face deste processo que os homens, que têm seus produtos como potências autônomas que os dominam, o façam na medida mesma em que colocam-se como “pessoas”. Ou seja, o texto marxiano traz o modo pelo qual o processo de reificação, analisado no capítulo I em correlação com a produção do valor, aparece na esfera de circulação de mercadorias; trata-se da maneira pela qual a esfera da produção imediata traz consigo uma inversão que se projeta na esfera de circulação de mercadorias. É impossível, pois, derivar “imediatamente” a noção de sujeito de direito da obra magna de Marx, ao se ter em conta a passagem mencionada a qual, como já dito, vem sendo enxergada como central pela crítica marxista do Direito. Tal derivação, em verdade, ao contrário do que diz parte dos comentadores de Pachukanis⁸³, não está diretamente presente, ao modo do autor soviético, no texto marxiano.

Para que se compreenda isso de modo mais cuidadoso, é necessário que, novamente, voltemos os olhos à evolução da sociabilidade trazida pelo autor de *Teoria geral do Direito e marxismo* em oposição àquela marxiana. Com isto, nota-se que Pachukanis traz outra perspectiva que aquela de Marx. Em sua leitura de *O capital*, Pachukanis aproxima a crítica

⁸²Cf. MARX, *O capital Livro I, volume I*.

⁸³Cf. NAVES, *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*; NAVES, *A questão do direito em Marx*. Cf. KASHIURA, *Crítica da igualdade jurídica*; KASHIURA, *Sujeito de direito e capitalismo*.

marxiana à economia política à crítica ao Direito, por exemplo.⁸⁴ É verdade também que a individualidade aparece como algo – também – atomizado na sociedade capitalista⁸⁵; no entanto, disso não decorre que, para Marx, e mesmo em *O capital*, o Direito seja o central, ou a noção de sujeito de direito aquela a apreender de modo pelo qual isso ocorre. É verdade, Pachukanis não cai nesta armadilha, no entanto, ao tratar da superação de relações naturais e pessoais vigentes na “idade média”, ele traz uma importância ao Direito que está ausente em Marx, e que não aparece, de modo algum, “imediatamente” em *O capital*. Segundo o autor soviético, tem-se a “dissolução das relações orgânicas patriarcais e sua substituição por relações jurídicas, ou seja, por relações entre sujeitos formalmente iguais perante a lei”, mas o texto marxiano traz a posição segundo a qual tem-se uma forma social, que opera pelo trabalho abstrato preponderando, e não a forma jurídica. Se é verdade que a propriedade privada aparece como central neste ponto, e, assim, também as “pessoas privadas”, daí não decorre que o principal neste ponto seja sujeito de direito:

Propriedade privada, como antítese da propriedade social, coletiva, existe apenas onde os meios de trabalho e suas condições externas pertencem a pessoas privadas. Porém, conforme estas pessoas privadas sejam trabalhadores ou não-trabalhadores, a propriedade privada assume também caráter diferente.⁸⁶

As pessoas privadas, que menciona Marx, trazem consigo a relação capital e o modo pelo qual a forma social do valor se impõe na sociedade civil-burguesa, oposta ao Estado e ao caráter público deste. Este tema, é bom apontar, foi trazido por Marx em *Sobre a questão judaica*, sendo a partir desta obra mesma que Pachukanis traz a oposição entre público e privado (e não a partir de *O Capital*). Neste momento, na sociedade capitalista, “o produtor direto, o trabalhador, somente pôde dispor de sua pessoa depois que deixou de estar vinculado à gleba e de ser servo ou dependente de outra pessoa.”⁸⁷ Ou seja, em Marx, trata-se do processo em que a forma social do valor aparece – como outra face da relação capital – como central, de maneira que a dominação existente entre as pessoas deixa de ser diretamente pessoal e passa a trazer consigo a mediação das coisas, que parecem ser absolutamente autonomizadas diante dos homens.

A possibilidade de “dispor de si mesmo”, de “dispor de sua pessoa”, portanto, diz muito mais respeito ao domínio do “sujeito automático” colocado no valor e à forma social mencionada que, ao menos diretamente, ao sujeito de direito. A imposição da relação capital passa certamente pela “legislação sanguínea”⁸⁸, mas remete, essencialmente, à forma social

⁸⁴Cf. SARTORI, “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito”.

⁸⁵Aponta Marx ao analisar o dinheiro: “a conduta meramente atomística dos homens em seu processo de produção social e, portanto, a figura reificada de suas próprias condições de produção, que é independente de seu controle e de sua ação consciente individual, se manifestam inicialmente no fato de que seus produtos de trabalho assumem em geral a forma mercadoria. O enigma do fetiche do dinheiro é, portanto, apenas o enigma do fetiche da mercadoria, tornado visível e ofuscante.” (MARX, *O capital Livro I, volume I*, p.216)

⁸⁶MARX, *O capital Livro I, volume II*, p. 379.

⁸⁷MARX, *O capital Livro I, volume II*, p. 340-341.

⁸⁸MARX, *O capital Livro I, volume II*.

do valor que é trazida de diversos modos diuturnamente e no processo da “assim chamada acumulação primitiva” e que traz consigo a reificação da sociabilidade capitalista, que aparece como algo “natural” somente na medida em que se tem uma forma social se impondo na produção capitalista.

Não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro polo, pessoas que nada têm para vender a não ser sua força de trabalho. Não basta também forçarem-nas a se venderem voluntariamente. Na evolução da produção capitalista, desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, costume, reconhece as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes.⁸⁹

A “forma social” que menciona Marx traz consigo “pessoas que nada têm a vender a não ser sua força de trabalho”, de tal feita que, para que o capital se coloque sob os próprios pés, é preciso que elas, ao final, “vendam voluntariamente” a força de trabalho, mesmo que, para isso, sejam, forçadas. Essa equação, certamente, tem consigo a noção de contrato, que envolve a relação jurídica. No entanto, no autor de *O capital*, aquilo que é tomado por “leis naturais” não são tanto as legislações jurídicas, mas as “exigências daquele modo de produção”. Ou seja, também sob este aspecto, não é possível, imediatamente, derivar a noção de sujeito de direito a partir da obra marxiana. Se Pachukanis diz que as relações naturais, com o desenvolvimento social, são substituídas pelas jurídicas, em Marx, a questão é distinta, até mesmo porque o autor alemão vem a enfatizar “educação, tradição, costume”, de modo a deixar claro que não se tem o reconhecimento da base real da sociedade capitalista em uma simples passagem da religião ao Direito, mas por via de diversos aspectos relacionados à imposição da relação capital e, portanto, da lei do valor.

O que aparece no texto marxiano é uma “forma diretamente social”⁹⁰, que seria vigente na idade média e se relacionaria ao domínio “pessoal”, e que é substituída, em meio ao seu contraditório desenvolvimento, pela produção bastante mediada em que o “trabalho adquire também uma forma social.”⁹¹ Na sociedade civil-burguesa, esta forma social coloca-se de modo mais mediado e sem a transparência anterior; mesmo que ela seja mediada pelo Direito, não se confunde com ele: a forma social que o autor menciona em *O capital* está ligada a um papel ativo da dimensão jurídica, mas algo a se destacar é que “social” não é sinônimo de jurídico, assim como “forma social” não é sinônimo de “forma jurídica”. No que, ao se ter em conta a relação estabelecida entre a noção de “pessoa” e este processo, não se pode derivar “imediatamente” a noção de sujeito de direito. A forma econômica trazida no capitalismo perpassa a reificação, em que a relação capital, uma relação social entre pessoas mediada por coisas, aparece como uma relação entre coisas que têm pessoas como um elo evanescente. Tem-se a aparência de uma relação estabelecida diretamente entre coisas, e, assim, o mundo do capital aparece de modo invertido. E é bom que destaquesmos isso porque, como ressalta Marx na citação acima que é vista como essencial à crítica marxista do

⁸⁹MARX, *O capital Livro I, volume II*, p. 358.

⁹⁰MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 203.

⁹¹MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 198.

Direito, sequer a dimensão da legalidade é o central na circulação de mercadorias, já que esta última pode ser “desenvolvida legalmente ou não”.

Ou seja, novamente, não se pode transpor uma problemática jurídica ao texto marxiano sem mediações, as quais podem, inclusive, questionar a importância real efetiva da questão mencionada. Veja-se: não que a compreensão do Direito não seja importante do ponto de vista de Marx; porém, talvez, ela não tenha a centralidade que Pachukanis e os pachukanianos a atribuem.

A questão da vontade aparece também neste meandro, sendo permeada pela relação jurídica na medida em que se trata de uma relação voluntária em que as pessoas só se conformam como tais enquanto sua vontade “reside nessas coisas” e quando se tem uma forma social em que há relações sociais junto “a outra pessoa, que é obrigada a vender a si mesma voluntariamente.” Assim, no texto marxiano, o essencial não é tanto a relação jurídica – mesmo que esta não possa ser tirada de campo – mas a emergência de uma forma social em que há uma inversão entre o domínio das pessoas e das coisas; ou seja, a problemática da reificação, tratada no final do primeiro capítulo I de *O capital*, reaparece na citação que trazemos acima e que vem sendo vista como essencial à crítica marxista do Direito, de tal feita que a oposição entre pessoa e coisa é que ganha um destaque bastante grande na obra marxiana, e não tanto a relação jurídica e a conformação dessas pessoas enquanto sujeitos de direito. Caso coloquemos o enfoque na relação jurídica e no sujeito de Direito, estaremos, pois, trazendo à tona uma inovação quanto ao tratamento marxiano. Claro, isto é até mesmo aconselhável, mas deve ser visto ao se ter em mente o caráter inovador desta posição, aquele trazido por Pachukanis em sua obra principal. Ainda sobre o tema, veja-se o que diz Marx:

O intercâmbio de mercadorias não inclui em si e para si outras relações de dependência que não as originadas de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho como mercadoria só pode aparecer no mercado à medida que e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa.⁹²

O modo pelo qual afasta-se o elemento natural espontâneo na sociedade capitalista se apresenta à medida que o intercâmbio de mercadorias relaciona-se com a “pessoa” de modo mediado: pela compra e venda da força de trabalho, que pressupõe a relação capital e, por conseguinte, a vigência da lei do valor. Ou seja, a dependência mútua entre os homens não se mostra mais ligada ao localismo e à propriedade da terra, mas à propriedade burguesa e ao modo pelo qual o homem aparece como “livre proprietário de sua pessoa” em oposição ao que se dava, seja durante a servidão, seja durante a escravidão. A noção de “pessoa”, portanto, relaciona-se à propriedade privada, como destaca Pachukanis. Mas não aparece tanto ao se ter um sujeito de direito como central, mas ao se enfatizar o modo pelo qual se rompe com laços comunitários e pessoais e, neste processo, traz-se a imposição da forma

⁹²MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 285.

social do valor, em que se tem “pessoas privadas”⁹³ na medida em que há uma contraposição entre sociedade civil-burguesa e Estado. Ou seja, tudo se dá enquanto a relação capital traz a atomização dos indivíduos e a dissolução dos laços locais e provinciais. Isto, ao mesmo tempo, traz o modo pelo qual há, na sociedade capitalista, a subordinação dos homens às coisas e, assim, o processo de reificação.

Na idade média, segundo Marx, esta reificação – trazida em meio à circulação de mercadorias subsumida ao capital – não estaria presente real e efetivamente. Como disse o autor: “como quer que se julguem as máscaras que os homens, ao se defrontarem aqui, vestem, as relações sociais entre as pessoas em seus trabalhos aparecem em qualquer caso como suas próprias relações pessoais, e não são disfarçadas em relações sociais das coisas, dos produtos de trabalho.”⁹⁴ As relações sociais de produção vigentes na idade média seriam aquelas que apareceriam aos seus portadores como relações pessoais de dominação, e tendo como outra face a autoridade religiosa, e não daquele modo que Marx chama de “sensível suprassensível, físico, metafísico”.⁹⁵ Deste modo, na idade média também, as máscaras com as quais as pessoas se apresentam não seriam o essencial à compreensão das relações sociais de produção, mesmo que sem elas as relações de produção feudais não pudessem se conformar, por exemplo, com referência à autoridade divina. Tem-se isto à medida que, em verdade, não é a máscara jurídica – do sujeito de direito, para que se utilize a dicção de Pachukanis – que é o momento preponderante na análise do Direito na sociabilidade capitalista, tal qual não era a análise das máscaras com as quais se davam as relações sociais feudais o mais importante na análise desta sociabilidade. Ou seja, com o afastamento das relações naturais ainda menos avançado, a qualidade pessoal das relações sociais aparecia em meio à feudalidade de modo muito mais imediato. Na sociedade capitalista, por sua vez, elas se mostraram “disfarçadas” em relações aparentemente autonomizadas entre coisas. Ou seja, antes, o trabalho e os seus produtos não apareciam como uma potência estranhada e autonomizada que, sob a lei do valor, trazem uma espécie de equalização e de igualdade enquanto se tem a emergência de uma espécie de “gelatina de trabalho”. As mercadorias, como produtos do trabalho – tal qual qualquer produto do trabalho – dependem da atividade humana; ao mesmo tempo, na sociedade capitalista, as relações pessoais diretamente sociais são solapadas de tal modo que justamente a vontade dos homens parece residir nas mercadorias e estas últimas parecem ter vida própria na medida em que as “pessoas” se

⁹³Como aponta Marx sobre a noção de pessoa privada e sua relação com a esfera da circulação: “o intercâmbio de produtos origina-se nos pontos em que diferentes famílias, tribos, comunidades entram em contato, pois nos começos da civilização não são pessoas privadas, mas famílias, tribos etc. que se defrontam autonomamente. Comunidades diferentes encontram meios diferentes de produção e meios diferentes de subsistência em seu meio ambiente natural. Seu modo de produção, modo de vida e produtos são portanto diferentes.” (MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 467)

⁹⁴MARX, *O capital Livro I, volume I*, p. 203.

⁹⁵Como aponta Marx sobre a forma mercadoria: “o misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais.” (MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 198)

subordinam a elas. Se as mercadorias são coisas que “não opõem resistência ao homem”, em meio à sociabilidade burguesa, a vontade mesma dos homens “reside nessas coisas”; ou seja, tem-se uma passagem de relações pessoais para relações reificadas.⁹⁶ Assim, diz Marx:

A forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.⁹⁷

A forma fantasmagórica, relacionada à forma mercantil subsumida ao capital, é essencial na exposição de Marx. Ela, enquanto “forma social”, traz consigo o fato segundo o qual relações entre pessoas aparecerem como relações entre coisas e, deste modo, traz uma noção de pessoa que, na passagem, é um suporte da forma mercadoria, ao mesmo tempo em que não se configura somente como uma relação jurídica ou enquanto aquilo que Pachukanis, na esteira da teoria do Direito, chama de sujeito de direito; trata-se, portanto, de uma relação que pode possuir uma “máscara” jurídica por vezes, certamente. Porém, de modo nenhum

⁹⁶Esta questão é bastante meandrada: segundo Marx, justamente com esse afastamento das barreiras naturais, propicia-se o surgimento do “indivíduo universal”, de modo que a individualidade burguesa é tanto “universal” enquanto possibilidade quanto mesquinha enquanto efetividade. Veja-se Marx, primeiro, sobre esta universalidade, e, depois, sobre o modo mesquinho como a individualidade aparece nos direitos do homem: a conexão é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento. A condição estranhada [*Fremdartigkeit*] e a autonomia com que ainda existe frente aos indivíduos demonstram somente que estes estão ainda no processo de criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições. É a conexão natural e espontânea de indivíduos em meio a relações de produção determinadas, estreitas. Os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, como relações próprias e comunitárias, estão igualmente submetidas ao seu próprio controle comunitário, não são um produto da natureza, mas da história. O grau e a universalidade do desenvolvimento das capacidades em que essa individualidade se torna possível pressupõem justamente a produção sobre a base dos valores de troca, que, com a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros, primeiro produz a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades. Em estágios anteriores de desenvolvimento, o indivíduo singular aparece mais completo precisamente porque não elaborou ainda a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele. (MARX, *Grundrisse*, p.164) Em *O capital*, Marx aponta sobre a mesquinhez: “a esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os seus interesses privados. E justamente porque cada um só cuida de si e nenhum do outro, realizam todos, em decorrência de uma harmonia preestabelecida das coisas ou sob os auspícios de uma previdência toda esperta, tão somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral.” (MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 293)

⁹⁷MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 198.

pode-se dizer que as relações sociais que se apresentam na sociedade capitalista superam o elemento patriarcal e natural ao se conformarem somente enquanto relações jurídicas. A universalização da forma mercadoria subsumida ao capital também traz, de acordo com Marx, outras “máscaras”, como a religiosa, analisada no capítulo I de *O capital*, por exemplo; se formos ser rigorosos, inclusive, há de se notar: a noção de pessoa que Marx analisa em sua obra traz uma analogia com a categoria de “homem abstrato”; este, porém, no texto marxiano, não está tanto no sujeito de direito, mas no cristianismo. E, deste modo, continua-se a passagem da obra magna de Marx ao se destacar a relação entre o fetichismo da mercadoria e a esfera teológica: “à primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas.”⁹⁸ Deve-se também ressaltar que essas “manhas teológicas” fazem parte da sociabilidade do capital de tal modo que as mercadorias, tal qual os entes tratados no plano teológico, escapam ao controle consciente dos homens. Marx, portanto, traz a correlação entre a circulação de mercadorias e a produção estranhada subsumida ao valor, e não tanto a relação entre forma jurídica e forma mercantil como o centro de sua exposição. Deste modo, mesmo que não seja impossível deduzir esta correlação de *O capital*, ao se enfatizar a noção de sujeito de direito, trata-se de um desdobramento que não está presente imediata e explicitamente em Marx.

A esfera da produção social tem a centralidade à medida que relaciona-se ao modo pelo qual se torna possível a “autovalorização do valor”. Isto se dá de tal modo que as “coisas” e as mercadorias – mediante a forma social colocada no modo de produção capitalista – parecem ser transcendentais e se sustentam em si mesmas. A ausência do controle consciente das condições de vida, presente na sociedade capitalista e no modo pelo qual a reprodução do capital é engendrada, leva a isto. Segundo Marx, é necessário justamente procurar a supressão da sociedade capitalista (da forma mercantil e da forma social engendrada pela lei do valor) pelo controle “consciente e planejado”⁹⁹ destas condições.¹⁰⁰ Ou seja, trata-se de romper com esta “forma fantasmagórica”, decorrente na natureza social – e ligada a uma sociabilidade estranhada – do trabalho na sociedade capitalista. Trata-se, pois, da correlação entre trabalho abstrato e valor.¹⁰¹ No que é preciso, mesmo que

⁹⁸MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 197.

⁹⁹MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 205.

¹⁰⁰Como aponta Marx acerca da religião: “o reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado.” (MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 205)

¹⁰¹Como aponta Marx, “esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém, como a análise precedente já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias.” (MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 198) Depois, o autor complementa: “de onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria? Evidentemente, dessa forma mesmo. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos de trabalho” (MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 198)

rapidamente, que se veja o modo pelo qual Marx trata deste “caráter social” em sua relação com a religião, trazida em diversas passagens de *O capital*:

Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém, como a análise precedente já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias.¹⁰²

Na passagem, presente no capítulo I de *O capital*, o campo da religião foi aquele que mais próximo se mostrou ao se poder remeter à “forma social” que Marx traz à tona ao falar do caráter fetichista da mercadoria. A religião, deve-se dizer, conforma um campo que primeiramente foi analisado por Marx destaca em suas obras de 1843-44, ao abordar a questão do estranhamento (*Entfremdung*); este último se apresenta na medida em que aquilo produzido pelo próprio homem se contrapõe a ele como uma potência autônoma, independente, estranhada.¹⁰³ Neste ponto também, devemos destacar que uma contraposição entre “juventude” e “obra madura” de Marx não pode, de modo algum, deixar de ser problematizada. Na obra magna marxiana, são retomados temas que se ligam à questão do estranhamento – algo que acontece de modo ainda mais pungente nos *Grundrisse* – de modo que a tematização sobre o estranhamento religioso e a forma social que menciona Marx se mostra na medida em que, tal qual na religião, os homens criam Deus, mas operam como se fossem criaturas, o mesmo se dá na produção capitalista, em que as mercadorias dominam os homens, e não os homens as mercadorias. Daí, a noção de pessoa que aparece neste meandro ser bastante peculiar e precise ser analisada com cuidado. Com esta noção, os homens reconhecem a si mesmos como proprietários privados, de modo que esta forma social aparece em toda a sua dubiedade: simultaneamente, tem-se, de um lado, a possibilidade do “indivíduo universal” sob o capitalismo e, doutro, a concordância “com a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros” em um momento posterior àquele em que se traz “a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele.”¹⁰⁴ Ou seja, a “pessoa” que aparece na passagem que trata Pachukanis certamente é atomizada, e diz respeito ao proprietário privado; nisto, o autor soviético interpreta Marx de modo bastante próximo do texto de *O capital*. A única questão a se ter em conta sobre o autor soviético, de modo claro, é: a noção de pessoa analisada por Pachukanis não traz imediatamente a categoria do sujeito de direito. Ou seja, é impossível deixar de se ter em conta esta forma fantasmagórica, que – mediante a lei do valor – coloca-

¹⁰²MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 198-199.

¹⁰³Cf. LUKÁCS, *Para uma ontologia do ser social*.

¹⁰⁴MARX, *Grundrisse*, p. 164.

se por meio da reificação de relações pessoais para que veja como que a questão tratada pelo autor de *Teoria geral do Direito e marxismo* efetivamente aparece em Marx.

V

Marx, por conseguinte, não diz explicitamente que se tem, no capitalismo, a forma jurídica substituindo essas relações pessoais; antes, diz que há neste meandro a conformação de algo que já é uma “forma social”¹⁰⁵, a qual, por seu turno, parte do caráter social do trabalho e que, de uma forma bastante mediada, traz uma relação reificada entre os produtos do trabalho humano e os agentes da produção. A dialética entre pessoas e coisas, assim, vem a ser central ao se ter em mente o modo pelo qual aparece a noção de “pessoa” em *O capital*. Pachukanis, pois, é bastante perspicaz: traz as raízes de uma categoria decisiva da teoria do Direito para o centro de sua crítica ao mesmo. No entanto, sejam quais forem as vantagens de sua teoria, ela não deriva diretamente da análise presente em *O capital*. Neste sentido, vale trazer à tona com ainda mais destaque a colocação marxiana em que a antítese entre a feudalidade – presente na “idade média europeia” - e a forma social de sociabilidade e de trabalho aparece de modo claro e pode iluminar o tema que tratamos neste pequeno texto:

Idade Média europeia. Em vez do homem independente, encontramos aqui todos dependentes — servos e senhores feudais, vassalos e suseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as condições sociais da produção material quanto as esferas de vida estruturadas sobre ela. Mas, justamente porque relações de dependência pessoal constituem a base social dada, os trabalhos e produtos não precisam adquirir forma fantástica, diferente de sua realidade. Eles entram na engrenagem social como serviços e pagamentos em natura. A forma natural do trabalho, sua particularidade, e não, como na base da produção de mercadorias, a sua generalidade, é aqui sua forma diretamente social.¹⁰⁶

Pachukanis, portanto, traça uma linha direta e imediata entre o trabalho em sua forma social, que se coloca como o outro polo da valorização do valor, a noção de pessoa, que se desenvolve em oposição aos laços pessoais e patriarcais da feudalidade e a categoria do sujeito de Direito.

Ocorre, porém, que as linhas que unem os conceitos mencionados – e não cabe aqui entrar na questão de até que ponto isso se dá – são muito mais meandradas e passam pela relação do autor com uma “teoria geral do Direito”.¹⁰⁷ Segundo Marx, na idade média, o homem está absolutamente dependente de laços pessoais e, é necessário apontar: esta situação que é rompida com a sociedade capitalista, em que o caráter social da própria noção de pessoa se explicita de modo mais claro na medida em que as relações entre pessoas

¹⁰⁵MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 203.

¹⁰⁶MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 202-203.

¹⁰⁷Cf. SARTORI, “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito”.

aparecem como relações entre coisas e as relações entre coisas aparecem como relações sociais. Juntamente com o rompimento das relações feudais, impõe-se a lei do valor. Com os laços pessoais, patriarcais e feudais, tem-se certo caráter, no limite, “reacionário”, que solapa a individualidade em meio a formas comunitárias atreladas por laços de dominação pessoal; ao mesmo tempo, com a feudalidade, as relações pessoais são mais transparentes e menos desenvolvidas. No que toca a atividade humana na idade média, em meio à produção, “os trabalhos e produtos não precisam adquirir forma fantástica, diferente de sua realidade” na medida mesma em que a produção é muito pouco evoluída. O modo de produção capitalista solapa esta situação.

A sociabilidade capitalista, assim, é bastante dúbia e Marx nunca deixa de destacar este ponto: de um lado, extirpa estes laços diretamente pessoais, que prendiam o homem a uma comunidade específica e às “esferas de vida específicas” em que todos são dependentes de modo pessoal - “servos e senhores feudais, vassallos e suseranos, leigos e clérigos”. Douro lado, ao extirpar estes laços sociais, traz consigo a possibilidade de desenvolvimento da personalidade, colocada sob aquilo que se configura como “indivíduos universalmente desenvolvidos”.¹⁰⁸ E aí está aberto mais um campo para que se trate da noção de pessoa em Marx; ele joga justamente com estes aspectos contraditórios que estão colocados sob a base da sociedade capitalista. Embora, ao tratar da relação entre pessoas e coisas, seu enfoque não esteja naquele que produz, mas no produto mesmo, talvez seja possível – a partir de uma leitura conjunta dos *Grundrisse* e de *O capital* – trazer a relação entre a noção de pessoa que aparece na obra magna de Marx e a teorização sobre a individualidade moderna presente no autor.¹⁰⁹ E, também neste sentido, há uma diferença considerável de Marx frente a Pachukanis: no limite, a questão do aviltamento da personalidade é um tema possível de se destacar nos capítulos I e II de *O capital*, principalmente caso se leia este livro em conjunto com os *Grundrisse*. Por outro lado, à noção de pessoa, o autor da *Teoria geral do Direito e marxismo*, vê o sujeito de direito e, de modo compreensível tendo em conta seus objetivos, traz um enfoque “jurídico”, mesmo que crítico.

Marx destaca justamente a dependência social trazida, de um lado, pelo trabalho abstrato, doutro, pela forma mercadoria, ambos subsumidos à valorização do valor. Em meio a essa dependência social, “finalmente, tão logo os homens trabalham uns para os outros de alguma maneira, seu trabalho adquire também uma forma social.”¹¹⁰ Ao invés da “forma natural do trabalho”, a forma social capitalista, em que aquilo necessário para o incremento da produtividade é que o processo passe às costas daqueles que engendram a produção de modo imediato, os “agentes da produção”¹¹¹; pessoas, assim, colocam-se como meros agentes subordinados às coisas, coisas estas que, na produção capitalista, adquirem um caráter sensível suprassensível, físico, metafísico. Ou seja, a própria reificação é um atributo

¹⁰⁸MARX, *Grundrisse*, p. 164.

¹⁰⁹ALVES, “A individualidade moderna nos Grundrisse”.

¹¹⁰MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 198.

¹¹¹Como aponta Marx: “portanto, os homens relacionam entre si seus produtos de trabalho como valores não porque consideram essas coisas meros envoltórios materiais de trabalho humano da mesma espécie. Ao contrário. Ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem.” (MARX, *O capital, Livro I, Volume I*, p. 200)

social dependente justamente da “forma social” de trabalho, que, com a superação de sua “forma natural”, traz, ao mesmo tempo, um domínio sem igual diante da produção de mercadorias, e a conformação de “pessoas, cuja vontade reside nessas coisas”. Se o vínculo entre a vontade e as formas políticas era bem mais transparente na feudalidade, na sociedade capitalista, de acordo com os apontamentos marxianos, ele é algo que aparece como uma “vontade comum” decorrente de pessoas que, ao reconhecerem-se enquanto proprietárias, trazem à tona o reconhecimento de relações reificadas que dependem da compulsão da valorização do valor. Deste modo, pelo que se vê, é impossível trazer uma relação direta entre a análise de Marx presente em *O capital* e a categoria sujeito de direito. Ao mesmo tempo, há de se notar que Pachukanis traz uma análise original que não necessariamente escapa a um trabalho sério e propriamente marxista; antes, tem-se o contrário. A única coisa a se apontar, portanto, é que, diante do que expusemos, deixa de ser uma obviedade a posição segundo a qual há em Marx, e em *O capital* em especial, um tratamento acerca do sujeito de direito, central à teoria pachukaniana e à crítica marxista do Direito que, tendo na dianteira a figura bastante importante de Márcio Naves, vem trazendo como pedra de toque da análise de Marx sobre o Direito esta categoria que, imediatamente, não aparece em seus textos.

ON THE CATEGORY OF PERSON AND ITS RELATION WITH THE PROCESS OF REIFICATION IN MARX' CAPITAL: A DEBATE WITH PACHUKANIS

Abstract: on this article, we intend to analyze the matter of law in Marx taking in account the relation between the category of person, present in *The Capital* and the process of reification, analyzed in the same book. So, we will oppose to Pachukanis thesis on the subject of rights, which, according to the soviet author could be directly deduced from Marx's *magnus opus*.

Keywords: Marx – Pachukanis – subject of rights – value theory

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio Luis. “Crítica da subjetividade jurídica em Lukács, Sartre e Althusser”. In: *Direito e práxis*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Tradução por Dirceu Lindoso. São Paulo: Zahar, 1979.

_____. “A querela sobre o humanismo (I)”. In: *Crítica Marxista* n. 9. São Paulo: Xamã, 1999.

_____. “A querela sobre o humanismo (II)”. In: *Crítica Marxista* n. 12. Rio de Janeiro, 2002.

_____. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Tradução por Valter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro 3ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1987.

ALVES, Antônio José Lopes. “A individualidade moderna nos *Grundrisse*”. In: *Verinotio*: revista On line de educação e ciências humanas. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

CASALINO, Vinícius. *O Direito e a mercadoria: para uma crítica marxista da teoria de Pachukanis*. São Paulo: Dobra Universitária, 2011.

- _____. “Ideologia jurídica e capital portador de juros”. In: KASHIURA, Celso; AKAMINE. Oswaldo; MELO, Tarso. *Para a crítica ao Direito*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- CERRONI, Umberto. “A teoria socioeconômica de Pachukanis”. In: PACHUKANIS, Evgeni. *Teoria geral do Direito e marxismo*. Tradução por Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017
- CHASIN, José. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Tradução por Márcio Naves e Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.
- KASHIURA JR., Celso Naoto. *Crítica da igualdade jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2009.
- _____. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2014
- LUKÁCS, György. *Conversando com Lukács*. Traduzido por Gisele Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969
- _____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Tradução por Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro, UFRJ, 2007
- _____. *Ontologia do ser social I*. Tradução por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Ontologia do ser social II*. Tradução por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Tradução por Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo, Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. Tradução por Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *O Capital*, livro I. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *O Capital*, Volume I. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *O Capital*, Volume II. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *O Capital*, Volume II. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996 b.
- _____. *O Capital*, Volume III. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1985 b.
- _____. *O Capital*, Volume V. Tradução por Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985 a.
- _____. *O Capital*, livro II. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2015.

- NASCIMENTO, Joelton. “Com Pachukanis, para além de Pachukanis: direito, dialética da forma valor e crítica do trabalho”. In: *Verinotio: Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, nº 19. Belo Horizonte: 2015 (disponível em www.verinotio.org)
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. Boitempo: São Paulo, 2000.
- _____. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- PACHUKANIS, Evgeni. *Teoria geral do Direito e marxismo*. Tradução por Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017
- _____. *Teoria geral do direito e o marxismo*. Tradução por Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1988.
- PAÇO CUNHA, E. “Considerações sobre a determinação da forma jurídica a partir da mercadoria” in. *Crítica do Direito*. São Paulo, n. 64, 2014.
- _____. “Engels como marxólogo”. In: *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, nº 20. Belo Horizonte: 2015. (disponível em www.verinotio.org)
- SARTORI, Vitor Bartoletti. “Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels”. In: *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, nº 20. Belo Horizonte: 2015 b. (disponível em www.verinotio.org)
- _____. “Teoria geral do direito e marxismo de Pachukanis como crítica marxista ao direito” In: *Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 19. Belo Horizonte: 2015 a. (Disponível em www.verinotio.org)
- _____. “Friedrich Engels e o duplo caráter da igualdade”. In: *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*. Belo Horizonte: UFMG, 2016.

O CHAMADO: A ÉTICA DO TRABALHO SEGUNDO JOHN LOCKE

Gerson Tadeu Astolfi Vivan Filho¹

Resumo: Este artigo pretende desafiar interpretações tradicionais sobre o papel da ideia de trabalho nos argumentos lockeanos para a apropriação privada, explorando em textos secundários as raízes religiosas e morais da noção. Conclui que não se resume a esforço físico, nem à produção de valor de troca no mercado, mas diz respeito a um ideal robusto e exigente de florescimento humano, de dimensão material e intelectual, que traz implicações ambíguas ao argumento central e coloca em xeque sua capacidade de justificar arranjos específicos de propriedade.

Palavras-chave: John Locke – trabalho – religião – apropriação privada

INTRODUÇÃO

Na interpretação do batido e rebatido argumento lockeano sobre a apropriação privada originária no estado de natureza, em que a categoria do *trabalho* tem papel central, intensos debates têm surgido. Curiosamente, contudo, pouco se investiga, fora dos *Dois Tratados*,² o significado da categoria para Locke. A maior parte das interpretações parece assumir que se trata de atividade física de transformação da natureza, destinada à preservação da humanidade ou ainda à simples produção de valor econômico. Neste artigo, recapitulando sucintamente o texto base, procederei a uma leitura de vários textos marginais, a fim de demonstrar que, para o filósofo, trabalho não se resume a esforço físico, nem à produção de valor de troca no mercado, mas diz respeito a um ideal de florescimento humano, de dimensão material e intelectual, mais robusto e de ambíguas implicações para o argumento central.

“mais uma pá do que um cetro”³

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: gersondadeu@hotmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), sob orientação do professor Paulo Caruso Baptista MacDonald.

² LOCKE, *Two Treatises on Civil Government*. As próximas referências a este texto serão feitas indicando apenas número de livro e parágrafo (exemplo: I, 42).

³ “Deus comanda [a Adão] trabalhar para sobreviver, e parece que deu mais uma Pá em sua mão, para subjugar a Terra, do que um Cetro para governar sobre seus Habitantes” (I, 45). As traduções do inglês são minhas, exceto quando indicado.

O capítulo V do *Segundo Tratado* não pretende justificar uma instituição específica de propriedade privada, muito menos aquela especificamente capitalista, com todos os incidentes normativos que lhe são peculiares⁴. Em vários momentos, Locke explicita que “o Trabalho pôde, na origem, dar início a um título de Propriedade”⁵ que, posteriormente, o governo civil *determina, regula e estabelece*⁶. Ou seja, a partir de uma imaginada situação pré-estatal, o trabalho forneceria a fagulha moral do direito de excluir as outras pessoas do uso dos recursos naturais que são, inicialmente, comuns a toda humanidade.

O estágio inicial do argumento é o da liberdade e igualdade gerais: ninguém tem poder sobre ninguém, nem sobre recursos específicos. Mas, ao passo que a autoridade política só pode surgir legitimamente com o consentimento de quem se submete a ela, a autoridade sobre recursos, ou propriedade privada, pode surgir sem qualquer consentimento. Daí a metáfora: Deus não dá a ninguém um cetro para governar a humanidade, mas dá a todos uma pá, isto é, um dever de trabalhar sobre a terra⁹ e, mais que isso, um poder de criar deveres aos outros em relação ao que disso resulta¹⁰. Mas porque também tem um dever de, suprida a subsistência própria, preservar a humanidade nos outros, não pode se apropriar mais do que é capaz de fazer uso, e deve deixar em comum o suficiente e de igual qualidade para o uso alheio¹¹.

A primeira dificuldade, de saída – e despenderei todo este artigo sobre ela¹² –, é saber afinal o que conta como *trabalho* nesse quadro. Alguns intérpretes¹³ acreditam que ele tem uma função metafísica essencial no argumento. Defendem que há uma pressuposição universal, forte e autoevidente, de que quem *faz* algo tem controle e direito absoluto sobre aquilo que fez, o que se aplicaria tanto à propriedade que Deus tem sobre a humanidade quanto a que cada pessoa constitui sobre os produtos de seu trabalho. As evidências textuais para essa tese são no mínimo frágeis e, no máximo, inexistentes¹⁴.

Uma segunda leitura é a de que há duas fundamentações paralelas e independentes da propriedade resultante do trabalho: (a) um consequencialismo de regras, segundo a qual

⁴Tradicionalmente, direitos de possuir, usar, fruir, dispor (consumir, destruir e alienar), administrar, imunidade à expropriação, perpetuidade, proibição de uso lesivo, sujeição à execução.

⁵ II, 51, 28, 30, 45.

⁶ II, 30, 13, 12.

⁷ II, 45, 50, 139.

⁸ II, 38.

⁹ I, 32: “Deus (...) comandou que o Homem também trabalhasse, e a penúria de sua condição exigiu isso dele” , I 34, 45; II, 32, 34, 36, 42).

¹⁰ II, 27.

¹¹ Cf.: II, 27, 35. “Deus, ao comandar subjugar [a Terra], deu Autoridade para *apropriar*. E a condição da Vida Humana, que requer Trabalho e Materiais com que trabalhar, necessariamente introduz *possessões Privadas*” (II, 35). Este direito ao produto do “trabalho honesto” é o princípio básico de justiça natural (I, 42; II, 27, 28, 42, 46; E, IV.4.9), mas há também o princípio de caridade, segundo o qual quem seja incapaz de sustentar-se tem direito ao trabalho alheio para sobreviver (I, 42).

¹² Isso quer dizer, em especial, que ignorarei aqui todos os tradicionais problemas relativos às outras condições de apropriação, à introdução do dinheiro como forma de fazer moralmente aceitáveis propriedades desiguais e à relação da sociedade civil com os direitos naturais de propriedade.

¹³ Por exemplo: TULLY, *A Discourse on Property*, p. 116-120 e *passim*; SREENIVASAN, *The Limits of Lockean Rights in Property*, p. 75-89.

¹⁴ WALDRON, *The Right to Private Property*, p. 199; SIMMONS, “Maker’s Rights”, p. 202-214

atribuir a cada pessoa propriedade sobre o que produz é o instrumento mais eficiente para incentivar atividades de preservação; (b) independente dessa teleologia divina, que se sustentaria sobre um direito individual de autogoverno (controle sobre os próprios planos e projetos), em que o trabalho seria justamente a ação de trazer recursos comuns ao âmbito de atividades planejadas não ilícitas cuja natureza exija a segurança de sua posse ao longo do tempo¹⁵.

Por fim, outros intérpretes insistem que o trabalho não se sustenta por si só como fundamentação filosófica da apropriação privada. Tem o papel bem mais modesto de identificação e alocação de bens, ligando um determinado recurso a uma determinada pessoa, mas o fundamento dessa atribuição é o cumprimento do dever de agir direcionado ao suprimento e aperfeiçoamento da vida humana.¹⁶

Todas essas abordagens têm em comum o fato de que, partindo dos exemplos¹⁷ oferecidos por Locke, construíram uma versão mais ou menos secular da ideia de trabalho¹⁸, que corresponde simplesmente à atividade intencional de esforço físico, originadora de valor (quase sempre econômico, ou, no mínimo, quantificável). A interpretação de Robert Nozick¹⁹ é exemplar em assumir que há uma relação proporcional entre trabalho despendido e valor (de troca) resultante.

Procurarei demonstrar nas seções que seguem que a força moral do trabalho para Locke se sustenta em bases bem mais robustas e exigentes que as noções contemporâneas de atividade produtiva. O trabalho faz parte de uma noção religiosa de vocação pessoal (o *chamado*), que cada pessoa deve descobrir e perseguir individualmente, e que envolve, portanto, não apenas o dispêndio físico de energia, mas igualmente reflexão intelectual.

LABOR DO CORPO E TRABALHO DAS MÃOS

Apesar de Locke se referir indistintamente ao "*labor* do corpo" e ao "*trabalho* das mãos" como bases de sua teoria da apropriação²⁰, Hannah Arendt viu nessa formulação um resquício da distinção dos antigos entre *laborare* e *facere*²¹.

É de fato sugestivo que o *labor* seja associado por Locke ao corpo, já que corresponde tradicionalmente ao dispêndio de energia corporal destinado à satisfação das necessidades do ciclo biológico de sobrevivência e reprodução da espécie humana, que se consome em si mesmo, e cujo produto não deixa resquícios duradouros.²² Já o *trabalho*

¹⁵SIMMONS, *The Lockean Theory of Rights*, p. 249-276.

¹⁶ASHCRAFT, *Locke's Two Treatises of Government*, p. 127-135; BUCKLE, *Natural Law and the Theory of Property*, p. 150-152.

¹⁷ Colher nozes (II, 26), cultivar frutas e legumes (II, 28), minerar (II, 29), pegar água (II, 30), caçar animais (II, 32), pescar (II, 37), cultivar terra (II, 38), costurar roupas (II, 40), fazer pão (II, 42, 43), e vinho (II, 46).

¹⁸Ver: DAY, "Locke on Property", p. 208-215; WALDRON, *The Right to Private Property*, p. 181-183.

¹⁹NOZICK, *Anarchy State and Utopia*, p. 175.

²⁰ II, 27.

²¹ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 91.

²² É a atividade que na *polis* pertencia à oculta esfera privada (espaço de privação da dimensão propriamente humana da vida: a ação na *polis*), tipicamente exercida por escravos e mulheres, responsáveis pela produção e reprodução da família. O labor, assim, "não é determinado pelo produto final e sim pela exaustão da força de

interrompe processos biológicos (a vida de uma árvore, os ciclos erosivos) a fim de produzir o conjunto das coisas que compõem um mundo objetivo, destinadas ao uso e não ao consumo, cuja durabilidade tem função de “estabilizar a vida humana.”²³

Ainda que não abrace esse mesmo rigor terminológico, fazendo um uso intercambiável de *labour* e *work*, Locke parece em parte reconhecer essas duas dimensões. Faz, por exemplo, uso recorrente do dístico “Necessidades e Conveniências da Vida”²⁴ ou “Suporte e Conforto”²⁵. Necessidade ou suporte da vida corresponderia à continuidade da existência física dos indivíduos. O que é “*realmente útil*” para esse fim “são geralmente coisas *de curta duração*; tais que, se não são consumidas pelo uso, decaem e perecem por si só”²⁶. Já a conveniência se refere àquelas coisas “duradouras que os Homens podem acumular sem estragar”²⁷, que eles produzem e julgam como boas ou ruins, melhores ou piores, mais ou menos eficientes, obedecendo a uma racionalidade distinta daquela do labor.

O ELO PERDIDO DA PRIVATIVIDADE

Contudo, Locke não compartilha com os antigos da hierarquização das atividades humanas, com o discurso e a ação na *polis* no topo e o labor na base, intermediados pelo trabalho. Mais que isso, ele a contrária, vendo no labor o dever mais fundamental da humanidade para com seu criador. É em exemplos típicos dessa atividade de subsistência, como colher nozes, maçãs e outros frutos²⁸, caçar e pescar²⁹, cultivar a terra para plantar³⁰, que ele encontrará nada menos que a fundação do direito de propriedade. Os outros títulos fluiriam desse mais básico.

trabalho [*labor power*]; seus "produtos imediatamente voltam a ser meios de subsistência e reprodução do *labor power*" (ARENDDT, *A Condição Humana*, p. 41-48, 109-110, 156).

²³O *homo faber* da tradição judaico-cristã é um "destruidor da natureza", ele precisa fazer uso destrutivo de parte do que Deus lhe deu para construir um mundo que dure mais que sua própria existência (ARENDDT, *A Condição Humana*, p. 152-154). Arendt parece abraçar esse ideal ao lamentar termos sacrificado esse ideal de permanência e estabilidade ao ideal da abundância do *animal laborans*, ao nivelar todas as atividades humanas à função de 'ganhar o próprio sustento'. O trabalho teria sido engolido pelo labor (ARENDDT, *A Condição Humana*, p. 91, p. 133-138). Apesar do consistente diagnóstico da sociedade de massas aqui presente, ela parece negligenciar a conexão íntima entre corpo, mente e natureza potencialmente envolvida na atividade laboral, na constituição e internalização de hábitos, por um processo contínuo, nunca fixado ou finalizado, de levantamento e resolução de problemas que ela estabelece, cujo foco é sempre mais a cooperação que a competição. Richard Sennett (SENNETT, *The Craftsman*) apresenta uma excelente tentativa de recuperação da dignidade dessa dimensão da experiência do labor a partir das carências da discussão de Arendt.

²⁴ I, 37, 41, 87, 97; II, 26, 33, 34, 36, 37, 41, 44, 48, 77; II, 21, 46.

²⁵ II, 26, 44.

²⁶ II, 46.

²⁷ II, 47. É verdade que aqui ele está falando especificamente do dinheiro, “*uma pequena peça de Metal amarelo*, que poderia ser mantida sem desperdício ou decaimento” (II, 37) que a “Imaginação e o Acordo colocaram um Valor além do Uso real e o necessário Suporte da Vida” (II, 46), mas nada impede que se estenda, como ele timidamente faz, ao âmbito dos artefatos materiais e intelectuais que revestem o mundo.

²⁸ II, 26, 28.

²⁹ II, 30.

³⁰ II, 32.

E isso não se dá porque ele ignora que o mundo comum se constitui quando as coisas "podem ser vistas por muitas pessoas numa variedade de aspectos, sem mudar de identidade" ao longo do tempo.³¹ Sua teoria dos modos mistos,³² por sinal, demonstra que ele estava ciente da necessária dimensão social da constituição do mundo pela fixação coletiva de significados, ideias, narrativas e ações. Mas, para embasar a propriedade privada, ele precisava "encontrar uma atividade que tivesse a característica de apropriar-se do mundo e cuja privatividade, ao mesmo tempo, estivesse fora de dúvida e questão."³³ É justamente ao labor/consumo, privativo por excelência, a que ele se refere quando diz que, não fosse possível a apropriação individual do que é comum, pereceríamos de inanição,³⁴ já que as funções corporais do processo vital são necessariamente operadas por organismos individuais. Por isso a ideia de propriedade se originaria com o ciclo de extração, consumo e excreção.

Há uma evidente tensão, assim, entre a relativa solidez e permanência da ideia moderna de propriedade e a constante transitividade da atividade em que se tenta fixar a sua origem e legitimidade moral. Se Locke afirma, por um lado, que o "valor intrínseco das coisas" depende apenas da utilidade para a vida humana,³⁵ por outro reconhece uma "maior utilidade" ou valor, conferido pelo trabalho, no pão, vinho e vestuário do que em frutas, água, folhas e peles³⁶, que podem cumprir as mesmas funções. O pão, porém, ao invés do simples ato de colher uma maçã, demanda um estágio de desenvolvimento cultural que conceba as ideias de fazer farinha, misturá-la com água, talvez ovo e outros cereais, assar essa massa etc. Locke esmiúça essas atividades: é preciso ainda domar o boi, escavar e forjar ferro e pedras para derrubar a madeira, para fazer o arado, o moinho, o forno; é preciso, pois, inventar e fabricar coisas.³⁷ Que maior utilidade é essa que ele vê no pão? A garantia da sobrevivência por si só é incapaz de explicar o valor que ele encontra nas atividades de dominação da natureza, no desenvolvimento de instrumentos e técnicas, o que ele chama indústria³⁸.

³¹ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 67.

³²Resumidamente a tese de que todas nossas ideias referentes a ações (arranjos complexos das ideias simples obtidas pela experiência) são moldadas por e para contextos culturais específicos (E, II.22.5-6) e, ao mesmo tempo, são o que faz a comunicação e práticas compartilhadas possíveis (II.22.7-10). Era sua forma de "mostrar quão pervasivas são nossas categorias linguísticas e conceituais, como elas moldam nossa abordagem do mundo e das ações humanas" (YOLTON, *Locke and the Compass...*, p. 159).

³³ ARENDT, *A Condição Humana*, p. 123.

³⁴ II, 26, 28.

³⁵II, 37. Portanto, o trabalho é fonte da maior parte do valor das coisas (II, 40), mas não é a medida desse valor; é possível despender muito tempo de trabalho em uma bengala decorada, cujo valor para uma pessoa sem dificuldades de locomoção, mas faminta, talvez seja muito inferior a uma maçã que leva um minuto pra colher, já que ela é mais útil à sobrevivência.

³⁶ II, 42.

³⁷ II, 43.

³⁸ "Deus deu o Mundo em Comum (...) para o benefício e as maiores Conveniências da Vida que fossem capazes de retirar dele (...) [portanto] para o uso dos Industriosos e Racionais e não para a Fantasia e a Cobiça dos Briguentos e Litigiosos" (II, 34) Ver também II, 36, 38, 42, 43, 45 e 46.

É interessante que o exemplo do pão surja numa passagem na qual pretende mostrar que é o trabalho que confere a maior parte do valor das coisas úteis à vida³⁹. Contudo, não coloca a questão de a quem pertence o produto final, talvez justamente porque já se perdeu o fio da privatividade que ele pretendia demonstrar haver entre processo vital e a apropriação de terra e coisas duráveis. Apenas o ato de comer o pão segue necessariamente privado, necessariamente feito à exclusão dos outros; as diversas etapas de sua produção, contudo, são praticamente impossíveis senão no plano da interação, da cultura, da produção tanto de objetos tangíveis (os diversos instrumentos) quanto intangíveis (receitas, ideias, métodos).

Aqui parece estancar o argumento que busca na natureza uma demonstração da necessidade da apropriação privada. Não por acaso, Locke fará uso de teses paralelas: (i) a de que a propriedade exclusiva que cada um tem sobre sua pessoa se estende sobre aquilo com que, no ato do trabalho, a ela se mistura; (ii) a de que o cumprimento do comando divino à preservação da humanidade inclui o desenvolvimento das artes, das ciências e das conveniências da vida, um dever que cabe a todas as pessoas, e cujo cumprimento merece incentivo. A primeira tese tem sido suficientemente discutida e explorada. Mas é na segunda, frequentemente relegada a segundo plano, que acredito residir uma parte importante da ética protestante do trabalho, que leva Locke a reservar o papel central que ele tem em seu argumento, inexplicável de outro modo.

PRESERVAÇÃO ALÉM DA SOBREVIVÊNCIA: CONVENIÊNCIA

Como referi, no ideal de preservação da espécie está implícito o dever de buscar também o conforto dessa existência. Isso é parte de uma visão marcadamente antropocêntrica, segundo a qual somos a espécie ápice da natureza criada, que foi criada basicamente para nos servir. A justificativa dessa posição hierárquica é nossa condição de “criaturas racionais”, dimensão que compartilhamos com Deus, o que fundamentaria um “domínio sobre as criaturas inferiores”.⁴⁰ Nosso dever de preservação é de alimentarmos também esta “natureza intelectual”, estimulando-a e cultivando-a tanto quanto a terra.⁴¹

³⁹ Isso faz parte do extenso argumento em que, por uma segunda via que não a da propriedade sobre a própria pessoa apenas, Locke quer demonstrar que “a *propriedade do trabalho* é capaz de superar a comunidade da terra, pois é o *trabalho*, com efeito, que estabelece a *diferença de valor* de cada coisa” (II, 40).

⁴⁰ “Deus o faz [o Homem] à sua *imagem e Semelhança*, uma Criatura intelectual, e assim capaz de *Domínio*. Pois, em que quer mais que consistisse a *Imagem de Deus*, a Natureza intelectual era certamente parte dela, e pertencia a toda a Espécie que a permitia ter *Domínio* sobre as Criaturas inferiores; e assim Davi diz no *Salmo VIII* citado acima, *o fizeste por um pouco, menor do que os anjo (...) Tu fizeste com que ele tivesse domínio sobre as obras de tuas mãos.*” (I, 30). “(...) é o *Entendimento* que coloca o Homem sobre o resto dos Seres sensíveis, e dá a ele todas as Vantagens e Domínio, que ele tem sobre eles” (I.1.1).

⁴¹ “[N]ão parece coerente que a sabedoria do Artesão formasse um animal, que é o mais perfeito e ativo, dotando-o, acima dos outros, de mente, de intelecto, de razão e de todos requisitos necessários ao trabalho e, no entanto, não lhe atribuisse uma tarefa” (LOCKE, *Ensaios sobre a Lei Natural*, p. 116). Na abertura do primeiro livro do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* ele afirma que, sendo o entendimento “o que coloca o Homem acima do resto dos Seres sencientes, o lhe dá toda Vantagem e Domínio que tem sobre eles”, investigar “a Origem, Certeza e Extensão do conhecimento Humano” é algo que “vale a pena nosso Trabalho”, por mais que requeira ao entendimento “Arte e Esforço para colocar-se à distância, e fazer de si seu próprio Objeto” (LOCKE, *Essay...I.1.1-2*). Em outras palavras, exercer nossa faculdade intelectual para entender nossa natureza

É daí que ele dirá, por exemplo, que a “medida da Propriedade” é naturalmente dada pela “Extensão do Trabalho” e “a Conveniência da Vida”⁴², ou que haveria “muitas Nações nas Américas (...) que são ricas em Terra e pobres nos Confortos da Vida”, que, por não melhorarem pelo trabalho o que tem “não têm um centésimo das Conveniências que desfrutamos [na Europa]: e um Rei de um grande e fértil território de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na *Inglaterra*”⁴³. Aparte o preconceito cultural de um ávido leitor de livros de viagem, podemos dizer que estamos lidando com um ideal de florescimento humano, e mais, uma concepção robusta de bem. É, assim, parte do cumprimento de nosso dever moral supremo “o progresso das artes e ciências e as comodidades da vida”⁴⁴: conhecer é um dever de toda a espécie, tanto quanto a sobrevivência. O trabalho é alçado à atividade capaz de criar valor de uso, isto é, útil à produção e reprodução da espécie, mas anterior às convenções que estabelecem valor de mercado, como o do dinheiro. Por isso, por exemplo, “Trabalho pelo trabalho [*Labour for labour-sake*] é contra a natureza”⁴⁵. Em outras palavras, não é trabalho qualquer esforço físico ou mental, mas aquele especificamente direcionado ao cumprimento do dever, o que nos impede de interpretar a propriedade em termos de compensação simplesmente.

UMA PESSOA, UM INTELECTO

Trabalho, também, não é qualquer ação de transformação da natureza, mas ação tendente ao cumprimento do dever de preservação da humanidade que envolve ambos, corpo e mente, em maior ou menor medida. Para ilustrar isso, Locke faz uso de uma interessante linguagem análoga à da propriedade:

(...) não posso saber mais pelo entendimento de outro homem do que posso ver pelos olhos de outro homem. Tanto quanto sei, este tanto de verdade é o que tenho; (...) o que quer que outro homem tenha, está em sua posse, não pertence a mim, nem pode ser comunicado para mim senão fazendo com que eu conheça da mesma forma; é um tesouro que não pode ser emprestado ou transferido.”⁴⁶

É como se nos dissesse que também no campo do conhecimento, o meio de apropriação por excelência é o trabalho. Não parece haver, de fato, atividade mais necessariamente privativa que o pensamento: ainda que compartilhemos ideias, argumentos, o juízo e o assentimento só podem se dar individualmente. É responsabilidade de todos,

e nosso mundo é também trabalho, é também realizar algo necessário à condução das conveniências da vida, é também cumprir nosso dever de preservação.

⁴² II, 36.

⁴³ II, 41.

⁴⁴ I, 33.

⁴⁵ LOCKE, “Of Conduct of Understanding”, §16.

⁴⁶ LOCKE, “Study”, p. 196-197.

ainda que amparados pelo saber de outros, laborar pelo conhecimento daquilo que é útil ao seu ofício, sem confiar demasiado em ninguém.

Num rascunho abandonado, refletindo sobre a exiguidade do tempo para o estudo, Locke aponta que, mesmo que o conhecimento “não seja nossa principal ocupação aqui, ainda assim é tão necessário, e tão interligado com ela, que podemos ter pouco mais progresso no fazer que no saber (...), [pois] agir sem entender é frequentemente na melhor das hipóteses trabalho perdido”⁴⁷. De um lado, mesmo quem faz “das letras sua ocupação”⁴⁸ precisa materializar e espalhar o conhecimento para que ele seja útil⁴⁹, isto é, “capaz de beneficiar a nós a aos outros neste mundo”⁵⁰. De outro, quem exerce outras profissões específicas não está eximido de refletir:

(...) e não é uma proposta irrazoável, nem impossível de ser cumprida, que eles pensem e raciocinem corretamente sobre o que é seu emprego diário. Isso ninguém pode considerá-los incapazes de fazer sem nivelá-los com os animais e acusá-los de uma estupidez abaixo do nível de criaturas racionais.⁵¹

Assim, o uso do intelecto não está adstrito às ocupações reconhecidas socialmente como intelectuais; o artesanato e o labor também envolvem trabalho do pensamento, e Locke faz aqui uma aposta alta e pouco frequente até mesmo para os dias de hoje na autonomia e capacidade de julgamento de cada indivíduo a respeito do que diz respeito diretamente à sua existência e vocação.⁵²

LIBERTAÇÃO DAS NECESSIDADES E EXPLORAÇÃO

Na verdade, seria o próprio desenvolvimento intelectual que nos permitiria uma progressiva libertação das necessidades, um tema muito apreciado pelos entusiastas setecentistas da evolução tecnológica. Pelo fato de, conforme já vimos, a natureza fornecer apenas os materiais brutos e inadequados para nosso uso, é necessário “trabalho [*labour*] arte e pensamento para adequá-los às nossas circunstâncias”:

(...) e se o conhecimento dos homens não tivesse providenciado meios de encurtar o labor e melhorar diversas coisas que não parecem à primeira vista

⁴⁷LOCKE, “Study”, p. 172.

⁴⁸ Isto é, “apenas aqueles que têm conforto e tempo livre” (LOCKE, *Of Conduct of Understanding*, §7).

⁴⁹ Ele costuma traçar paralelismos entre trabalho manual e intelectual. A leitura, apenas uma parte do estudo, é “a coleta de materiais brutos”; a meditação é escolher e ajustar esses materiais, esquadrinhar a madeira, picar e dispor as pedras e construir o edifício; o discurso, por fim, é “investigar a estrutura, andar pelas salas, observar a simetria e harmonia das partes, tomando nota da solidez dos defeitos do trabalho, e a melhor forma de encontrar e corrigir o que está inadequado” (LOCKE, “Study”, p. 201-202).

⁵⁰LOCKE, “Study”, p. 182.

⁵¹LOCKE, “Of Conduct of Understanding”, §7.

⁵² Veremos à continuação, inclusive, que sua utopia de divisão do trabalho é a de uma divisão igualitária entre todas as pessoas de tempo de trabalho intelectual e manual.

ser de qualquer uso para nós, teríamos de gastar todo nosso tempo fazendo uma escassa provisão para uma vida pobre e miserável.⁵³

A dimensão intelectual da vida humana é aquela que permite e exige que abandonemos a dimensão da *sobrevivência* (o *labor* de Arendt), e alcancemos a da *conveniência*, em que o trabalho começa a compor uma cultura, um mundo compartilhado de coisas duráveis. Ele, é claro, não reconhece o fato de que é muito mais a expropriação colonial dos continentes africano e americano e do labor forçado de seus povos do que o progresso técnico e científico que permite, em sua época, a progressiva libertação da Europa de prover suas necessidades, ou provê-las a custos módicos.

Em certos textos econômicos não hesita em nenhum momento em considerar certos indivíduos como repositórios de força de trabalho pura e simplesmente, ao modo mercantilista de seu tempo. É difícil de compatibilizar essas afirmações com sua aposta radical na autonomia e capacidade individual de toda a humanidade para a condução de sua vida sem que haja uma divisão pressuposta entre pessoas e sub pessoas, fundamental para o funcionamento da política colonial.⁵⁴

O primeiro desses textos defende, num debate público, a facilitação de naturalização de estrangeiros, em especial irlandeses, que vinham tentando migrar em massa para a Inglaterra. Utiliza como argumento que, sendo o propósito da manufatura “fazer tanto quanto puder e vender tanto quanto puder” e residindo “a maior parte do valor no trabalho”, “a abundância de mãos faz em qualquer lugar o trabalho mais barato” e, portanto, “as *commodities* podem ser produzidas com valores mais baixos”.⁵⁵ No segundo, uma rápida nota, dado que o comércio tem por finalidade riqueza e poder, há, do ponto de vista dele dois tipos de pessoa: as que contribuem para o comércio (trabalhadores na agricultura, indústria, minas e navegação) e as que “são preguiçosas e não ajudam”, como mendigos e aristocratas, ou, pior, obstruem o comércio, como advogados e soldados. Dentre a lista de “promotores do comércio” figura, dentre outros, “trabalho barato”.⁵⁶

Por fim, um ensaio sobre a *Poor Law*, posicionando-se contra vários módulos de assistência prestados pelo governo inglês, afirma que “o verdadeiro auxílio aos pobres é achar emprego para eles e tomar cuidado para que não vivam como párias, às custas do trabalho de outrem”. De fato, ele refere que “todo mundo deve ter comida, bebida, roupa e aquecimento (...) quer trabalhem ou não”, mas só está autorizado a não trabalhar quem esteja fisicamente inabilitado para tal. São feitas então diversas propostas de trabalho compulsório, inclusive para crianças, para resolver o problema da pobreza.⁵⁷

O que fazer com este quadro? Quanto ao último ensaio, ele parece em verdade estar bem abrigado na noção de trabalho como dever de toda pessoa. A desconsideração da dimensão intelectual de mendigos e desempregados em geral estaria talvez justamente em que, segundo a narrativa de Locke, teriam eles renunciado à razão, violando frontalmente

⁵³ LOCKE, “Understanding” p. 261.

⁵⁴ Ver MILLS, *The Racial Contract*.

⁵⁵ LOCKE, “For a General Naturalisation”, p. 322-326.

⁵⁶ LOCKE. “Trade”, p. 221-222.

⁵⁷ LOCKE, “An Essay on the Poor Law”, p. 182-198.

aquele dever, podendo lícitamente ser punidos,⁵⁸ por exagerado e absurdo que isso seja. Surge aqui, no plano prático, o problema da subordinação no local de trabalho, em que a capacidade para o trabalho é considerada força, equivalente entre todos indivíduos, contrariando a visão que exploraremos a seguir, de que todo indivíduo tem uma missão laboral.

O mesmo se dá nos outros dois textos, mais desumanizadores ainda das pessoas a que se refere; a massa operária é vista, na formulação mais reduzida como simples “trabalho barato”. Deve-se observar, no entanto, que aqui Locke se mostra na condição de parecerista do *Board of Trade*, operando com as categorias do comércio, especificamente com a noção de valor de troca, e não de valor de uso. Aqui o emprego da linguagem mira a simples utilidade, o que, no âmbito de sua teoria moral e política é absolutamente inadequado, como já demonstrado. Estes escritos fogem à regra do uso da categoria *trabalho*, seguida nos outros textos, o que creio ser mais um exemplo da tensão existente no pensamento de matriz europeia entre concepções empíricas de hierarquia, especialmente racializada, entre humanos e os ideais iluministas de universalidade da razão como equalizadora.

O CHAMADO, OU UMA A ÉTICA DA ABNEGAÇÃO

Denis Greenville, um clérigo aposentado, escreve pedindo conselhos sobre os possíveis malefícios das atividades recreativas (jogos de azar) a que vem se inclinando a praticar. A resposta de Locke é um ensaio sobre a recreação, em que revela encarar a diversão sempre como um instrumento: “fazer algo fácil ou ao menos prazeroso para restaurar a *mente ou corpo*, cansados com o trabalho [*labour*], à sua anterior força e vigor e assim prepará-los para novo trabalho”.⁵⁹

Descortina-se toda uma espécie de ética da abnegação, em que a função do prazer é simplesmente a de reabilitar para o dever: “a recreação supõe o trabalho [*labour*] e a exaustão”, sendo lícita apenas quando “asseguemos nosso principal dever, que é sinceramente cumprir com nossos deveres de nosso chamado [*calling*] tanto quanto a fragilidade de nossos corpos ou mentes permitam”⁶⁰. Entretanto, o que exige esse dever raramente é evidente, de modo que Deus permite “nas ações ordinárias das nossas vidas, uma grande latitude”⁶¹. Será objeto de reflexão individual sobre suas circunstâncias, aptidões, inclinações, mais condizentes com a finalidade do trabalho.

Esta ideia de que o trabalho na vida de cada indivíduo é um chamado, ou vocação, é de capital importância para se interpretar a ética associada ao trabalho. Não por acaso, quem melhor explorou a base protestante do pensamento lockeano, John Dunn, num famoso estudo do final da década de 1960, considerou-a “a chave de leitura das visões morais de Locke.” Dunn narra como a teologia da reforma protestante, procurando se distanciar das

⁵⁸ II, 16.

⁵⁹ LOCKE. “Carta para Denis Greenville”, p. 59.

⁶⁰ LOCKE. “Carta para Denis Greenville”, p. 60.

⁶¹ Deus não pode ter exigido de nós que façamos uma reflexão literalmente infinita para cada ação que vamos executar, o que obviamente paralisaria a ação humana mortal no tempo: “se fôssemos fazer nada senão o que é absolutamente o melhor todas nossas vidas se perderiam em deliberação e nunca chegaríamos à ação” (LOCKE. “Carta para Denis Greenville”, p. 67).

aspirações etéreas do catolicismo, precisou de um novo signo de salvação que não os sacramentos e penitências. Encontrou-o na doutrina de que cada pessoa recebe um chamado [*calling*] divino para desempenhar um trabalho particular no mundo, que se pode descobrir refletindo sobre suas aptidões e sobre o contexto social em que se encontra, descoberta que é responsabilidade de cada ser humano adulto.⁶² O historiador abordou essa doutrina como um desafio à influente leitura que C. B. Macpherson fez da teoria lockeana da propriedade como mera uma engenhosa justificação de direito natural da apropriação ilimitada capitalista⁶³.

Para Dunn, a única fonte confiável, ainda que falha, para guiar as ações seria o julgamento próprio sobre a própria vocação. Trata-se de uma doutrina religiosa radicalmente individualista:

(...) a individualidade necessária da relação religiosa se tornou um axioma epistemológico e a força com que foi asseverada reduziu toda autoridade humana [inclusive religiosa] a um status puramente instrumental (...) A completa individualização do dever religioso evacua a organização social e sua hierarquia de todo valor exceto sua conveniência contingente.⁶⁴

Assim, no que essa visão de mundo instituirá como *esfera privada*, o julgamento individual não será apenas permitido, mas o único validamente existente. Ao mesmo tempo em que nos escritos sobre tolerância essa concepção foi essencial para retirar do âmbito estatal a responsabilidade pela tentativa de salvação de almas pela força, tortura, ou pelo fogo⁶⁵, toda a preocupação com a arbitrariedade no exercício de poder que havia no que foi definido como público desaparece no âmbito privado⁶⁶. Em desenvolvimentos posteriores mais radicais⁶⁷, até mesmo o direito de caridade dos necessitados, isto é, à simples sobrevivência⁶⁸ desaparecerá como ingerência indevida na esfera privada.

⁶²DUNN, *The Political Thought of John Locke*, p. 221-224.

⁶³MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 221-238 e *passim*.

⁶⁴DUNN, *The Political Thought of John Locke*, 249-250.

⁶⁵“Toda força e coerção deve ser afastada. Nada deve ser feito imperiosamente. Ninguém é obrigado naquela matéria [a própria salvação] a prestar obediência às admoestações ou apelos de outrem, mais do que se está por si persuadido. Todo homem, nisso, tem a autoridade suprema e absoluta de julgar por si só. E a razão é que ninguém está concernido nisso, nem pode receber qualquer prejuízo da sua conduta” (LOCKE, *A Letter...*, p. 46). Há um claro paralelismo entre essa argumentação e a colocação da acumulação de dinheiro e de terra no âmbito das ações indiferentes: em ambos os casos, quem o faz “não invadiu o Direito dos outros” (II, 46), nem causou “Prejuízo aos outros” (II, 37).

⁶⁶Carole Pateman (PATEMAN, “Self Ownership...”) discute este ponto no contexto do contrato de trabalho assalariado, onde ainda hoje sobrevive quase ileso “o governo despótico do empregador”, mesmo entre os liberais mais progressistas ou em teorias marxistas em que o problema da expropriação (mais-valia) ofusca o problema de fundo da ausência de autogoverno no espaço de trabalho. Para ela, a separação público-privado específica da modernidade, já presente em Locke, cria as condições para que uma estrutura não democrática como a relação de empregador-empregado seja tolerada e suportada por governos democráticos.

⁶⁷O exemplo clássico é Nozick, *Anarchy State and Utopia*.

⁶⁸I, 42.

Apesar de este julgamento ser de responsabilidade individual, a inatividade, não colaborar de qualquer forma para a preservação da humanidade é julgada como pecado.⁶⁹ Isso porque o termo de igualdade básica do protestantismo é o chamado ao trabalho que Deus fez a toda a humanidade, variando socialmente apenas as formas pelas quais ele se apresenta. Essa doutrina tem um potencial revolucionário certamente: “a qualidade de uma vida humana [passa a ser] julgada pelo esforço incorporado nela, não por um critério atributivo de status social”: os ricos não são necessariamente mais virtuosos, pelo contrário.⁷⁰ Locke expressamente manifestará que aqueles que herdaram alguma fortuna e não precisam laborar para sobreviver, seguem tendo a obrigação de trabalhar, nem que seja fazendo “das letras sua ocupação”⁷¹.

Este “homem de estudo”⁷² deve ser um trabalhador, cumprindo igualmente um dever de utilidade pública. É inclusive censurado por passar frequentemente metade da vida impossibilitado de trabalhar por conta de doenças, tornando-se “membro inútil da república naquela idade madura que poderia fazer dele mais útil” ao mesmo tempo e que “o sóbrio e trabalhador artesão e o frugal e trabalhador do campo fazem sua parte bem, e alegremente prosseguem em seu ofício até uma idade vigorosa”⁷³. Também é censurado pela frivolidade: o dever de todos é olhar para o mundo com uma mente sedenta de verdade, que a persiga imparcialmente e a abrace “por mais pobre, desprezível e fora de moda [*unfashionable*] que pareça”. Exercitar a mente pelo prazer apenas “deve ser considerado entre nossas recreações”, limitado, assim, ao necessário para se recuperar e voltar ao trabalho.⁷⁴

A ética da abnegação nos diz que se pudéssemos, deveríamos “trabalhar sem cessar”, mas “ambas as partes de que somos feitos [mente e corpo] nos impedem”⁷⁵. E, por outro lado, trabalhar mais do que aguentamos viola igualmente nosso dever, pois laboramos por uma coisa que será inútil em nossas mãos.⁷⁶ Este argumento é muito próximo daquele que

⁶⁹Ver o ensaio sobre a *Poor Law*, conforme referência acima.

⁷⁰DUNN, *The Political Thought of John Locke*, 225-228.

⁷¹LOCKE, “Study”, p. 181.

⁷² O uso do gênero masculino não é, certamente, ocasional, mas símbolo da interdição histórica das mulheres a essa ocupação. A intensa interação intelectual que Locke teve com mulheres, em especial Damaris Masham, contudo, modulou bastante suas posições pessoais sobre a hierarquia entre os gêneros, tida por natural, que, ainda que ambíguas, tendem a uma afirmação de igualdade moral (ver WALDRON, *God, Locke, and Equality*, p. 21-43, 115-116).

⁷³ LOCKE, “Labour”, p. 326. Se os primeiros usassem seis horas dos seus dias no exercício constante de algum trabalho físico, “teriam mais horas de suas vidas para empregar no estudo que naquele lamentável estado de uma saúde capenga que a negligência com o trabalho manual (*bodily*) dificilmente deixaria de lhes trazer”.

⁷⁴ Gastar tempo demais em erudição e memorização de clássicos e opiniões diversas não leva a nada: “quem consegue falar sobre todos os detalhes de Heródoto, Plutarco, Curtius e Lívio, sem fazer qualquer outro uso deles, é possivelmente um homem ignorante com uma boa memória”. Não é que não possamos nos entreter com certas questões com essas, mas devemos ter cuidado para não se tornarem nosso principal objetivo (LOCKE, “Study”, p. 171-188).

⁷⁵ LOCKE, “Study”, p. 182.

⁷⁶ “Aquele que afunda seu navio por sobrecarga, mesmo que seja de prata e pedras preciosas, não apresentará ao dono senão uma triste prestação de contas da viagem”. O trabalho intelectual exaure tanto ou mais o espírito que o “ativo e laborioso” trabalho “do corpo”, só que sem a vantagem da transpiração, que expulsa muitas causas de doenças do corpo (LOCKE, “Study” p. 183-184).

no âmbito da teoria da propriedade chamou-se *condição de não desperdício*⁷⁷ : lá, violamos a lei natural se nos apropriamos do que somos incapazes de fazer uso antes que pereça; aqui, se a aquisição de conhecimento nos faz negligenciar nossa saúde ao ponto de que, quando ele [o conhecimento] possa ser útil a nós e aos outros não estejamos em condições de fazê-lo cumprir seu papel, essa apropriação viola também a lei natural.⁷⁸

UMA SURPREENDENTE UTOPIA LOCKEANA

Em um pequeno ensaio no fim da vida, Locke exercita uma reflexão sobre a divisão social do trabalho, que resulta num curioso programa utópico igualitário, beirando ao autoritarismo. Inicia afirmando que a necessidade do trabalho é, ao contrário do que se pode pensar, “uma marca da bondade de Deus”⁷⁹, pois não apenas protege “dos danos que homens maus com tempo livre estão aptos a causar”, mas preserva “dos males da inatividade ou das doenças que frequentam o estudo constante numa vida sedentária”. São reforçadas aqui a união que já vimos entre o par necessidade e conveniência, o desprezo ascético pelo luxo e pelas atividades “inúteis”, a glorificação do labor, e a igual necessidade de toda a humanidade trabalhar:

Metade do dia empregado em trabalho útil supriria os habitantes da terra com o *necessário e o conveniente para a vida*, em completa abundância, não houvesse o luxo das cortes, e ao seu exemplo os inferiores, encontrado empregos ociosos e inúteis para si e para outros subservientes ao seu orgulho e vaidade, e assim levassem o *trabalho honesto* nas artes úteis e mecânicas à inteira desgraça, de modo que a parte estudiosa e sedentária da humanidade bem como a parte rica e nobre tenham sido privadas daquela natural e verdadeira prevenção contra doenças.⁸⁰

Ele culpa os nobres, uma classe “estudiosa e sedentária da humanidade” pela ruína moral da humanidade⁸¹ e se põe a imaginar uma comunidade em que todas as pessoas se dedicam tanto ao suprimento das necessidades e conveniências quanto ao debate sobre a condição humana e seus melhores cursos de ação futura. Para esse propósito, uma divisão ideal do dia de cada pessoa é de 12 horas para recreação e as outras doze divididas “entre o

⁷⁷ II, 31, 36-8, 42-3, 45-46.

⁷⁸ A justa medida disso varia com a constituição e força de cada pessoa e com o vigor, as circunstâncias e a saúde de cada um, de modo que “é tão difícil dizer quantas horas ao dia alguém deveria estudar quanto quanta carne deveria comer todo dia” (LOCKE, “Study”, p. 183).

⁷⁹ Para Locke, “trabalhar não é tanto uma penitência ou punição, mas um bem natural positivo, que nos possibilita gozar, pelo uso, daquilo que Deus nos deu” (COLEMAN, “Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke, or When did Common Decency Become a Private rather than a Public Virtue?”, p. 136).

⁸⁰ LOCKE, “Labour”, p. 326.

⁸¹ A “distinção de condições” entre as pessoas, decorrentes das “posses privadas [*private possessions*] e o trabalho [*labour*]”, abriram “espaço para a ganância, o orgulho e a ambição, que pela moda e pelo exemplo espalhou a corrupção que tem assim permanecido sobre a humanidade”. (LOCKE, “Homo ante et post lapsus” 320-32).

corpo e a mente”, seis em trabalhos braçais, que garantiriam a nutrição do corpo e a preservação da saúde⁸², e seis para o estudo, que garantiriam a formação de um povo instruído, sem hierarquias sociais, menos cediça aos delírios de líderes intrigueiros de ocasião.⁸³ Com este arranjo,

(...) toda a humanidade seria suprida com aquilo que as reais *necessidades e conveniências da vida* demandam em uma maior abundância do que temos agora, e seria resgatada dessa horrenda ignorância e brutalidade a que a sua maior parte está agora abandonada⁸⁴; (...) se o trabalho no mundo fosse corretamente dirigido e distribuído haveria mais conhecimento, paz e abundância nele do que agora há. E a humanidade seria muito mais feliz do que agora é.⁸⁵

O ideal de desenvolvimento equilibrado, em cada indivíduo, da dupla dimensão humana, corpórea e racional, sem sujeição entre eles, leva o Locke da maturidade a extrair essa surpreendente consequência normativa, radicalmente igualitária e ao mesmo tempo dirigista da vida e da atividade produtiva.

É mais plausível que isso não fosse uma pregação pela distribuição centralizada de tarefas, o que entraria em rota de colisão com a central doutrina individualista do chamado. Mais certo seria supor que neste futuro utópico, cada pessoa seguiria seu chamado, dedicando espontaneamente partes iguais do seu dia ao trabalho pesado e à reflexão. Este estado imaginado consolida o que já havíamos dito sobre a categoria do trabalho corresponder a uma concepção robusta de bem, calcada no florescimento humano e pleno desenvolvimento individual e social, criadora de valor não apenas econômico (de troca), mas valor de uso em sentido amplo, anterior às convenções.

CONCLUSÃO

Do caminho aqui percorrido, podemos agora ter uma noção mais robusta das ideias morais e religiosas que sublinham a relevância do trabalho nos argumentos de fundamentação da apropriação privada para Locke. Trata-se um conceito muito mais robusto que o mero suprimento da subsistência dos organismos humanos ou qualquer esforço físico ou mental, pois está calcado numa espécie de ideal moral de florescimento humano. Trabalho é atividade direcionada à nossa preservação enquanto seres corpóreos racionais, o cumprimento de um comando divino endereçado não só à humanidade em conjunto, mas a

⁸²LOCKE, “Labour”, p. 327.

⁸³ Se as atuais convenções sociais não se satisfazem com essa equalização radical, “para manter a distinção entre as categorias de homens mudemos um pouco”: os *gentlemen e scholars* dedicam 9 horas à mente e três em algum “trabalho honesto” e os trabalhadores manuais nove no trabalho e três em conhecimento (LOCKE, “Labour”, p. 327).

⁸⁴ A população, “removida da fé implícita por que sua ignorância leva a se sujeitar a outrem, não explodiria tão facilmente em tumultos e comoções populares pelo sopro e ardil de figurões descontentes e intrigueiros” (LOCKE, “Labour”, p. 328).

⁸⁵LOCKE, “Labour”, p. 328.

cada indivíduo, de melhoramento e expansão das conveniências da vida pelo exercício de suas capacidades tanto físicas quanto intelectuais. A mais concreta das ações exige planejamento e reflexão e a mais abstrata das ações do pensamento exige alguma forma de concretização para que seja trabalho. É eloquente, pois, que o mundo ideal para Locke seja aquele em que todas as pessoas dividam igualmente seu tempo de trabalho entre pensamento e ação física.

Isso resulta em um ideal normativo muito mais exigente que aquele geralmente lido nas interpretações da sua teoria, e que tem implicações ambíguas. Por um lado, prega a necessidade de pleno desenvolvimento físico e mental de cada indivíduo humano (e pressupõe, portanto, que todas as pessoas são capazes disso, ainda que haja uma tensão racial típica de sua época, e ainda presente na nossa); por outro, repassa ao indivíduo a responsabilidade última pela descoberta e cumprimento de seu chamado, o que, levado às últimas consequências, aproxima-se de discursos morais contemporâneos que, ignorando circunstâncias sociais, econômicas, raciais, sexuais, imputam unicamente ao sujeito individual seu sucesso ou ruína.

Por fim, o salto da responsabilidade individual pela própria salvação a um sistema específico de distribuição social de bens não é, de forma alguma, necessário. Locke certamente fará uso de argumentos paralelos para seus propósitos, mas sua compreensão do trabalho, por si só, é incapaz de direcionar a uma justificação da propriedade privada liberal.

THE CALLING: LOCKE'S MORALITY OF LABOUR

Abstract: This article aims to defy traditional interpretations on the role of the idea of labour in lockean arguments for private appropriation, exploring its religious and moral roots through side texts. It concludes that it isn't limited to physical effort, neither to production of exchange market value, but refers to a robust and demanding ideal of human flourishing, of material and intellectual dimension, which calls for ambiguous implications to the main argument and challenges its ability to justify specific property arrangements.

Keywords: John Locke – labour – religion – private appropriation

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASHCRAFT, Richard. *Locke's Two Treatises of Government*. London: Allen & Unwin, 1987.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana* (1958). trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BUCKLE, Stephen. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

COLEMAN, Janet. "Pre-Modern Property and Self-Ownership Before and After Locke, or When did Common Decency Become a Private rather than a Public Virtue?". In: *European Journal of Political Theory*. vol. 4, n. 2, 2005, p. 125-145, disponível em <https://doi.org/10.1177%2F1474885105050446>, acesso em 06.06.2018.

DAY, J. P. "Locke on Property". *Philosophical Quarterly*, vol. 16, 1966, p. 207-220.

- DUNN, John. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Humane Understanding* (1690). Ed. Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- _____. *Two Treatises on Government*: In the Former, The False Principles and Foundation of Sir Robert Filmer, and His Followers, are Detected and Overthrown. The Latter is an Essay concerning The True Original, Extent, and End of Civil-Government. (1690-1704). Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, (1959) 1988.
- _____. *Ensaio sobre a Lei de Natureza* (1663-1664), trad. Luiza de Souza Müller (Dissertação de Mestrado em Filosofia) – Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2005.
- _____. *A Letter concerning Toleration and Other Writings*, edited and with an Introduction by Mark Goldie. Indianapolis: LibertyFund, 2010. Disponível em <<https://oll.libertyfund.org/titles/2375>>.
- _____. “Of Conduct of Understanding” (1697). In: *Some Thoughts Concerning Education*. Ed. John William Adamson. Nova York: Dover, 2007.
- _____. “Study” [MS Locke f 2, março 1677], In: KING, Peter. *The life of John Locke: with extracts from his correspondence, journals, and common-place books*. Londres: Henry Colburn, 1829, p. 171-200.
- _____. “Understanding” [1677, MS Locke f 2], In: *Political Essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 260-264.
- _____. “For a General Naturalization” [1693, Houghton, MS Eng. 818, p. 1-5], In: *Political Essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 322-326.
- _____. “Trade” [1674, MS Locke, c. 30, fo 18], n: *Political Essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 221-222.
- _____. “An Essay on the Poor Law” [1697, PRO co/388/5/86-95, fos. 232-49], n: *Political Essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 182-198.
- _____. “Carta para Denis Greenville” [c.9/19 - 11-21, Março 1677, n. 328], In: *Selected Correspondence*. Ed. Mark Goldie. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 59-61.
- _____. “Labour” [1693, MS Film. 77, p. 310-11], In: *Political Essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 326-8.
- _____. “Homo ante et post lapsum” [1693, MS Locke c 28, fo. 113] In: *Political Essays*. Ed. Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 320-32.
- MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

- MILLS, Charles. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.
- PATEMAN, Carole. "Self-ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts." In: *The Journal of Political Philosophy*. Vol. 10, n. 1, 2002, p. 20-53.
- SIMMONS, A. John. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- SREENIVASAN, Gopal. *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford University Press, 1995.
- TULLY, James. *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- WALDRON, Jeremy. *The Right to Private Property*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- YOLTON, John. *Locke and the Compass of Human Understanding: a selective commentary on the "Essay"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

UNIVERSALISMO E FRAGMENTAÇÃO CONTEMPORÂNEA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS: UM DIÁLOGO ENTRE ERNESTO LACLAU, CHANTAL MOUFFE E GILLES DELEUZE

Leonardo Monteiro Crespo de Almeida¹

Resumo: O presente artigo busca construir um paralelo entre a teoria política de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, e a filosofia de Gilles Deleuze, tendo como preocupação a fragmentação política e estratégica dos movimentos sociais progressistas. Considerando a dificuldade, para não dizer impossibilidade, de contemporaneamente situar-se um sujeito histórico universal, levando a defesas circunscritas em demandas particulares de certas identidades políticas, surge a relevância de se conceber teoricamente novas formas de subjetividades políticas coletivas. A proposta deste trabalho consiste em realizar uma leitura seletiva da filosofia de Deleuze e da teoria política de Laclau/Mouffe com o objetivo de situar elementos que possam servir para uma compreensão política desses movimentos que tanto evitem uma recaída nas antigas formas de universalismos, nem se percam na proliferação constante de demandas particulares que abandonam estratégias políticas emancipatórias mais abrangentes.

Palavras-Chave: Laclau e Mouffe – Deleuze – Universalismo – Sujeito Político.

INTRODUÇÃO

Movimentos sociais precisam pautar seus discursos por um certo grau de coerência voltada para a fixação das suas demandas caso pretendam a expansão e a concretização dos seus projetos políticos coletivos. A transformação de certas práticas sociais pela elaboração de demandas exige, de antemão, que estas sejam minimamente esclarecidas e compatíveis entre si. Essa coerência não deve ser vista como uma imposição formal que se faz sobre discursos, antes uma exigência tática que permite situar a identidade de um movimento social a partir do conjunto organizado de suas demandas e pretensões políticas².

Essa concepção de coerência se mostra problemática diante das implicações sociais e políticas da globalização para a organização e atuação desses movimentos, assim como a

¹ Doutor em Direito pela Faculdade de Direito do Recife/UFPE. E-mail: leonardoalmeida326@gmail.com.

² STAGGENBORG, *Social Movements*, p. 6 e ss.

lógica particular de construção das demandas empregada pelos movimentos com base em embates dos mais diversos. Os embates, por sua vez, remetem à autodescrição dos sujeitos políticos e à maneira como eles se percebem enquanto parte do espaço social: gênero, etnia e condição econômica são objetos de formulação de demandas. Cada aspecto do social pode ser tomado como objeto de construção das demandas políticas e consequente formação dos movimentos sociais.

Transformações intensas nas relações sociais de uma sociedade específica, a transnacionalização das demandas dos movimentos, ou mesmo a elaboração de questões que escaparam às construções iniciais dessas demandas, acabaram por levar a cisões internas nesses mesmos movimentos. Divisões e subdivisões, incorporação de novos atores políticos, ou a saída de alguns deles para comporem movimentos dissidentes, são características que integram esse panorama político.

Um quadro de demandas opostas formado por movimentos sociais com orientações políticas semelhantes é uma realidade em vários contextos. Pode-se, aliás, identificar uma concordância no nível mais amplo das propostas sociais e políticas, mas severas discordâncias em termos estratégicos e de pautas. Movimentos associados a demandas étnicas podem concordar entre si que a inclusão social, política e econômica dos negros são objetivos centrais, mas o que significariam essas formas de inclusão e qual o sentido que elas podem adquirir pode se tornar objeto de disputa entre os movimentos, assim como proporcionar fragmentações em seus interiores.

A determinação das demandas não seria uma questão circunscrita à estrutura interna desses movimentos. Os indivíduos não se encontram inseridos apenas em um segmento do social: eles transitam simultaneamente pelo ambiente familiar e profissional, são afetados pela percepção social sobre o gênero que possuem, são julgados pela etnia que herdaram e se autodescrevem com base em elementos de vários desses domínios. Essa pluralidade de dimensões abre espaço para a expansão de novos movimentos sociais, além da fragmentação interna que pode se suceder a cada um deles.

Demandas associadas ao universo laboral não precisam estar associadas com reivindicações vinculadas a identidades étnicas ou relacionados ao gênero. Sendo a coerência importante para a definição dos projetos coletivos e das demandas que lhe são agregadas, a mesma necessita ser incluída em um quadro conceitual mais amplo caso venhamos a desenvolver uma abordagem teórica que ilustre a circunstância atual de muitos desses movimentos.

O mencionado quadro precisa evitar dois posicionamentos: o do universalismo e o do puro particularismo. Por universalismo, nós nos referimos à concepção que estabelece um sujeito político cujas demandas representariam aquelas da sociedade como um todo, enquanto o puro particularismo implica a busca por um conjunto de propriedades específicas de uma determinada identidade social e que servem para lhe isolar das outras identidades do seu entorno. Tal temática tem sido presente em vários posicionamentos na teoria política contemporânea recente³.

³ TORFING, *New Theories of Discourse*, p. 170-171; BADER, Michael D. M.; WARKENTJEN, Siri, “The Fragmented Evolution of Racial Integration since the Civil Rights Movement”, p. 140 e ss.

Ambos os casos representam formas específicas de essencialismo: na primeira, o que temos é a absorção da particularidade das demandas sociais a uma outra, concebida como mais abrangente e capaz de reconciliar a sociedade consigo mesma mediante uma emancipação geral. A segunda coloca em evidência uma suposta pureza de uma identidade social expressada por um conjunto de características e propriedades invariáveis que claramente determinam a identidade⁴.

O universalismo ainda procura um sujeito político universal nestes vários movimentos. O puro particularismo, por sua vez, isola cada movimento na especificidade de suas demandas, criando um cenário de fragmentação política que os enfraquece e os marginaliza. Uma vez que todos os valores seriam contextuais e estes não são equivalentes entre si, o que resta é a condenação de toda e qualquer forma de universalismo como totalitária.⁵

A defesa de uma concepção pura da identidade encontra obstáculos teóricos significativos, uma vez que, para que expressem as suas demandas, os movimentos precisam apelar para uma linguagem compartilhada e que transcende a particularidade de cada um deles. A demanda de um grupo por representação política precisa ser realizada através dos termos que se estendem a outros grupos para que possam fazer o mesmo, a exemplo de direitos políticos que se estendem a todos os cidadãos da comunidade política⁶.

Uma certa relação com o universal é incontornável para a formulação política das demandas sociais. Por mais difusos e diversificados que sejam os interesses e as demandas nas democracias modernas pluralistas, eles precisam de referências comuns para que possam ser organizados e absorvidos pelos entes políticos a que são direcionados, a exemplo de noções como povo e soberania popular.

O objetivo deste artigo consiste em apontar de que maneira os trabalhos de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e Gilles Deleuze podem nos auxiliar a pensar uma forma de articular o universal e o particular de modo a não abandonar a ideia de construção de uma referência comum, mas sem desconsiderar as especificidades de cada movimento. Para tanto, realizaremos uma leitura seletiva dos três autores tendo como norte as preocupações que integram o nosso problema.

Considerando a proposta eminentemente comparativa deste trabalho, bem como os limites textuais do próprio artigo, a abordagem dos autores, tanto Laclau/Mouffe quanto Deleuze, será mais ampla e geral em detrimento de um estudo mais minucioso e aprofundado. O mesmo vale para a relação entre universal e particular que, para fins do desenvolvimento analítico deste trabalho, será concebida em termos do imaginário jacobino em detrimento de outras possibilidades que são também viáveis.

O artigo se organiza em três seções. As duas primeiras seções tratam de abordar individualmente os dois eixos teóricos do artigo, as perspectivas de Laclau/Mouffe e a de Deleuze, respectivamente. Em seguida, na terceira seção, serão desenvolvidas algumas convergências entre os dois posicionamentos.

⁴ TORFING, *New Theories of Discourse*, p. 170-171.

⁵ TORFING, *New Theories of Discourse*, p. 172.

⁶ TORFING, *New Theories of Discourse*, p. 171-172.

A ARTICULAÇÃO ENTRE O UNIVERSAL E O PARTICULAR EM ERNESTO LACLAU E CHANTAL MOUFFE

Uma preocupação teórica central na obra *Hegemony and Socialist Strategy* de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe consiste em repensar o papel do universal no horizonte contemporâneo da teoria política. Estava cada vez mais evidente aos autores que o social se constituía como espaço fragmentado por uma série de relações de conflito e modos de dominação que não necessariamente são equivalentes. Como teorizar as diferentes lutas dos movimentos sociais, especialmente considerando as consequências catastróficas da ascensão do Khemer vermelho, as múltiplas formas de repressão sofridas pelas nações da Europa oriental sob o domínio soviético?

Laclau e Mouffe observam que a multiplicidade dos embates contribui também a uma rejeição do chamado “imaginário jacobino”, a saber, o momento revolucionário por excelência em que a dominação imposta presente em uma ordem política é eliminada através de um sujeito histórico que, representando os interesses da coletividade, seria responsável por emancipá-la mediante a proposição de uma nova ordem transparente à própria sociedade:

O caráter plural e multifacetado dos embates sociais contemporâneos finalmente veio a dissolver a última fundação para aquele imaginário político. Povoados com sujeitos ‘universais’ e conceitualmente construído em torno de uma História no singular, ele tem postulado a ‘sociedade’ como uma estrutura inteligível que pode ser conquistada intelectualmente tendo como base certas posições de classe e reconstituída como uma ordem racional e transparente através de um ato fundador de caráter político. Hoje, a esquerda está testemunhando o ato final da dissolução do imaginário jacobino⁷.

As linhas gerais da obra são estabelecidas a partir de uma genealogia do conceito de hegemonia cujo fio condutor reside em uma análise crítica do conceito de classe na tradição marxista. Rosa Luxemburgo será uma das primeiras referências analisadas pelos autores, já que nela encontra-se uma reflexão consistente acerca da unidade da classe trabalhadora através de uma análise da ideia de greve geral como forma dominante de embate político⁸. O que está em questão é a existência e a formação de um sujeito político coletivo.

O entrelaçamento entre o político e o econômico que, no âmbito do contexto profundamente repressivo da Rússia czarista, desenvolveu uma unificação espontânea entre os diversos embates que surgiram neste contexto. De início esses embates estavam restritos às demandas específicas que propunham, mas aos poucos foram se unificando e, deste modo, operando uma convergência simétrica entre demandas políticas e econômicas.

⁷ LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 2.

⁸ Cf. LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 8 e ss.

A consequência teórica, mas também politicamente estratégica, é a de que a união da classe operária decorre de relações desenvolvidas *a posteriori* entre os movimentos, e não em função de determinações econômicas presentes entre os seus membros⁹. Laclau e Mouffe mostram que para o conjunto de abordagens nomeado por eles de ortodoxia marxista, a determinação da identidade de classe se daria em função das relações econômicas de produção:

Para a ortodoxia, é a partir dessa estrutura primária que surge o antagonismo entre classe trabalhadora e burguesa. Esta estrutura primária organiza a si mesma como uma narrativa – podemos chamá-la de primeira narrativa – dado que o seu movimento é contraditório e tende a auto eliminação. Na estrutura desta narrativa, as leis do desenvolvimento capitalista são o enredo, enquanto os personagens, com papéis perfeitamente designados, são as classes proletárias e burguesas¹⁰.

Contrapondo-se a essa perspectiva, os autores repensam o sujeito político à luz do estruturalismo marxista de Louis Althusser. Isso se reflete na opção teórica que reside em conceber discursivamente a identidade dos sujeitos e a sua determinação através das relações sociais em que eles já se encontram situados¹¹. A identidade passa a refletir a posição que tendem a ocupar a partir da inserção que possuem em uma estrutura discursiva ao invés das condições intrínsecas dos sujeitos:

Toda vez que empregarmos a categoria de ‘sujeito’ neste texto, nós o faremos no sentido de ‘posições de sujeito’ em uma estrutura discursiva. Sujeitos não podem, portanto, ser a origem das relações sociais – nem mesmo no sentido limitado de serem dotados de poderes que tornam a experiência possível – uma vez que toda ‘experiência’ repousa sobre precisas condições de possibilidade discursivas¹².

Para as pretensões desse artigo, o mais importante nesse desenvolvimento teórico proposto por Laclau e Mouffe consiste em dois pontos: primeiro, o caráter contingente e contextualmente situado das associações entre os movimentos e as identidades políticas a que eles fornecem suporte discursivo; segundo, a formação das demandas como decorrente da associação entre os movimentos através da constituição de relações de equivalência.

Essa formação é concebida como articulação: é a produção de uma nova relação que se distingue das partes que se encontram associadas, ou seja, não se trata apenas da junção entre movimentos¹³. As articulações permitem a inserção de certa coerência, sempre instável,

⁹ Cf. LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 8-9.

¹⁰ LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 50.

¹¹ Cf. HOWARTH, “Hegemony, Political Subjectivity, and Radical Democracy”, p. 258-259; HOWARTH, *Poststructuralism and After*, p. 226 e ss.

¹² LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 115.

¹³ Cf. LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 105; HOWARTH, *Poststructuralism and After*, p. 10.

em meio a multiplicidade de embates sobre a superfície do social¹⁴. Uma coerência plena entre as diferentes posições seria inviável uma vez que cada elemento inscrito em um movimento é pluridimensional, integrando e potencialmente abrindo espaço para outras formas de conflito.

Uma mulher que se autodescreve como feminista e afrodescendente ocupa dois focos de embates políticos que não necessariamente estão alinhados em termos de demandas e nem podem ser subsumidos um ao outro. Aliás, a crítica a uma forma de desigualdade, a exemplo da desigualdade material decorrente da dinâmica do capitalismo, pode levar à crítica de outras formas de desigualdade e mesmo ao surgimento de novos direitos¹⁵.

A articulação precisa ser situada a partir de pontos de convergência transversais às demandas e perspectivas políticas particulares, mas que possibilitam o alinhamento de demandas distintas, como eventos ou questões. Os autores concebem cada prática social como articuladora na medida em que buscam fixar sentidos em meio ao horizonte de significação, nomeado por eles de campo de discursividade. A fixação só poderá ser parcial uma vez que jamais conseguirá captar em sua totalidade todos os sentidos possíveis inscritos no campo.

O que estão afirmando é que a determinação de cada identidade social é sempre instável e problemática, podendo ser repensada tendo como base as diferentes formas de suas múltiplas articulações. A identidade é relacional, existindo sempre em função de um sistema de diferenças fixado:

A prática de articulação, portanto, consiste na construção de pontos nodais que parcialmente fixam o sentido; e o caráter parcial dessa fixação que procede da abertura do social, resultante, por sua vez, do constante transbordamento de cada discurso pela infinidade do campo de discursividade¹⁶.

O conceito de cadeia de equivalências nos permite conceber uma articulação contingente de demandas sem que a especificidade de cada uma delas acabe sendo reduzida a uma forma específica de embate¹⁷. Existem demandas que podem ser pensadas a partir de certa lógica econômica e outras que necessitam ser pensadas com base em termos diversos, fazendo com que a sobreposição de uma sobre a outra acabe anulando a especificidade daquilo que se pretendia conquistar.

A lógica de equivalência trata de operar uma temporária aproximação entre as demandas através da contraposição a um mesmo polo exterior. Uma luta voltada para a implementação de uma nova categoria de direitos para um determinado grupo pode se articular discursivamente com outros embates que visam a uma maior redistribuição econômica mediante tributação ao se oporem a forças que pretendem impedir a

¹⁴ Cf. LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 167 e ss.

¹⁵ Cf. LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 156.

¹⁶ LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 113.

¹⁷ Cf. HOWARTH, *Poststructuralism and After*, p. 82.

concretização dessas demandas. A lógica da equivalência pressupõe a presença de antagonismos. Os autores comentam:

Atores sociais ocupam posições diferenciais no discurso que constitui a fábrica do social. Neste sentido, de maneira estrita, só existem particularidades. Por outro lado, existem os antagonismos sociais que criam fronteiras internas na própria sociedade. Vis-à-vis forças opressivas, portanto, uma série de particularidades estabelecem relações de equivalência entre si mesmas¹⁸.

É a relação de antagonismo que trata de abrir espaço para a lógica da equivalência. Ao mesmo tempo em que preserva as particularidades de cada demanda, a equivalência estabelece uma simetria dessas particularidades frente a um antagonismo comum a todas elas. Um ponto importante é que, conforme as cadeias de equivalência vão sendo expandidas, as especificidades de cada identidade política que as compõem vão sendo mais ofuscadas, restando apenas pontos de referência que revelam uma ausência subjacente aos embates, mas que servem à articulação dos atores políticos. Sobre esse aspecto das cadeias de equivalência, Laclau escreve:

Por um lado, quanto mais as cadeias de equivalência são estendidas, menos cada embate concreto será capaz de permanecer fechado na diferenciação de seu eu – algo que serviria para lhe separar de todas as outras identidades diferentes através da diferença que lhe é exclusivamente própria. Pelo contrário, as relações equivalentes mostram que essas identidades diferenciais são simplesmente corpos indiferentes encarnando algo que está igualmente presente em cada uma delas, sendo assim, quanto mais extensa for a cadeia de equivalências, menos concreto será este `algo igualmente presente`¹⁹.

Os pontos de referência a que aludimos são chamados por Laclau de significantes vazios. Pensemos o termo `ordem`: em um contexto politicamente estável, a ordem é concebida através da realização de fatos, procedimentos e da continuidade institucional da política. Porém, em um contexto de profunda desordem, a ordem surge como um significativo daquilo que está em falta nesse cenário político, abrindo espaço para a ascensão de grupos diversos e voltados para o seu restabelecimento²⁰.

Em um dos seus mais conhecidos comentários sobre a democracia moderna, Claude Lefort observa que o seu surgimento é acompanhado pela dissolução dos marcadores de certeza²¹. Nas várias circunstâncias políticas dos Estados absolutistas, o fundamento da sociedade residia simbolicamente na vontade divina que, por sua vez, materializa-se na figura

¹⁸ LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. xiii.

¹⁹ LACLAU, “Why do Empty Signifiers Matter to Politics?”, p. 42.

²⁰ *Ibidem*, p. 44.

²¹ LACLAU, “Why do Empty Signifiers Matter to Politics?”, p. 155 e ss.

do monarca, o representante de Deus e da justiça soberana. Na medida em que o lugar do poder é situado de maneira transcendente, a ordem social é incondicional e inalterável.

A leitura lefortiana da constituição de um novo espaço para a inserção do político seria a seguinte: com o fim dos Estados absolutistas e o surgimento das revoluções americana e francesa, o lugar do poder se esvazia, permitindo uma ocupação temporária por forças advindas dos mais diversos projetos políticos, e tendo agora na população o centro de sua legitimidade. O que se tem é uma nova forma de instituição do social²². Agora cada lei, forma de organização, projeto político ou crença, pode ser interrogada e substituída por atores políticos distintos e que se sucedem indefinidamente. Trata-se de uma sociedade em que, sendo o povo soberano, já não pode ser mais controlada e contida em limites estabelecidos pela tradição ou outros resquícios simbólicos de delimitação normativa do social.

Sendo cada aspecto do social passível de contestação, um dos efeitos da dissolução dos marcadores de certeza vai residir na multiplicidade de formas de embates, levando à fragmentação política apontada no início deste estudo. Mas isso levaria a um encerramento de cada embate em torno de suas particularidades? Vimos que a resposta de Laclau e Mouffe é negativa, mas o que eles pretendem evitar?

Uma perspectiva a ser evitada consiste na tentação de vincular os interesses e as demandas de cada grupo a uma essência constitutiva da identidade deles, ou seja, eles seriam determinados *a priori*. Em tese, seria afirmar que mulheres são naturalmente inclinadas a abraçar causas feministas em virtude de condicionamentos biológicos e socioculturais. Negar essas demandas – ou o vínculo entre constituição biológica, simbólica e causas políticas – implicaria, por sua vez, ignorar as condições que promovem contextos de subjugação em que elas se encontram, naturalizando assim a opressão.

Semelhante posição sustenta que a identidade de cada ator social é determinada sem quaisquer referências a outros atores, existindo também um conjunto de interesses que constituem e pertencem ao núcleo de cada identidade. Mas isso somente seria possível se a totalidade do social pudesse ser fixada de modo também a permitir que cada um dos componentes que integram as relações sociais viesse a ter um sentido determinado. Uma vez que o social é atravessado por um vazio constitutivo e em contínuo deslocamento, um fechamento completo não seria possível.

A cada momento do social, uma determinada posição política passa a determinar sentidos, configurações, formas de organização e crenças coletivas. Chamamos essa posição de hegemônica. A hegemonia se constitui através de uma agregação de demandas que, por sua vez, necessita se contrapor a uma outra cadeia que lhe é exterior e antagônica. Só se pode falar de hegemonia se houver lutas e posições incompatíveis às múltiplas demandas constitutivas da posição dita hegemônica.

Podemos conceber o universal sem ignorarmos o constante aumento de complexidade frente às múltiplas maneiras de constituição dos embates sociais, ao mesmo tempo em que evitamos a defesa de um puro particularismo que isola cada identidade política em posições socialmente marginais e politicamente inacessíveis. Reiteremos que a equivalência entre as demandas só pode ser preservada mediante a fixação delas a um ponto que lhes é exterior, a saber, um outro agrupamento de demandas antagônicas. Sendo assim,

²² Cf. LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 44.

a relação mesma de equivalência é também contingente e contextualmente situada, dependendo da forma como os antagonismos sociais serão constituídos.

O antagonismo é o limite pelo qual as duas partes, que chamaremos de A e B, passam a ser constituídas através de uma lógica paradoxal da possibilidade e impossibilidade. A relação de complementariedade entre as posições, que ocorre através do estabelecimento da relação de antagonismo, é o que vai possibilitar a própria existência de cada um desses polos, mas, na medida em que se negam, a coexistência deles é também impossível. Daniel de Mendonça faz o seguinte comentário:

A complementariedade entre eles (baseada na negação recíproca) consiste paradoxalmente na possibilidade da existência de ambos. A relação antagônica, portanto, guarda em si o paradoxo da possibilidade e da impossibilidade dos elementos antagônicos tomados entre si. Em outras palavras: num “sistema contraditório global considerado” *A* só é *A* porque nega *B*; *B* só é *B* porque nega *A*; contudo, ambos somente são, uma vez que o outro se faz presente²³.

Em síntese, no que se refere ao trabalho de Laclau e Mouffe, o universal é marcado pela precariedade e esvaziamento²⁴. O objetivo da hegemonia, mediante a construção de cadeias de equivalência cada vez mais amplas, consiste em estrategicamente fixar um conteúdo, sempre precário, para o universal. Quanto mais demandas forem sendo agregadas às cadeias, menos específica será a definição de um projeto ideológico comum: os termos constitutivos dos discursos precisam ser cada vez mais vagos de modo a abarcar as diferentes demandas inscritas na cadeia de equivalência. Por isso o cuidado em mostrar as sucessivas redefinições de categorias políticas usuais (liberdade, justiça, igualdade) a partir das diversas formações políticas empiricamente estabelecidas²⁵.

GILLES DELEUZE: A TRANSVERSALIDADE E O VAZIO DAS DEMANDAS POLÍTICAS

A filosofia de Gilles Deleuze tem mostrado certa presença nos debates teóricos sobre os novos movimentos sociais e as implicações que eles trazem para as políticas emancipatórias. Diferentemente da obra de Laclau e Mouffe, não encontramos claramente uma posição sobre essa temática: não existe explicitamente uma posição política deleuzeana quanto às estratégias práticas e teóricas que possam ser empregadas por esses movimentos.

Essa observação preliminar serve não para limitar a pertinência da filosofia deleuzeana perante nosso objeto de investigação, e sim ressaltar as múltiplas leituras aceitáveis que podem ser desenvolvidas a partir dessa referência. O fio condutor de nossa leitura será a maneira como Deleuze concebe a relação entre estrutura e significação na obra *Lógica do Sentido*, sendo a nossa preocupação isolar certos elementos que nos permitam pensar

²³ MENDONÇA, “A noção de antagonismo na ciência política contemporânea”, p. 137.

²⁴ GASCHÉ, “How empty can empty be?”, p. 18 e ss; LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 191-192.

²⁵ Cf. LACLAU; MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 163.

formas de organização política que resistam aos mencionados universalismo e particularismo em termos de organização das demandas dos movimentos sociais.

Uma vez esclarecidas algumas linhas gerais da perspectiva de Laclau e Mouffe, vejamos como Deleuze aborda a temática em sua obra *Lógica do Sentido*. A exemplo de *Hegemony and Socialist Strategy*, nesta obra também o estruturalismo francês e os paradoxos da linguagem são trazidos ao primeiro plano de uma abordagem sobre identidade e diferença. Tendo Lévi-Strauss como referência, Deleuze ressalta o contínuo desequilíbrio interno de uma estrutura marcada por duas séries, significante e significado, que ora são marcadas pelo excesso, ora pela ausência:

Lévi-Strauss indicou um paradoxo na forma de uma antinomia, sendo similar ao paradoxo de Lacan: dadas duas séries, uma significante e outra significada, a primeira apresentará um excesso e a segunda uma falta. Em virtude deste excesso e desta falta, as séries se referem umas às outras em um eterno desequilíbrio e em deslocamento perpétuo²⁶.

Embora os termos sejam distintos daqueles empregados por Laclau e Mouffe, podemos vislumbrar uma certa proximidade no que se refere ao modo de se conceber uma estrutura geral. O social sempre extrapola as diversas manifestações discursivas que pretendem lhe fixar um sentido, ao mesmo tempo em que a possibilidade de seu fechamento é obstruída por uma falta em sua estrutura específica na própria forma do lugar vazio do poder. O discurso sempre fica aquém do seu objeto de referência²⁷.

O esvaziamento moderno do lugar do poder não se refere apenas a um espaço a ser tomado, apontado para a própria impossibilidade de constituição final do social. Ele significa o deslocamento contínuo do próprio social, abrindo, como já dissemos, a possibilidade de questionamento, e por isso mesmo também de enfrentamento, da constituição de cada um dos seus aspectos por parte dos atores políticos.

Encontramos abordagem similar também na *Lógica do Sentido*. Vejamos o que escreve Deleuze sobre a relação entre o vazio e o excesso em uma estrutura de significação:

O que existe em excesso na série de significados é literalmente um quadrado vazio e um lugar sempre deslocado e sem ocupante. O que está faltando na série de significantes é um dado supranumerário e não-situado – um desconhecido, um ocupante sem lugar, ou algo sempre deslocado²⁸.

Essa formulação concebe a estrutura como atravessada por uma abertura constitutiva ao mesmo tempo em que existem certos elementos sólidos e estáveis. Sob uma perspectiva política, movimentos sociais buscam construir uma identidade que permita uma delimitação mínima de planejamento e estratégia política, embora o sentido de cada um desses termos esteja aberto a sucessivas reformulações. O fundamental, neste ponto, é que o “quadrado

²⁶ DELEUZE, *Logic of Sense*, p. 48.

²⁷ ALBERTSEN; DIKEN, *Society with/ out Organs*, p. 232.

²⁸ DELEUZE, *Logic of Sense*, p. 50.

vazio” inscrito na estrutura não pode ser preenchido e, por isso mesmo, o deslocamento é persistente. Essa abertura, por sua vez, impede a constituição definitiva da identidade de um movimento, assim como da satisfação plena do objeto de suas demandas. Um movimento não é nada senão uma máquina de conexões possíveis em contínua construção.

A abertura do social em meio ao lugar vazio do poder também obstrui a delimitação *a priori* das formas de construção de alianças e dos objetos que podem demarcar os embates políticos. Não há como saber quais os contornos das lutas que o movimento feminista abraçará nas próximas décadas, nem as fragmentações internas que podem ocorrer a partir desse processo. Ainda assim podemos afirmar que existem linhas gerais deste movimento que permitem a sua determinação frente a outros movimentos e embates.

Podemos destacar, nesta linha de raciocínio, a preocupação de Deleuze/Guattari em propor uma perspectiva do político que resiste às duas opções mencionadas na abordagem que realizamos de Laclau/Mouffe: nem uma teoria política pensada em termos de um sujeito político universal, nem uma outra que seria concebida como composta por movimentos isolados.

O primeiro ponto dessa abordagem sobre o político consiste em situar a prática política como um processo aberto inscrito na organização do capital que tende a desconstituir identidades e sedimentos através do fluxo de diferenças que integram e se espelham em meio à superfície do social. Essa contraposição é relevante para fins de diferenciar o que eles propõem em termos de intervenção política e as práticas de representação presentes nas democracias liberais contemporâneas. Sobre este ponto discorre Nicholas Thoburn:

A política não é o terreno da *representação* do povo (e, portanto, não circula primeiramente em torno de questões como ‘justiça’ e ‘verdade’), mas de sua *criação*. A condição desta composição criativa não são os recursos subjetivos e materiais (subjetividades autônomas e juridicamente reconhecidas, histórias compartilhadas, consistências culturais) convencionalmente associadas com a autocriação²⁹.

Não encontraremos nenhuma orientação normativa ou estratégica clara acerca das formas de contestação que podem ser empregadas pelos movimentos sociais, assim como possíveis desenhos institucionais que possibilitem formas mais amplas de participação social. Aliás, o aspecto da concepção de política defendida por Deleuze/Guattari é de difícil definição. O que nos interessa é ressaltar, no contexto da filosofia de Deleuze/Guattari, o pano de fundo teórico para estratégias subsequentes desenvolvidas entre os movimentos em um contexto social de contínua fragmentação política. Trata-se de operar um equilíbrio na relação política entre o universal e o particular através de uma redefinição dessa relação e dos seus termos constitutivos – e é neste ponto em que a noção de transversalidade adquire relevância.

Em seu estudo sobre a *Lógica do Sentido*, James Williams ressalta a existência de termos compartilhados que produzem movimentos poderosos e efêmeros entre séries distintas, muito embora não pertença a nenhuma dessas séries. Esses termos possibilitam a construção

²⁹ THOBURN, *Deleuze and Marx*, p. 8.

de relações contingentes e precárias entre domínios distintos sem, no entanto, assimilar um domínio ao outro. Em uma passagem próxima à reflexão política de Laclau/Mouffe, Williams escreve:

Um termo compartilhado e desestabilizador atrai outras proposições e lhes fornece um direcionamento comum embora não se assemelhe a nenhum deles, cria movimentos efêmeros, mas profundamente heterogêneos. Por exemplo, quando diferentes linhas podem se unir rapidamente em torno de uma resistência a um inimigo comum e sonha com um futuro sem o seu retorno – a ‘solidariedade: sindicatos e igrejas contra a *tiranía*’ ou ‘estudantes e trabalhadores contra o *fascismo*’³⁰.

Situa-se a possibilidade de que, em um momento específico, a complexidade constitutiva das identidades dos atores políticos ser reduzida através de uma relação entre dois termos que se opõem. Essa relação, porém, somente é possível através da articulação de movimentos distintos via termos e elementos que, atravessando cada um desses movimentos, não se deixa absorver completamente por nenhum deles.

Reiteremos a noção de transversalidade: a linha contínua que, contemplando várias demandas, não se confunde – e nem se deixa ser apropriada – por nenhum deles. É essa transversalidade que conecta, ainda que temporariamente, formações particulares a projetos e cursos de ação mais abrangentes, procedendo através da integração de movimentos mediante os mencionados termos compartilhados.

Não podemos minimizar a importância da ambiguidade na reflexão deleuzeana sobre a linguagem, e que pode ser também incorporada a uma compreensão do político: ela assinala uma transversalidade do sentido³¹. Ao mesmo tempo em que pode unir e fixar dois discursos sobre o mundo, a ambiguidade de sentido de um termo impede o seu pertencimento a um dos relatos.

A tirania e o fascismo que unem sindicatos e igrejas, estudantes e trabalhadores, organiza e integra os embates de cada um dos termos que compõem os dois polos, mas não se deixa ser assimilada por nenhum deles: a luta dos estudantes é distinta daquela dos trabalhadores, mas em certos contextos, palavras constroem uma convergência temporária e específica ao cenário em que os dois grupos se encontram. É deste modo que a filosofia de Deleuze evitaria uma recaída na defesa de políticas ancoradas nas particularidades dos movimentos uma vez observado o desaparecimento dos atores políticos universais. Vejamos o seguinte comentário de Williams – e que claramente remete a uma maneira de situar a questão muito próxima àquela de Laclau/Mouffe:

Uma ordem baseada em múltiplas separações radicais de linhas individuais, grupos, unidades ou sujeitos pode ser desestabilizada através da emergência de um sonho, uma meta, ou um desejo que cruza as separações e as unifica

³⁰ WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Logic of Sense*, p. 67.

³¹ Cf. DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs*, vol. 2, p. 16 e ss; DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs*, vol. 3, p. 51.

temporariamente em torno de uma nova palavra ou direção, interpretada de maneira diferente porque é recente e ainda misteriosa, mas mantém as diferenças entre as unidades em resistência a algo, levando adiante o movimento (por exemplo, quando slogans multifacetados como 'Basta!' ou 'Justiça!' ou 'Paz!' ou 'Não passarão' exprimem uma corrente comum através da sociedade ou sobre várias sociedades que permite que grupos e interesses díspares se distanciem da velha ordem)³².

As expressões mencionadas por Williams operam de maneira similar ao conceito de significativo vazio: elas discursivamente remetem a uma ausência que, por sua vez, torna-se a condição de possibilidade para uma fissura que opõe formações políticas coletivas, a exemplo da oposição a um “governo reacionário”. Essa oposição temporariamente conecta movimentos – ou grupos – de orientações e demandas das mais distintas através da elaboração de um imaginário social que, não se confundindo com nenhuma dessas demandas em particular, as abrange em um objetivo mais geral e compartilhado por cada um dos atores políticos envolvidos.

Em sua obra sobre complexidade e movimentos sociais, Graeme Chesters e Ian Welsh mostram como os movimentos que pressionam por uma globalização alternativa rompem com a ideia de que uma organização que se estabelece através de uma lógica burocrática “de cima para baixo”. As várias formas de articulação que integram esse panorama complexo tendem a escapar às formas tradicionais que compõem os modos de contestação e organização coletivas.

Os autores mostram como esses novos movimentos se organizam horizontalmente, primando pela justaposição ao invés da sobreposição e hierarquização das demandas. É nesse ponto que se associam à posição de Deleuze e Guattari:

É neste sentido que nós adotamos a linguagem de Deleuze e Guattari para expor um processo de emergência que opera por e através do movimento de globalização alternativa como um estranho imã com o potencial de reconfigurar a axiomática prevalecente do capital, constituindo desse modo uma força social contra-hegemônica consolidando a vivência fragmentária de baixo para cima imposta pelos fluxos globais. Existem alguns processos complexos de tradução envolvidos aqui que em muito se distanciam dos campos do discurso, da construção discursiva, da contestação e da formulação de apostas coletivas viáveis contrapostas ao modelo de escolha individual livre.³³

A composição de baixo para cima expressa, mesmo que de maneira indireta, a ideia de uma construção *a posteriori* dos embates políticos. O pressuposto para a composição das lutas decorre das circunstâncias estratégicas específicas que constituem o panorama de alta complexidade que envolve a todos. Um esclarecimento pontual sobre o conceito de

³² WILLIAMS, *Gilles Deleuze's Logic of Sense*, p. 67

³³ CHESTERS; WELSH, *Complexity and Social Movements*, p. 7

micropolítica e os múltiplos níveis da política se torna, no contexto desta investigação, pertinente³⁴.

O que os autores pretendem ao empregar o conceito de micropolítica? Uma constante nas obras escritas coletivamente por Deleuze e Guattari consiste na distinção molar/molecular, que, por sua vez, emerge da tensão, no âmbito da teoria social, entre as posições de Gabriel Tarde e Émile Durkheim: o macro sendo associado às estruturas mais rígidas, fixas e abstratas, enquanto o micro se refere aos fluxos contínuos que compõem o espaço social³⁵. O molar e o molecular são interdependentes.

Os grandes agregados molares são tradicionalmente objetos de investigação sociológica. Podemos destacar o Estado, a sociedade, classes sociais, raças e gêneros³⁶. Essas noções refletem um problema de teoria social entre as partes e o todo: qual seria a relação entre eles? Em Deleuze e Guattari, os agregados molares capturam e organizam fluxos dinâmicos sem nunca conseguirem se firmar definitivamente: a sociedade escapa em todos os lados e direções. Isabelle Garo comenta:

A miniaturização da política anda de mãos dadas com a sua difusão por todo o campo social, assim como também a rejeição de qualquer envolvimento com ou associado às instituições políticas, particularmente o Estado e os partidos políticos: a política não é mais a esfera privilegiada da autoridade, nem uma perspectiva coletiva sobre a sua conquista e transformação, mas a reação à retração liberal da política através da expansão correlativa de deslocamentos individuais, práticas desviantes, contestações moleculares, que agora ocupam o espaço deixado pelo recuo das formas clássicas de politização³⁷.

Semelhante ao posicionamento de Foucault, essa concepção de política não se encontra associada aos espaços institucionais de representação popular e de controle administrativo que normalmente integram o Estado moderno. Neste contexto, a política estaria limitada a uma tecnologia administrativa dos recursos, materiais e simbólicos, situados no espaço social. Precisamos lembrar, entretanto, que os autores operam uma cisão entre representação e política, como Nicholas Thoburn nos lembra: não é a representação de uma população ou de um movimento que se encontra em questão, mas a sua invenção.

A retração das formas clássicas de politização mencionada por Garo reflete a chamada crise estratégica da esquerda, apontada por Laclau e Mouffe no início de *Hegemony and Socialist Strategy*, o que contempla as limitações que se fazem presentes também no tipo de representação política dos partidos políticos organizados verticalmente. Ao menos em parte essa fora uma das implicações de maio de 1968 para a reflexão política: o deslocamento das estratégias usuais dos movimentos através da constituição de conexões entre demandas

³⁴ WIDDER, *Political Theory After Deleuze*, p. 123 e ss.

³⁵ Cf. DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs*, vol. 3, p. 98; DELANDA, “Deleuze, Materialism and Politics”, p. 165 e ss.

³⁶ Cf. SCHUILENBURG, “Institutions and Interactions”, p. 112 e ss

³⁷ GARO, “Molecular Revolutions”, p. 63.

que, ao invés de operarem por superposição, acolhem a justaposição e a hibridização. Essas são forças que, ao mesmo tempo em que não podem ser subsumidas às formas usuais de representação política, como os partidos, também escapam do controle jurídico-administrativo do Estado.

CONVERGÊNCIAS TEÓRICAS E ESTRATÉGICAS ENTRE AS DUAS POSIÇÕES

Embora tomando como ponto de partida elementos teóricos distintos, podemos observar que as perspectivas de Laclau/Mouffe e Deleuze, no que dizem respeito à dinâmica trazida pelos novos movimentos sociais, mostram convergências relevantes o suficiente para serem exploradas com maior atenção. Estas nos ajudam a pensar as transformações que novas formas de se conceber o político tendem a produzir.

Um dos principais pontos explorados neste texto foi de se buscar superar a tensão entre o universal e o particular na compreensão do político. O que se pretende é pensar novas configurações políticas que evitem os extremos de perspectivas essencialistas, seja ela a do puro particularismo ou de novas concepções de universal. Em Laclau e Mouffe, essa tensão, que nunca pode ser definitivamente superada, é pensada através de uma reformulação do conceito de hegemonia. Deleuze, principalmente nas obras em que escreve com Guattari, não aborda diretamente esse problema, mas os conceitos de molar e molecular, para mencionarmos apenas dois, abrem espaço para situar o problema sob uma outra perspectiva

Essa outra dimensão distingue formas rígidas aos fluxos dinâmicos de pessoas, signos e matéria que compõem o social. Por um lado, falemos dos movimentos sociais e das suas pautas como entidades coletivas, com características próprias e demandas estabelecidas, enquanto que, por outro lado, todos esses elementos são continuamente modificados em escalas menores através das múltiplas inserções do movimento em outras relações estabelecidas com outros elementos que compõem o seu entorno. Movimentos sociais se constituem e operam a partir de uma dinâmica contínua entre esses dois planos interdependentes.

A ordem estabelecida é apenas uma configuração temporária e relativamente estável de mudanças contínuas que ocorrem em um nível mais elementar. Em uma perspectiva macro, um movimento social focado na demanda de um grupo étnico precisa estabelecer quem integra esse grupo, quais os seus principais problemas, e de que maneira eles podem ser solucionados, ou amenizados. Esse é um trabalho que envolve traçar, delimitar e repensar o espaço social em que o próprio movimento se encontra inserido.

Em paralelo ao que descrevemos, mudanças, impulsionadas pelas ações dos movimentos sociais como também daquelas que se encontram em seus entornos, desestabilizam, rompem ou reconfiguram a estrutura inicial do movimento, que associamos ao nível micro. Reconhecendo a fragmentação das demandas políticas no contexto das sociedades contemporâneas, ambas as perspectivas teóricas não se contentam em destacar a dispersão e os vários desacordos entre os atores políticos, mas procuram desenvolver, neste contexto social, formas relativamente estáveis, porém contingentes, de organizações coletivas que emergem das relações estabelecidas entre os próprios atores. Não pretendendo rejeitar as especificidades das demandas, Laclau/Mouffe e Deleuze propõem a construção

de novas noções de coletividade que avançam e abrem novas estratégias para embates emancipatórios.

Ambas as perspectivas enfatizam, cada uma ao seu modo, a impossibilidade de um fechamento constitutivo do social, ou seja, qualquer narrativa que venha a se tornar hegemônica traz consigo possibilidades para a sua subversão através de um outro conjunto de práticas que lhe são antagônicas. Em Laclau e Mouffe a constituição de uma posição hegemônica somente se estabelece ao operar uma contraposição com uma outra cadeia de equivalências. Na medida em que emerge de práticas articulatórias específicas, então, nenhuma cadeia de equivalência dará conta de todas as demandas políticas situadas em um espaço social determinado sob pena mesmo de abandonar a coerência e a consistência interna que deve ser formada entre as demandas de uma cadeia, embora sempre provisoriamente.

Nas reflexões políticas que englobam tanto o trabalho solo de Deleuze, quanto a sua colaboração com Guattari, podemos destacar uma revisão sobre a própria estrutura das relações entre os novos movimentos e as suas demandas. O conceito de rizoma nos permite situar a relação entre os movimentos não mais em termos de verticalidade e sobreposição de demandas. As múltiplas possibilidades de construção de relações são pensadas a partir de circunstâncias específicas em detrimento dos elementos internos que, a princípio, vai nos permitir caracterizar de maneira relativamente estável as demandas e a atuação política de cada movimento.

Em ambas as perspectivas, termos destituídos de um conteúdo determinado são cruciais para a composição das relações entre movimentos distintos e suas demandas: eles funcionam como pontos de interseções entre embates específicos associados a partir de determinados pontos e eventos contingentes. No que concerne à filosofia deleuzeana, tanto a leitura que faz James Williams da *Lógica do Sentido* como na desenvolvida por Graeme Chesters e Ian Welsh, discernimos perspectivas quanto à linguagem cujas implicações políticas se aproximam de maneira significativa daquelas que integram as obras de Laclau e Mouffe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendemos enfatizar ao longo deste trabalho que a fragmentação das demandas não como um problema a ser superado, mas como característica dos embates políticos das democracias liberais contemporâneas. Ressaltamos como duas abordagens teóricas, quando confrontadas com essa problemática, podem nos levar a repensar a organização e as estratégias que integram os vários embates em que se encontram envolvidos os movimentos sociais contemporâneos. Quando apontamos duas perspectivas, que chamamos de universalista e particularista, vimos que o retorno a um certo essencialismo na política representa uma tentação compreensível, mas problemática, seja sob uma perspectiva teórica ou estratégica.

Ambas as perspectivas examinadas estabelecem conceitos que permitem situar a intensa fragmentação dos embates políticos sem abandonar alguma forma de referência que extrapole as instâncias particulares de cada ator. Em Laclau e Mouffe, os conceitos de hegemonia, articulação e cadeias de equivalência, dentre outros, integram uma teorização sobre o político que reestabelece o universal sem que o mesmo represente a subsunção das

demandas particulares a um ator político universal. Embora desenvolvendo a sua posição através de pressupostos teóricos bastante diferentes daqueles de Laclau e Mouffe, isolamos alguns elementos presentes na filosofia deleuzeana que podem suscitar uma aproximação com os desdobramentos teóricos estabelecidos pelos dois autores, como a ideia de transversalidade.

Em síntese, as abordagens sustentadas pelos três autores examinados permitem lidar com a fragmentação dos movimentos sociais, acolhendo as especificidades de cada demanda, sem com isso deixar de desenvolver estratégias políticas que permitam transcender as diferenças e desentendimentos que porventura possam surgir entre eles. Dentre outras implicações que possam ser extraídas dessas abordagens, ressaltamos a necessidade de se repensar o que significa, hoje, um movimento se conceber como pertencente ao âmbito político da esquerda.

UNIVERSALISM AND CONTEMPORARY FRAGMENTATION OF THE SOCIAL MOVEMENTS: AN INTERCHANGE BETWEEN ERNESTO LACLAU, CHANTAL MOUFFE AND GILLES DELEUZE

Abstract: This present article intends to develop a relationship between Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's political theory and Gilles Deleuze's philosophy guided by a concern with progressive social movements political and strategical fragmentation. Recognizing the difficult, or even the impossibility, of determining today a new political subject, which is at the same time historical and universal, what remains are consistent defenses of particulars, demands specific to some political identities, which is a way of constructing the political as identity politics. Our main reflection concerns how can we avoid not only the temptation of returning to a kind of essentialism in politics, but also the strictly particularism that are inscribed in the political strategy of some social movements.

Keywords: Laclau – Deleuze – Social Movements – Universalism – Political Subject.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTSEN, Niels; DIKEN, Bülent. "Society with/out Organs". In: FUGLSANG, Martin; SØRENSEN, Bent Meier. *Deleuze and the Social*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, pp. 231-249.

BADER, Michael D. M.; WARKENTIEN, Siri. "The Fragmented Evolution of Racial Integration since the Civil Rights Movement". *Sociological Science*, v. 3, pp. 135-166, March/2016.

CHESTERS, Graeme; WELSH, Ian. *Complexity and Social Movements - Multitudes at the edge of chaos*. London: Routledge, 2006.

DELANDA, Manuel. "Deleuze, Materialism and Politics". In: BUCHANAN, Ian; THOBURN, Nicholas. *Deleuze and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008, pp. 160-177.

DELEUZE, Gilles. *Logic of Sense*. New York: Columbia University Press, 1990.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, vol. 1. São Paulo: Editora 34, 2004.

_____. *Mil Platôs*, vol. 2. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *Mil Platôs*, vol. 3. São Paulo: Editora 34, 2004.

GARO, Isabelle. “Molecular Revolutions: The Paradox of Politics in the Work of Gilles Deleuze”. In: BUCHANAN, Ian; THOBURN, Nicholas. *Deleuze and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

GASCHÉ, Rodolphe. “How empty can empty be? On the place of the universal” In: CRITCHLEY, Simon; MARCHART, Oliver. *Laclau: A Critical Reader*. London: Routledge, 2004, pp. 17-34

HOWARTH, David. Hegemony, “Political Subjectivity, and Radical Democracy”. In: CRITCHLEY, Simon; MARCHART, Oliver. *Laclau: A Critical Reader*. London: Routledge, 2004, pp. 256-276.

HOWARTH, David. *Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity and Power*. London: Palgrave Macmillan, 2013.

LACLAU, Ernesto. “Why do Empty Signifiers Matter to Politics?”. In: LACLAU, Ernesto. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985.

MENDONÇA, Daniel de. “A noção de antagonismo na ciência política contemporânea: uma análise a partir da perspectiva da teoria do discurso”. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, n. 20, pp. 135-145, Jun/2003).

SCHUILENBURG, Marc. “Institutions and Interactions: On the Problem of the Molecular and Molar”. In: SUTTER, Laurent de; MCGREE, Kyle. *Deleuze and Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012.

STAGGENBORG, Suzanne. *Social Movements*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2015.

THOBURN, Nicholas. *Deleuze, Marx and Politics*. London: Routledge, 2003.

TORFING, Jacob. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Žižek*. London: Blackwell Press, 1999.

WIDDER, Nathan. *Political Theory After Deleuze*. London: Continuum Press, 2012.

WILLIAMS, James. *Gilles Deleuze’s Logic of Sense – A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

FILOSOFIA DA DIFERENÇA E A QUESTÃO POLÍTICA DA IDENTIDADE RACIAL

Matheus Barbosa Rodrigues¹

Resumo: O presente artigo investiga a relação entre a filosofia da diferença de Gilles Deleuze e a questão política da identidade racial. Em um primeiro momento, desenvolvemos a crítica da filosofia da diferença em biologia ao conceito de raça. Em seguida, com base em Achille Mbembe, demonstramos como fenômenos do mundo contemporâneo, a despeito da negação de fundamentos biológicos de discriminação, reorganizam-se ao longo de hierarquias racialmente determinadas. A partir daqui, visando o caso particular do Brasil, defendemos que a aposta na filosofia como porta voz de uma igualdade superior, sem o saber e à sua revelia, traduz uma posição política regressiva, isto é, induz à reafirmação do valor positivo depositado no mito da democracia racial. Por fim, buscamos apontar as direções iniciais para um reajuste das relações da filosofia da diferença com a questão racial. Palavras-chave: diferença – identidade – raça – Deleuze – Mbembe.

INTRODUÇÃO

Em toda sua obra, o filósofo Gilles Deleuze nunca se debruçou diretamente sobre a questão racial negra. Nas vezes que se aproximou do tema, a raça e o racismo aparecem como caso mais geral de um delírio social, histórico e político de todos os povos.² Sobre a diáspora, colonialismo e escravidão da população negra, contudo, Deleuze nada escreveu.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). São Paulo, SP, Brasil. Contato: matheus_b_rodrigues@hotmail.com. Orientador: Dr. Sandro Kobol Fornazari. Pesquisa financiada pela FAPESP e CAPES, processo n 2018/06360-2, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. As opiniões, hipóteses e conclusões ou recomendações expressas neste material são de responsabilidade do autor e não necessariamente refletem a visão da FAPESP ou da CAPES.

² Junto com Félix Guattari, em “O Anti-Édipo” Deleuze defende que o “delírio racial” não funda apenas uma ficção ou é racista necessariamente, mas caracteriza-se como uma invenção de povos e culturas que inscreve-se no real ao longo da história universal: “todo delírio tem um conteúdo histórico-mundial, político, racial; arrasta e mistura raças, culturas, continentes, reinos” (DELEUZE E GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 123). Mesma chave retomada outras vezes por Deleuze como, por exemplo, em “Literatura e a Vida”: “não há delírio que não passe pelos povos, pelas raças e tribos, e que não ocupe a história universal” (DELEUZE, “A literatura e a vida”, *Crítica e Clínica*, p. 15).

No que pese o relativo desinteresse de Deleuze pelo tema, poderíamos argumentar que sua filosofia oferece ferramentas para uma reflexão acerca da questão racial, bem como das relações de gênero, de homossexualidade, drogas e esquizofrenia. Na maioria das vezes, as lutas minoritárias são pensadas na chave das identidades, da representação e do reconhecimento. De uma perspectiva deleuziana, porém, a lógica que sustenta essa postura política poderia ser problematizada. Para não sermos coniventes com as estruturas que combatemos, antes seria necessário resistir dentro de uma lógica da diferença, do devir e do molecular. Acompanhando Deleuze, poderíamos dizer que nos “devires-minoritários” não se trata de determinar uma identidade, lugar de fala ou expressão dominante nova, mas, isso sim, de dissolver toda e qualquer hierarquia: “encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de *uma* mulher, de *um* animal ou de *uma* molécula”³.

O mesmo raciocínio valeria para pensar a questão política da identidade racial. Em nome de uma igualdade mais profunda entre os seres, a filosofia opõe à identidade a gramática de uma universalidade ampliada. Resta-nos perguntar: qual a pertinência desta “aplicação”, especialmente em contextos pós-coloniais? Quais os efeitos políticos dessa operação em territórios como o brasileiro?

No presente artigo, exploramos a hipótese de que ao silenciar sobre premissas do colonialismo e da escravidão, sem o saber e à sua revelia, a máquina conceitual deleuziana mobiliza uma posição política conservadora. Da perspectiva das tensões sócio históricas envolvidas na identidade racial, a aposta na filosofia como porta-voz de uma igualdade superior se alinharia com uma postura regressiva, isto é, se comprometeria com a versão racista da “ideologia pós-racial”.

Em um primeiro momento, buscamos expor brevemente o que entendemos por filosofia da diferença. Em seguida, desdobramos algumas consequências de suas proposições, sobretudo no que diz respeito à relação entre a biologia molecular e a questão política das identidades. Por fim, colocamos em xeque o deslocamento da lógica da diferença com o intuito de pensar a identidade racial. Mais do que recusar a filosofia de Deleuze, espera-se, com isso, propor as direções para um reajuste das suas relações com a questão racial.

A FILOSOFIA COMO FORMA SUPERIOR DE IGUALDADE

Em suas linhas mais especulativas, a filosofia da diferença caracteriza-se como o esforço de conciliar um mundo de diferenças e devires com a realidade substancial do Ser. Trata-se de um problema tão antigo quanto a própria filosofia, de Parmênides a Heidegger, de Heráclito a Nietzsche: de um lado o Ser Uno e imutável, do outro o devir incessante do rio que nunca é o mesmo. Qual princípio prevalece? É possível reuni-los?

Apesar deste tema acompanhar Deleuze a vida toda, ele está presente de maneira enfática e exemplar em seu doutorado, *Diferença e Repetição* (1968). Notadamente no primeiro capítulo, Deleuze pensa a ontologia através da história da submissão da diferença às

³ *Ibid.* p. 11.

exigências da representação e da identidade. Para fins introdutórios, fiquemos com o significado geral da tese deleuziana: a *subversão do platonismo*.

De acordo com Deleuze, a filosofia da representação, tanto a antiga quanto a moderna, deve seu princípio ao esquema platônico de submissão da diferença à identidade. Com sua dialética, Platão cria um método de seleção entre os verdadeiros e os falsos pretendentes. Os pretendentes são avaliados segundo uma ordem de participação eletiva, isto é, segundo a medida ontológica fornecida pelo mito. No diálogo *Político*, o mito do Deus que comanda os homens no período arcaico estabelece o modelo do “Rei-pastor dos homens”⁴. Pelo critério da semelhança, é possível afastar da ideia de político as más cópias: parentes, serventes, charlatões etc. Mesmo procedimento no *Fedro*: o mito da circulação das almas serve para Platão distinguir o verdadeiro do falso amante entre poetas, padres, adivinhos e filósofos.

Desse modo, Platão termina levantando a questão da diferença em termos morais, pois, contra a diversidade do mundo sensível, trata-se sempre de estabelecer hierarquias e fronteiras entre as boas e as más cópias, entre os bons e os maus pretendentes. Na visão de Deleuze, desde então, toda vez que a Filosofia se propôs a “salvar” a diferença foi sob o signo deste ranço moralista: de princípio e sem mais explicações, a diferença é tomada como faltosa e negativa. Em Aristóteles, Leibniz ou Hegel, de uma forma ou de outra, a história da Filosofia da representação se fez sempre sob o vínculo platônico. A cada vez, trata-se de repor um princípio superior em relação ao qual desdobra-se uma operação seletiva. Esta, por seu turno, condena tudo aquilo que não se assemelha ao modelo: o dessemelhante, o simulacro, a diferença em si.

Requalificar a diferença, então, passa por subverter a ordem de subordinação platônica. De maneira geral, o engano dos filósofos da representação seria o de pensar a diferença como *oposição* entre existências particulares, individualidades dadas ou predicados contrários. Limitado a isso, o pensamento só se reporta a existentes e indivíduos previamente identificados, ao mesmo tempo que não pode dizer o que constitui as individualidades antes de elas se formarem.

Em outras palavras, para a filosofia da representação a diferença pode ser pensada como *relativa* aos termos em oposição, mas nunca *em si mesma*, pois, neste caso, ela se confunde com o mero *indiferenciado*. No entanto, Deleuze acredita em uma terceira via: em si mesma, a diferença não é simplesmente matéria indiferente e sem representação, mas, mais profundamente, um princípio genético, completa ele, “que não é menos capaz de dissolver e destruir os indivíduos quanto de constituí-los temporariamente”⁵. O filósofo da diferença não persegue nem o indiferenciado e nem o diferenciado, mas coloca no primeiro plano os *processos de diferenciação*, nunca pré-estabelecidos ou concluídos de uma vez por todas.

Do ponto de vista ontológico, importa relacionar o Ser com uma diferença que já não se faz entre indivíduos, representantes, gêneros ou espécies delimitadas. Ao contrário, afirma-se a soberania de diferenças, diz Deleuze, “que não se deixam reter nos limites

⁴ DELEUZE, *Diferença e Repetição*, p. 100.

⁵ *Ibid.* p. 74.

factícios deste ou daquele indivíduo, deste ou daquele Eu”⁶. Nesse sentido, a diferença não só se afasta por natureza da representação, mas antes e sobretudo

precede de direito a forma e a matéria, a espécie e as partes, e qualquer outro elemento do indivíduo constituído. Na medida em que se reporta imediatamente à diferença, a univocidade do ser exige que se mostre como a diferença individuante precede, no ser, as diferenças genéricas, específicas e mesmo individuais.⁷

Estamos no núcleo da argumentação deleuziana. Em sua dimensão propriamente genética, a diferença constitui-se como fundo que não aceita nenhuma hierarquia entre os seres existentes, seja entre homem e animal, corpo e alma, seres orgânicos ou inorgânicos. Na dimensão pré-individual da experiência não sobrevive nenhuma ordenação por semelhança a um princípio individual supremo. Em um mesmo plano imanente, todos participam imediatamente do Ser com igual dignidade ontológica, sem intermediários ou mediações: “Portanto, a univocidade do ser significa também a igualdade do ser”⁸.

É preciso entender com cautela a operação deleuziana. Ao contrário do que sustentam alguns de seus críticos, a univocidade do Ser não supõe nenhuma filosofia do Uno⁹. Para precisarmos o “comum” entre os seres, não nos voltamos para uma identidade superior, mas para a diferença como elemento *individuante e genético* de todas as coisas. Nesse sentido, a afirmação da diferença como matéria do Ser – e isto é o decisivo – está comprometida com uma operação de dissolução de hierarquias próprias ao mundo da representação, identidade e indivíduos. Seguimos Lapoujade aqui: a univocidade, diz ele, “(...) significa que não é mais possível estabelecer uma hierarquia entre pretendentes, distribuí-los segundo séries eletivas como fazia Platão”¹⁰.

A univocidade do ser não supõe uma filosofia do Uno, mas, bem entendida, uma *filosofia da igualdade*. Nota-se: não se trata de simples jogo de palavras. No primeiro caso, o “comum” se ligaria com uma identidade acima das diferenças que se lhe assemelham. Assim, involuntariamente, Deleuze sucumbiria justamente àquilo que era criticado desde o início: o platonismo e seu modelo hierárquico de seleção. Ao ligar o ser à diferença, ao contrário, é a expressão de um igualitarismo radical o que está sendo posto em campo. Desta perspectiva que nos interessa, enfim, Deleuze pode conciliar o ser com o devir, o uno com o múltiplo: “Então, as palavras ‘Tudo é igual’ podem ressoar, mas como palavras alegres, com a condição de dizê-las do que não é igual neste Ser igual unívoco”¹¹.

⁶ *Ibid.* p. 74.

⁷ *Ibid.* p. 70.

⁸ *Ibid.* p. 69.

⁹ Alain Badiou é sem dúvidas o caso mais célebre dessa crítica contra Deleuze: “Ora, ao contrário da imagem comum (Deleuze como liberação do múltiplo anárquico dos desejos e das errâncias), ao contrário mesmo de aparentes indicações da obra (...), é ao advento do Uno, renomeado por Deleuze como Uno-todo, que se consagra, na sua mais alta destinação, o pensamento” (BADIOU, *Deleuze – o clamor do Ser*, p. 18).

¹⁰ LAPOUJADE, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 57.

¹¹ DELEUZE, *Diferença e Repetição*, p. 68.

Do ponto de vista da ontologia deleuziana, pode-se afirmar que a filosofia anda lado a lado com uma *forma superior de igualdade*. Ou ainda, como comenta Gualandi, a univocidade caracteriza-se como a “expressão intelectual do amor por tudo aquilo que existe”¹². Enfim, desdobra-se daqui o programa mais geral da filosofia da diferença: para subverter o platonismo, Deleuze precisa construir um sistema de pensamento que não mais distribua os pretendentes em função de categorias, gêneros, espécies, hierarquias morais, teológicas ou epistemológicas.¹³

Para darmos traços mais concretos ao projeto deleuziano, investigaremos na sequência dois de seus desdobramentos: o encontro da filosofia da diferença com a biologia molecular e, seguindo-se diretamente deste, sua repercussão na questão política das identidades.

LÓGICA DA DIFERENÇA EM BIOLOGIA E A QUESTÃO POLÍTICA DAS IDENTIDADES

A genética nos dá um bom exemplo do sentido da *subversão do platonismo*. Baseando-se sobretudo na repartição empírica das diferenças e semelhanças, até meados do século XX, os biólogos avaliavam os seres humanos com processos classificatórios racialmente determinados. À maneira platônica, estabelecia-se uma hierarquia das raças no processo evolutivo conforme a semelhança com um modelo. Entretanto, o desenvolvimento da genética pôs a legitimidade das antigas classificações em questão. Dito de maneira simples, passamos do mundo das representações táteis e visuais (características anatômicas, ósseas, cor de pele etc.) para o mundo microscópico das moléculas (mitocôndrias, cromossomos, genes etc.). Não é apenas o “tamanho” do dado analisado que muda desde então, mas toda a natureza e lógica das determinações biológicas.

Sob a lupa de Deleuze, a genética situa-se na zona pré-individual dos elementos diferenciais. Isso por duas razões: sua dimensão molecular é independente de um princípio de identidade e, em segundo lugar, ela é ligada a um princípio de gênese independente de uma regra de semelhança. Ou seja, a lógica da identidade não dá conta desse domínio e, contra esta, Deleuze aposta na lógica da diferença para pensar os processos de encarnação e especificação dos organismos:

Pode acontecer, então, que a estrutura renasça em nível totalmente distinto, por outros meios, com uma determinação inteiramente nova de elementos diferenciais e de ligações ideais. É o caso da Genética.¹⁴

Para pensar o processo de diferenciação, Deleuze lança mão de um complexo conjunto de conceitos - como as noções de *virtual*, *multiplicidade*, *estrutura* e *Ideia*. Sem entrar nestes méritos, gostaríamos de enfatizar como o nível molecular dos genes se alinha à lógica diferencial ao menos de três maneiras. Primeiro, na medida em que ele é irreduzível a

¹² GUALANDI, *Deleuze*, p. 20.

¹³ LAPOUJADE, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p. 59.

¹⁴ DELEUZE, *Diferença e Repetição*, p. 264.

indivíduos, representantes, gêneros ou espécies delimitadas. Ao mesmo tempo, e em segundo lugar, ele não se confunde com uma zona meramente indeterminada, mas é o fundo que constitui e ameaça os organismos, isto é, tanto princípio de gênese quanto de dissolução. Por fim, em contraposição ao modelo hierárquico platônico, o domínio do molecular é um exemplo literal do valor igualitário do ser unívoco: nele, as fronteiras entre homens, animais e plantas são embaralhadas e postas em um plano horizontal.

Pois bem, podemos nos perguntar: quais as implicações da lógica da diferença em biologia para a questão política das identidades?

Pegemos como primeiro exemplo o conceito deleuziano de “homossexualidade molecular”. Além de desenvolvê-lo em *Proust e os Signos* (1976) e em *O Anti-Édipo* (1972), o próprio Deleuze – monogamicamente casado com uma mulher – se colocava na cena pública como um “homossexual molecular”. Como Beatriz Preciado nos lembra, tal posição levou a desconfiarem da verdade filosófica e política do seu discurso:

Michel Cressole, jovem jornalista de esquerda no *Libération*, bicha e amigo/inimigo pessoal de Deleuze, será o primeiro a duvidar da verdade, filosófica e política, de um discurso sobre as drogas, a esquizofrenia ou a homossexualidade que não conhece a dependência, a doença mental ou a fecalidade.¹⁵

Na sua *Carta a um crítico severo*, respondendo a Cressole, Deleuze retoma a distinção conceitual entre dois tipos de homossexualidade: uma global e uma molecular. Junto à análise de Preciado, acompanhemos mais de perto a distinção deleuziana.

No primeiro caso, o problema da homossexualidade consiste na delimitação de um grupo exclusivo, de suas opções e predicados determinados. A homossexualidade se define aqui conforme a lógica da representação e da identidade, ou seja, através da especificação que separa feminino e masculino, heterossexual e homossexual.¹⁶ A homossexualidade molecular, por outro lado, remete a um plano além e aquém das distinções precedentes. Este configura não só a condição originária das distinções de gênero e de sexo, como também revela que – queira ou não – todo indivíduo é atravessado por relações tanto hétero quanto homossexuais, tanto femininas quanto masculinas. No nível cromossômico, testemunhamos uma indistinção de base que subverte toda especificação sedentária e hierárquica. Em termos deleuzianos, ao invés de uma identificação restrita de gênero ou sexo, afirma-se o retorno incessante do que difere.¹⁷

¹⁵ PRECIADO, “Da filosofia como modo superior de dar o cu”, *Manifesto contrassexual*, p. 175.

¹⁶ *Ibid.* p. 186.

¹⁷ Lê-se em *O Anti-Édipo*: “o homem é apenas aquele em que a parte masculina domina estatisticamente, e a mulher, aquela em que a parte feminina domina estatisticamente. E assim, no nível das combinações elementares, é preciso fazer intervir pelo menos dois homens e duas mulheres para constituir a multiplicidade na qual se estabelecem comunicações transversais, conexões de objetos parciais e fluxos: a parte masculina de um homem pode comunicar com a parte feminina de uma mulher, mas também com a parte masculina de uma mulher, ou com a parte feminina de um outro homem, ou ainda com a parte masculina de um outro homem etc.” (DELEUZE E GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 97).

Para Deleuze, a perspectiva molecular não pertence à ordem do indivíduo, propriedade, comunidade ou grupo, mas a uma ordem de *relações transversais*.¹⁸ Por conta disso, a natureza do problema da determinação difere daquela da homossexualidade global. Se neste último caso interessa determinar um lugar de fala, agora trata-se de buscar as operações que permitem afirmar a homossexualidade como posição de enunciação universal. Com isso, resume Preciado, a resposta a Cressole consiste em dizer: “O problema da filosofia, dirá Deleuze, não é tanto determinar quem pode pensar ou falar sobre o que, e sim como criar um conjunto de condições que permitiriam a todos e a cada um falar”¹⁹.

Tudo levado em conta, a filosofia da diferença termina adotando uma postura crítica quanto às questões identitárias. Se afirmar a identidade significa delimitar um grupo exclusivo, suas opções e predicados próprios, afirmar a diferença significaria, ao contrário, dissolver fronteiras e hierarquias ao invés de reafirmá-las. Em consonância com a intuição do ser unívoco, trata-se de fazer retornar um igualitarismo radical contra todo tipo de fundamento excludente. Assim como na formulação provocativa de Preciado – em que Deleuze proporia em filosofia um “modo superior de dar o cu” para a questão da homossexualidade –, para as questões identitárias, como princípio geral, a filosofia da diferença oporia um *modo superior de igualdade*.

Sem dúvidas, esta é uma das maneiras – e talvez a mais comum entre elas – de relacionar a filosofia da diferença com a questão política das identidades. Em suma, opomos a *transversalidade* do mundo das diferenças ao *segmentarismo* das identidades. De forma análoga, poderíamos deslocar o mesmo raciocínio de Deleuze sobre a homossexualidade para outros domínios, bem como para outros conceitos – *Mil Platôs* (1980) é vasto de exemplos, como *devir-mulher*, *rizoma* e *linha de fuga*, para ficar apenas em três. Como última análise de caso, consideremos a relação entre raça, genética e identidades políticas.

No decorrer da segunda metade do século XX, as possibilidades abertas pela genética criaram toda uma tradição de estudos sobre a variabilidade biológica humana. Por exemplo, nos anos 90 surge o Human Genome Diversity Project (HGDP), projeto dedicado a estudos comparativos sobre diversidade genômica.²⁰ No horizonte político desta e de outras iniciativas, encontra-se a aposta na biologia como forma de combate ao racismo. A lógica é a seguinte: da perspectiva molecular, as classificações e hierarquias raciais caem por terra, pois o código genético humano revela-se *igualmente diverso* (independente de características anatômicas e de origem). Nesse sentido, a biologia constitui-se como prova científica da diversidade da condição humana e, não por outra razão, ela pode ser mobilizada contra critérios raciais de discriminação.

Um caso didático é o do artigo “Retrato Molecular do Brasil”, publicado no ano 2004. Através do sequenciamento de porções do DNA mitocondrial e cromossomo Y,

¹⁸ DELEUZE, Carta a um crítico severo, *Conversações*, p. 21: “O problema nunca consistiu na natureza deste ou daquele grupo exclusivo, mas nas relações transversais em que os efeitos produzidos por tal ou qual coisa (homossexualismo, droga, etc.) *sempre podem ser produzidos por outros meios*.”

¹⁹ PRECIADO, “Da filosofia como modo superior de dar o cu”, *Manifesto contrassexual*, p. 186. Mesma fórmula que Deleuze aplica à literatura: “Fim último da literatura: por em evidência no delírio essa criação de uma saúde, ou essa invenção de um povo, isto é, uma possibilidade de vida. Escrever por esse povo que falta... (‘por’ significa ‘em intenção de’ e não ‘em lugar de’).” (DELEUZE, “A literatura e a vida”, *Crítica e Clínica*, p. 15).

²⁰ <https://www.hgsc.org/hgdp/>

cientistas brasileiros concluíram que as “pessoas brancas” analisadas no estudo possuíam uma variabilidade genética tão ligada às populações ameríndias e africanas quanto às europeias. Dada toda a história colonial brasileira, esse resultado teria implicações políticas para a luta contra o racismo. Como afirmam os cientistas:

O Brasil certamente não é uma “democracia racial”. Prova disso é a necessidade de uma lei para proibir o racismo. Pode ser ingênuo de nossa parte, mas gostaríamos de acreditar que se os muitos brancos brasileiros que têm DNA mitocondrial ameríndio ou africano se conscientizassem disso valorizariam mais a exuberante diversidade genética do nosso povo e, quem sabe, construiriam no século 21 uma sociedade mais justa e harmônica.²¹

Não é difícil enxergar uma afinidade com a filosofia da diferença. Embora Deleuze nunca tenha se dedicado diretamente ao problema da variabilidade genética e suas implicações para o racismo, nada impede uma extrapolação do seu raciocínio para este ambiente. Poderíamos opor um conceito global de raça a um conceito molecular e, respectivamente, distinguir duas maneiras de determinar o problema. Por um lado, na visão global a questão racial passa pela representação de indivíduos, grupos e seus respectivos lugares de fala. Por outro, molecular e filosoficamente falando, o problema é antes o de definir as operações lógicas que permitem afirmar a variabilidade genética como posição universal. Opõe-se, com isso, um igualitarismo radical ao modelo discriminatório da representação. Pautada em uma igualdade ontológica, a filosofia da diferença apresentaria a necessidade da superação do conceito de raça e da lógica da identidade que o sustenta.

RECALIBRAGEM: DIFERENÇA E RAZÃO NEGRA

Em *Crítica da Razão Negra* (2013), Achille Mbembe empreende uma crítica da modernidade tendo como centro a questão da raça e do racismo. Ao nosso ver, suas reflexões podem ser diretamente confrontadas com a filosofia da diferença.

Para Mbembe, o conceito de raça não deve ser entendido como um fato natural físico, antropológico ou genético. Apenas a partir do século XVIII que ele se vincularia mais fortemente com discursos de verdade. Em sua origem moderna, porém, a raça era antes de tudo uma “ficção útil”²². A expansão transatlântica liderada por Portugal e Espanha a partir do século XIV, é sabido, teve como condição a exploração de povos africanos. Nesse sentido, os empreendimentos coloniais foram acompanhados de uma intensa “fabulação” em relação ao negro e à África. Motivados pelas novas dinâmicas do capitalismo nascente, os europeus projetavam nos povos africanos a figura do dessemelhante, da diferença e do negativo. Dessa forma, em nome da missão “civilizatória” do colonialismo, podiam instrumentalizá-los para o desenvolvimento comercial e para a expansão territorial.

²¹ PENA et al., “Retrato molecular do Brasil”, p. 25.

²² MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 29.

A transnacionalização da condição negra levanta um paradoxo: em paralelo à expansão europeia no mundo, ocorre uma retração de sua imaginação cultural e histórica. Corresponde ao processo de fabulação o que Mbembe chama de “clausura do espírito” europeu.²³ Nem o impulso iluminista para as ciências e para a razão mudou esse quadro. Segundo Mbembe, quando se trata do negro e da África, o comprometimento com critérios objetivos de verdade some do olhar europeu. Por exemplo, Buffon em *Variétés de l'espèce humaine* (1749) classifica as raças baseado em preconceitos ingênuos e sensualistas. O negro é então caricaturado como uma figura pré-humana, degradada, reduzido a animalidade e sensações. O mesmo valeria para Hegel em seu *A Razão na História* (1837). O reducionismo europeu alcança o ápice, finalmente, na biologização da raça no século XIX, de onde lançam-se as bases das teorias do racismo científico, do darwinismo social e do eugenismo.

É verdade, o mundo pós-segunda guerra se contrapõe por toda parte aos fundamentos do racismo. Como vimos de exemplo, a emergência da genética põe em questão a interpretação biológica das distinções entre grupos humanos. Os estudos em variabilidade genômica apontavam, assim, para um horizonte pós-racial de humanidade. De acordo com Mbembe, porém, postos do avesso, o fim do século XX e a virada no novo século representam uma *recalibragem* do racismo. Ao invés de dar o seu ponto final, a ciência genômica faz emergir um novo pensamento da raça:

Quer se trate da exploração das bases genômicas das doenças que acometem determinados grupos ou do rastreamento das raízes ou das origens geográficas dos indivíduos, o recurso à genética tende a confirmar as tipologias raciais do século XIX (branco caucasiano, negro africano, amarelo asiático).²⁴

Mbembe enumera vários fatores ligados à reativação da lógica racial. A transformação do modo de produção capitalista, o fortalecimento da ideologia de segurança e a reconfiguração das esferas de informação, por exemplo, fazem com que processos de diferenciação, classificação e hierarquização para fins de exclusão e controle sejam recuperados por todos os lados. Mesmo assim, poderíamos perguntar: como um conceito tão ultrapassado quanto o de raça continua servindo como princípio de divisão social? O que frustra as expectativas depositadas na genética?

A resposta de Mbembe coloca um dado fundamental para nosso problema. Se a “razão negra” não está comprometida com um fato natural genético, também a negação da essencialidade da raça não implica o fim do racismo. O caráter ficcional do conceito de raça não faz dele destituído de realidade. Ao contrário, se a razão negra forma uma estrutura imaginária que escapa dos limites do real, é justamente para produzir nele “duplos”, “simulacros”, “equivalentes” e “máscaras” com força de organização do mundo empírico e psicológico.²⁵ Noutros termos, o dualismo essência/aparência não é suficiente para pensar as dinâmicas da razão negra. Em rigor, precisamos recorrer a certa lógica transcendental.

²³ *Ibid.* p. 41.

²⁴ *Ibid.* p. 48.

²⁵ *Ibid.* p. 69.

Desta perspectiva, mesmo sem essencialidade as aparências continuam a produzir realidade e verdade segundo os princípios que as condicionam. Pode-se dizer, então, que as teorias biologizantes e essencialistas da raça não são simples equívoco científico, mas, antes de mais nada, efeito da fabulação e clausura que as condicionam.

A fabulação orienta-se para um fim preciso: fabricar o *excedente*, isto é, fabricar uma espécie de vida que pode ser instrumentalizada e dispendida sem reservas. A criação do sujeito racial vem para responder essa demanda e, não o bastante, precisamente este fim que continua a ser mobilizada no mundo contemporâneo. Assim, Mbembe pode concluir sobre a raça:

Pouco importa que ela não exista enquanto tal, e não só devido à extraordinária homogeneidade genética dos seres humanos. Ela continua a produzir efeitos de mutilação, porque originariamente é e será sempre aquilo em cujo nome se operam cesuras no seio da sociedade.²⁶

Enquanto negação do fundamento de discriminações, como vimos, a filosofia da diferença opõe às identidades a lógica de uma igualdade radical entre os seres. A partir da reflexão de Mbembe, contudo, podemos problematizar tal posição. No quesito raça, e esta é nossa hipótese, a recalibragem do racismo incide tanto sobre o pensamento genômico quanto sobre a ontologia do ser unívoco. Enquanto estrutura histórica, social e imaginária do real, o conceito de raça não precisa de um fundamento para produzir efeitos sobre o mundo. Por mais que a biologia molecular testemunhe uma diversidade irreduzível da natureza humana, o mundo fenomênico continua a ser organizado, distribuído, e repartido ao longo de hierarquias racialmente determinadas; por mais que a lógica da identidade seja deslegitimada, o pensamento ocidental continua fabulador e enclausurado quando se trata da questão racial.

Ao desconsiderar a dinâmica da razão negra dentro do capitalismo, a filosofia da diferença erraria o alvo. Mais do que isso, à revelia do seu suposto progressismo, ela corre o risco de converter-se em desvio retórico da questão política das identidades raciais. Para explicitar este último ponto, voltemos mais uma vez para o artigo “Retrato Molecular do Brasil”.

FILOSOFIA DA DIFERENÇA E IDEOLOGIA PÓS-RACIAL

Ao abordar a questão da recalibragem do racismo no pensamento genômico, Mbembe cita o artigo crítico de Ricardo Ventura Santos e Marcos Chor Maio, *Race, Genomics, Identities and Politics in Contemporary Brazil* (2004). Nele os autores lidam com o estudo da origem genética dos brasileiros, mas sob a luz mais ampla da contexto histórico-social do racismo nacional. Para Santos e Maio, o tema da *miscigenação* é incontornável ao pensar o racismo em sociedades multirraciais. Do lado da sociologia brasileira, podemos situar a questão a partir de três perspectivas.

Com o protagonismo de Silvio Romero, as últimas décadas do século XIX sustentaram o *paradigma racial*. Desta visão, a miscigenação da população brasileira é um fato

²⁶ *Ibid.* p. 73.

social insuperável. A promoção da coesão social, no entanto, depende que a mistura racial seja organizada segundo um princípio de seleção natural. Com o cruzamento preferencial de negros e mestiços com brancos, tenderíamos ao *embranquecimento* da população brasileira no fim de “um longo processo de fusão e seleção racial, no qual, dada sua ‘superioridade’ física e mental, brancos triunfariam”²⁷.

Contra as teorias do embranquecimento, as décadas de vinte e trinta viram nascer o *paradigma cultural*. Com o clássico de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala* (1933), a miscigenação ganha novo sentido para a formação da nação brasileira. Freyre defende que as relações entre a “casa grande” e a “senzala” era de uma “tensa mas balanceada coexistência da perversidade dos senhores e sua intimidade com o escravo”²⁸. Lado “bom” da escravidão: no contato íntimo entre senhores e escravos, o povo brasileiro formou uma identidade singular que embebedou-se da mistura racial. Assim, ao contrário dos EUA ou da África do Sul onde o racismo se manteve operante, no Brasil as cisões por cor teriam se diluído na relativa natureza democrática da cultura brasileira.

A partir dos anos cinquenta, as teses de Freyre perderiam força. Com Florestan Fernandes, surge o *paradigma social e estrutural*. Em seus estudos, Florestan demonstra como, a despeito da teoria da miscigenação, com o fim da escravidão houve persistência do prejuízo racial. A transição da sociedade de castas para a sociedade de classes nunca foi realmente completa e, não por outra razão, falar em “democracia racial” serve apenas para camuflar as desigualdades raciais que continuam operando no presente.²⁹ Graças a isso, a ideologia liberal pôde operar uma cruel inversão: de vítima, a população negra passa a ser a culpada pela própria miséria econômica. Apesar de divergências quanto às soluções propostas por Florestan, desde então a sociologia crítica teve como desafio o “mito da democracia racial” em seu horizonte.

Retrato Molecular do Brasil relaciona os padrões da análise genômica com a história da formação do povo brasileiro. Seus resultados indicam no homem branco, explicitam Santos e Maio, “linhagem europeia paterna predominante verificada através do cromossomo Y e linhagem africana e ameríndia materna verificada através do DNA mitochondrial”³⁰. No fim das contas, nos dizem:

Em termos de resultado, o que emerge de “Retrato Molecular do Brasil” é a corroboração (...) da natureza miscigenada da amostra de auto-declarados brasileiros brancos, dado que a maioria (aproximadamente 60%) da linhagem materna é de origem ameríndia e africana.³¹

Bem recebido pela mídia e opinião pública, o artigo dos geneticistas foi duramente criticado por certos segmentos sociais e, em especial, Santos e Maio seguem o argumento de

²⁷ SANTOS & MAIO, “Race, Genomics, Identities and Politics in Contemporary Brazil”, p.353, tradução nossa.

²⁸ *Ibid.* p.353.

²⁹ *Ibid.* p. 354.

³⁰ *Ibid.* p. 362.

³¹ *Ibid.* p.362.

Athayde Motta. Segundo o militante e pensador negro, *Retrato Molecular do Brasil* se conforma com uma interpretação anacrônica da sociedade brasileira, a saber, o paradigma cultural representado por Gilberto Freyre. Além disso, ao relacionarem a genética com o tema das identidades políticas, os cientistas pressupõem que a herança biológica de nível molecular é suficiente para igualar uma pessoa branca com uma negra. Por fim, e mais importante, é preciso levar em conta o impacto dos resultados genéticos na implementação de políticas públicas anti-racistas. Isso porque, citam Athayde, “a pesquisa apresenta um simulacro de suporte científico para o mito da ‘democracia Racial’”³².

Athayde desloca os estudos em variabilidade genética para questões políticas muito concretas. No Brasil e em muitos outros países, a luta anti-racista se faz pela afirmação da identidade racial. Por um lado, esta é uma estratégia que visa combater o mito da democracia racial e a suposta igualdade de condições que ele sustenta. Por outro lado, esta é uma maneira de produzir políticas de discriminação positiva, como por exemplo as cotas raciais para o ingresso nas universidades. A dissolução de todo e qualquer critério de discriminação, todavia, dinamita o debate. Do ponto de vista genético, mesmo uma pessoa auto-declarada branca poderia se reivindicar indígena ou negra. Dessa forma, *Retrato Molecular do Brasil*

é visto como politicamente conservador, na medida em que evita transformar relações estruturais de desigualdade racial no Brasil, um processo que envolveria necessariamente o embate (no nível político) de premissas identitárias ao longo das linhas propostas pelo movimento negro.³³

Em certo sentido, a crítica contra *Retrato Molecular do Brasil* está afinada com o argumento da “verdade da aparência” de Mbembe: a determinação da raça e do racismo se faz por estruturas de nível social e histórico, independente do seu suporte ontológico e biológico. Ao ignorarmos este dado fundamental, a negação dos fundamentos da discriminação racial como estratégia antirracista tem o efeito contrário do esperado. Por vezes sem o saber, ela apenas reafirma o valor positivo depositado na miscigenação e suas mistificações. Analogamente, abstraída da retificação crítica da razão negra, a mera aplicação da filosofia da diferença em territórios pós-coloniais reproduz o mesmo juízo de valor. Parafraseando Athayde, sua operação lógica traria apenas um “simulacro de suporte filosófico” para o mito da democracia racial. Do ponto de vista pós-colonial, portanto, a aposta na filosofia como porta-voz refinado de uma igualdade superior não passaria de mais um apêndice da razão negra, a saber, a versão pós-racial da ideologia racista.

Com boas razões, poderíamos contra-argumentar que a filosofia deleuziana não só permite como exige que seus conceitos sejam moldados segundo o caso em que se aplicam. Conforme a terminologia que adotamos neste artigo, a filosofia da diferença não se reduz ao pensamento nem do indiferenciado nem do diferenciado, mas privilegia os processos de diferenciação, nunca dados de antemão ou concluídos definitivamente. Esta perspectiva poderia ser mobilizada com bons frutos, por exemplo, para pensar as diferenciações raciais

³² *Ibid.* p. 366.

³³ *Ibid.* p. 368.

(seus devires) em sua multiplicidade própria, isto é, sem reduzi-las a uma lógica essencialista, e mesmo subvertendo esta última.

Não se trata aqui, pois, de ignorar outras perspectivas ou de atacar um “espantalho” de Deleuze. Também com boas razões, ao menos foi o que tentamos demonstrar, a filosofia deleuziana comporta extrapolações nem tão produtivas. A mera importação de seu pensamento, abstraída de uma consideração mais apurada de cunho sócio-histórico, pode converter-se em apagamento das desigualdades racialmente determinadas. E se esse risco não é banal, é na estrita medida em que a *ausência* de uma reflexão sistemática sobre a temática racial no pensamento de Deleuze é, ela mesma, o que torna essa possibilidade sempre *latente*.

Sabe-se que o *silêncio* é uma das operações mais sutis e perversas em sociedades estruturalmente racistas. Com efeito, desdobrar a filosofia contra o racismo deveria passar, em primeiro lugar, por uma reflexão sobre a raça em toda sua complexidade histórica e social, assunto que se trata de abordar por fim.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procuramos demonstrar que sem um reajuste histórico-social de suas premissas a filosofia da diferença abre margens para “aplicações” duvidosas quanto à questão política da identidade racial. Ao invés de descartá-la, contudo, talvez seja mais interessante descolonizá-la, isto é, romper sua clausura e recuperar seu espírito sob novas coordenadas.

Em conclusão, propomos algumas direções de pesquisa a serem exploradas. De maneira geral, podemos esboçar duas afinidades parciais entre a “Crítica da Razão Negra” de Mbembe e a “filosofia da diferença” de Deleuze. Como projeto negativo, ambos buscam colocar do avesso as estruturas do imaginário ocidental que redundam na *condenação da diferença*. De sua parte, Deleuze faz a denúncia do fundo platônico da filosofia. Mais profundamente, no entanto, Mbembe traz à tona a centralidade da raça como forma histórica da exclusão no capitalismo moderno. Em seus projetos positivos, ao que parece, os dois também estão parcialmente sintonizados: em última análise, a *requalificação da diferença* deve ser orientada pelo horizonte de uma igualdade radical entre os seres. Para evitar a simples inversão dos polos da opressão, Mbembe não deixa de enfatizar uma igualdade que seja pautada na diversidade concreta do mundo.³⁴ Entretanto, e é aqui que ele se afasta de Deleuze, para não cairmos em um discurso ideológico é preciso somar a retificação crítica da razão negra.

Se estivermos corretos, sob a luz destas novas coordenadas, o diagnóstico crítico da filosofia da diferença se inverteria. Em casos como o brasileiro, ao invés de se opor, a

³⁴ “O que precisamos imaginar é uma política do humano que seja, fundamentalmente, uma política do semelhante, mas num contexto em que, cabe admitir, o que partilhemos logo de início são as diferenças. E são elas que, paradoxalmente, precisamos pôr em comum” (MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 307). Ou então: “Mas, como se vê em parte da crítica da Razão negra moderna, a proclamação da diferença é somente um momento num projeto mais amplo – o projeto de um mundo por vir, de um mundo a nossa frente, cuja destinação é universal, um mundo livre do fardo da raça e livre do ressentimento e do desejo de vingança que toda e qualquer situação do racismo suscita” (*Ibid.*, p. 315).

afirmação da identidade negra faz coro com o horizonte concreto de uma igualdade pós-racial.

PHILOSOPHY OF DIFFERENCE AND THE POLITICAL QUESTION OF RACIAL IDENTITY

Abstract: This article investigates the relation between Gilles Deleuze's philosophy of difference and the political question of racial identity. At first, we developed the critique of the philosophy of difference in biology to the concept of race. Then, based on Achille Mbembe, we demonstrate how phenomena of the contemporary world, in spite of the denial of biological grounds of discrimination, are reorganized along racially determined hierarchies. From here on, in the particular case of Brazil, we argue that the bet on philosophy as a spokesman for a superior equality, without knowing and absent, translates a regressive political position, that is, induces the reaffirmation of the positive value deposited in the myth of racial democracy. Finally, we seek to point out the initial directions for a readjustment of the relations of the philosophy of difference to the racial question.

Keywords: difference – identity – race – Deleuze – Mbembe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADIOU, A. *Deleuze – O clamor do Ser*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DELEUZE, G., *Diferença e Repetição*. Tradução de Luis B. L. Orlandi e Roberto Machado, Rio de Janeiro, Graal, 2006.

_____. *Crítica e Clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: editora 34, 1997.

_____. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: editora 34, 1992.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F., *O Anti-Édipo*. Tradução de Luis B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

GUALANDI, A., *Deleuze*. Tradução de Danielle Ortiz Blanchard. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2003.

LAPOUJADE, D., *Deleuze, os movimentos aberrantes*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1 edições, 2015.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, B. *Manifesto contrassexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2015.

PENA, S.D.J., D.R. CARVALHO-SILVA, J. ALVES-SILVA, V.F. PRADO, F.R. SANTOS, Retrato molecular do Brasil, in: *Ciência Hoje* 159, 2000, pp. 16-25.

SANTOS, R. V. e MAIO, M. C. “Race, Genomics, Identities and Politics in Contemporary Brasil”, in: *Critique of Anthropology* 24, n° 4, 2004, pp. 347-378. Versão online: <http://coa.sagepub.com/cgi/content/abstract/24/4/347>

A SAGESSE DE MONTAIGNE DE DUAS PERSPECTIVAS: DO *OTIUM* AO *NEGOTIUM*

Sérgio Xavier Gomes De Araújo¹

Resumo: o artigo examina a maneira particular como Montaigne se posiciona em defesa do *otium* no âmbito do debate clássico vivificado pelos humanistas da Renascença sobre *otium* e *negotium*, ou entre vida contemplativa e vida ativa, através da leitura de dois capítulos, que, embora distanciados no tempo, mantêm relações vivas e instigantes entre si: *De la Solitude*, do primeiro livro dos *Essais* e *De ménager sa volonté*, do terceiro. Na articulação entre os dois textos pretende-se mostrar como o *ethos* próprio à vida retirada que Montaigne constitui para si via apropriação das lições de Sêneca termina por superar a dicotomia tradicional, servindo à afirmação de uma outra noção de *prudentia* e de “bem agir” na vida pública que tem seu nexo fundamental não na ambição de glória mas na posse de si ou na adequação interior à própria natureza.

Palavras-chave: Montaigne – Cícero – Sêneca – *Prudentia* – Estoicismo.

INTRODUÇÃO

O motivo clássico e estoico da superioridade moral do *otium* a serviço do retorno a si e em nome da tranquilidade da alma em relação ao *negotium*, a dedicação à vida pública e política é absolutamente vital ao *ethos* de Montaigne, cujo discurso parte, como se sabe, de sua decisão pelo abandono do cargo de Conselheiro no parlamento de Bordeaux, ou da “*escravidão da Corte e do Parlamento*”, conforme a inscrição de 1571 que comemora a data do retiro². Com efeito, o projeto que orienta a escrita dos *Ensaïos* como um todo, de tomar a si mesmo por matéria e traçar um autorretrato em “*minha maneira simples, natural e ordinária*”³ atualiza a lição socrática do ‘conhece-te-a-ti-mesmo’ em lugar da adesão irrefletida às coisas externas. Montaigne destaca assim na página proemial o caráter “*doméstico e privado*” de seu

¹ Professor Adjunto – Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

² “Assim, a secessão adquire figura de ato inaugural. Determina o sítio em que Montaigne deixa de pertencer ao tráfico enganador; estabelece uma fronteira, consagra um limiar.” STAROBINSKI, *Montaigne em Movimento*, p. 16. VILLEY, “Introdução”, In: *Os Ensaïos*, p. XXI.

³ MONTAIGNE, *Os Ensaïos*, “Advertência ao leitor”, p. I. As próximas referências dos Ensaïos de Montaigne virão designando as páginas respectivamente da edição francesa, PUF, Presses Universitaires de France, 1988 e da tradução em português por Rosemary C. Abílio, Martins Fontes, 2000.

discurso voltado para si mesmo, alheio à busca do “*favor do mundo*”, admitindo, em forte afetação de modéstia, sua total desimportância da perspectiva da utilidade pública: “*sou eu mesmo a matéria de meu livro: não há razão para empregar teu lazer em um tema tão frívolo e tão vão.*”⁴ Mas inerente à indiferença pelo aval da *doxa* uma concepção de virtude ganha forma de modo oblíquo, ou, dito de outro modo, o retorno a si montaigneano envolve, paradoxalmente, um posicionamento moral e político e, portanto, um tipo de interação com o domínio externo dos problemas do tempo, que vai de encontro com os valores hegemônicos.

No capítulo *Da Solidão*, no primeiro livro dos *Ensaio*s, classificado por Pierre Villey como entre os “ensaios impessoais” determinados em geral pela retomada do estoicismo de Sêneca, Montaigne procura exprimir sua visão pessoal sobre os desígnios da vida solitária⁵. Recorrendo a argumentos e *sententia* de Sêneca, extraídos, sobretudo das *Cartas a Lucílio*, ele reflete sobre qual deve ser o significado do retiro, quais suas motivações, finalidade e ocupação própria, apresentando-se a si mesmo como detentor da “*compleição*” ou do temperamento mais adequado ao isolamento em contraste com as “*almas ativas e ocupadas que tudo abarcam.*”⁶ Como veremos, este contraste entre a “*compleição*” do “*moi*” e a disposição comum dos que se dedicam à vida ativa será reposto e desenvolvido mais tarde como tema do capítulo *De Poupar a própria vontade* no livro III. Explorado então em novo contexto, não mais do elogio do *otium*, mas da experiência de Montaigne como homem público, quando fora maire de Bordeaux, tal contraste vai ensejar nuances e desdobramentos imprevistos. De fato, os benefícios morais do retorno a si vão se constituir em *De Poupar a própria vontade* como princípio de um *ethos* de *prudentia* antagônico à disposição passional e ambiciosa com que seus contemporâneos engajavam-se nos negócios. Mas essa variação de sentido ou ampliação do alcance dos argumentos em defesa da escolha do retiro em *Da Solidão* revela-se em potência já neste ensaio, nas maneiras específicas como Montaigne mobiliza o debate *otium-negotium* e como incorpora Sêneca ao seu discurso, como veremos mais a frente.

I – A DOXA DO TEMPO DE MONTAIGNE E A DEFESA CICERONEANA DA VIDA ATIVA

No preâmbulo de *Da Solidão* Montaigne diz deixar de lado como inócua a antiga discussão sobre o melhor modo de vida que opõe *otium* e *negotium*, revigorada pelos humanistas de seu tempo frequentemente para afirmar seu maior apreço pela vida ativa. Mas a ele parece demasiado óbvio que é bem melhor retirar-se do mundo para que se detenha no que considera uma “*longa comparação*”. Desfaz-se assim com certo desdém de uma moralidade solidamente ancorada na tradição romana, herdada pelos contemporâneos especialmente a partir da recuperação das obras de Cícero, que identifica a virtude à atividade cívica, ao

⁴ *Idem.*

⁵ A tese de Pierre Villey sobre a impessoalidade dos primeiros capítulos e a adesão inicial de Montaigne ao estoicismo revela assim seus limites. Já em *Da Solidão* é de modo crítico que ele insere em seu discurso os preceitos senequianos, não para reafirmar os valores estoicos, mas para enunciar suas próprias perspectivas, às quais retornará mais a frente em *De Poupar a própria vontade*, no livro III, período justamente que Villey opõe ao inicial, por reconhecer nos escritos tardios a consolidação final de uma filosofia própria e original de Montaigne. Pierre Villey. “L’Essai impersonnel (1572) Montaigne à l’école de Seneque” In: *Les Essais de Montaigne*, p. 28-47.

⁶ MONTAIGNE, op. cit., 1.39, p. 243; p. 362.

envolvimento direto nos negócios da cidade e do governo. A defesa da vida ativa no *De Officiis* fundada no rigor do princípio estoico da vida conforme a *natura* exerce longa e decisiva influência sobre o pensamento político da Renascença, que, em geral, segue Cícero, condenando como vício a solidão voltada para os estudos liberais que implique em negligência dos deveres para com o bem mais alto da *res publica*: “Em verdade, todo o louvor da virtude cifra-se na ação.”⁷ A conduta a serviço da comunidade política, acrescenta o filósofo e orador romano, por ser mais frutífera ao gênero humano é bem mais propícia à fama e à grandeza do que a vida contemplativa.⁸

O ideal romano do homem político, tão exaltado por Cícero e Quintiliano, na figura heroica do *vir bonus*, destaca-se com particular ênfase nas passagens do *De Officiis* que tratam da virtude da grandeza de alma – *magnitudo animi* – cujo *ethos* conjuga a disposição de cumprir grandes feitos dignos de glória ou “*um certo apetite de superioridade*” ao princípio estoico do amor da virtude como sumo e único bem.⁹ Cícero dissocia assim a ambição de grandeza pessoal peculiar ao magnânimo do desejo desmedido e violento de poder e honras que atenta contra a justiça e o bem da *res publica*.¹⁰ A autêntica grandeza se revela não na violência, mas na retidão que tem sempre em vista a utilidade da pátria e despreza em contrapartida as frivolidades humanas ou as aparentes vantagens a que tanto aspiram os homens comuns.¹¹ A causa geradora da magnanimidade, portanto, reside nesta convicção de que nada vale a pena admirar ou perseguir senão a honestidade dos atos em conformidade com a natureza, consubstanciada na *res publica*: expressão mais alta da *natura* racional e social que distingue a superioridade do homem.¹² Ao julgar bom somente o *honestum*, desdenhando das coisas que à maioria parecem notáveis, o magnânimo se prontifica a abdicar até da própria vida para cumprir as “*tarefas mais árduas, trabalhosas e arriscadas*”¹³ no interesse da república, fazendo ressaltar seu mérito extraordinário aos olhos da multidão: “quem não admirará o esplendor e a beleza da virtude deles?”¹⁴ A autêntica grandeza, sublinha Cícero, “*prefere ser a parecer a*

⁷ “Virtutis enim laus omnis in actio consistit.” CICERO, *Dos Deveres*, 1.6.19.

⁸ A imagem positiva da cidadania determina o pensamento político dos humanistas italianos desde o *Quattrocento*, de Colluccio Salutati a Leonardo Bruni e Matteo Palmieri até Maquiavel, mas ultrapassa o contexto republicano das cidades italianas para influenciar fortemente também os autores do norte da Europa, que irão postular a importância da participação cívica sob a forma do conselho de Príncipes. Muitos dentre estes, como Erasmo e Guillaume Budé, se dedicam a redigir obras de aconselhamento destinadas a formar o “príncipe perfeito”, tendo no *De Officiis* de Cícero, seu modelo ideal, de onde extraem aquelas que consideram as mais importantes virtudes principescas, a liberalidade, a clemência e a fidelidade à palavra. Para estes autores é fundamental para além da obra de Cícero, a reflexão de Quintiliano, que também considera os deveres do *vir bonus* no contexto da monarquia. Ver sobre o assunto SKINNER, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, p. 237; sobre Quintiliano ver *Instituições Oratórias*, 12.2.7 e 11.3.150. *Idem*, 1.70

⁹ *Idem*, 1.13.

¹⁰ Sobre a acusação das ambições ilegítimas de César que puseram a perder a república, ver, por exemplo, *Dos Deveres*, 1.43; 2.20; 3.36.

¹¹ *Idem*, 1.64.

¹² Em sua reflexão sobre os deveres, Cícero não se refere nunca à conformidade com a *natura* nos termos da ortodoxia estoica, como adequação a uma ordem cosmológica fora de si. Mas ele reafirma o mesmo princípio enquanto adequação ao que compreende como a *natura* humana; à ordem da *humanistas*, consubstanciada na configuração política e social da *res publica*. Sobre isso ver VALENTE, *A ética estoica em Cícero*, p. 75.

¹³ CICERO, op. cit., 1.66-67

¹⁴ *Idem*, 2. 37.

*primeira*¹⁵, distinguindo-se acima dos demais não por simulacros, mas pelo amor da justiça em todas as circunstâncias, consagrando-se e immortalizando-se na *vera gloria*, sólida e duradoura: “Assim, quem desejar a glória da justiça que cumpra os deveres da justiça.¹⁶”

Sob a égide da *magnitudo animi* se conforma no *De Officiis* o modelo por excelência do homem de virtude ou *prudencia* aliado à ambição superior da *vera gloria*, cujos grandes exemplos, como de Cipião, Marco Catão e Régulo, serão emulados pelos humanistas da Renascença. Buscando sempre o bem supremo na defesa da república, a virtude do magnânimo necessita exteriorizar-se em grandes atos para ser vista e imitada, só se realizando plenamente no reconhecimento público da *doxa*. É desta última, porém, que Montaigne acusa o erro em *Da Solidão*, de tomar erroneamente como virtude o que não é mais do que pura ambição pessoal, defendendo, de preferência, o reconhecimento interior da própria consciência como principal critério do verdadeiro valor.

II – BREVE EXAME DE *DA SOLIDÃO*. SOBRE A VERDADEIRA LIBERDADE E SOLIDÃO

A primeira frase de *Da Solidão* desacredita a crença geral que subjaz à concepção de virtude ligada à vida ativa e ao modelo do homem magnânimo de “*Que não nascemos para o nosso particular mas para o público*”, destacando o pressuposto que vai nortear toda a sua reflexão, da incompatibilidade absoluta entre ambição e virtude.¹⁷ Os “*maus meios*” que os nobres franceses empregavam para elevar-se em prestígio e posição mostravam na prática que tais discursos do passado que celebram a primazia do bem comum da república sobre os interesses pessoais servem apenas de máscara que disfarça a ambição e a avareza. Para comprovar o que diz, Montaigne se dirige aos que se lançam na agitação da vida pública ou, conforme suas palavras, “*aos que estão na dança*”, desafiando-os a falar a partir da própria consciência para negar que, ao contrário do que proclamam, só procuram os cargos e encargos externos para “*tirar do que é público seu proveito particular*.” Deste modo, procurando dar voz à ambição que move à vida ativa, o ensaísta evoca o *ethos* que lhe é antagônico para que revele ele mesmo seu desígnio da busca do “*proveito particular*”, geralmente dissimulado sob os discursos mais belos e magnânimos em defesa da pátria. Desqualificando desde já seu adversário, Montaigne desautoriza o argumento mais forte deste contra si: de que a escolha da solidão deva ser condenada por implicar em egoísmo e negligência para com os deveres, colocando a própria tranquilidade acima do bem comum: “*Respondamos à ambição que é ela mesma que nos dá o gosto da solidão: pois do que ela foge tanto quanto da sociedade? O que procura tanto quanto a liberdade de ação?*”¹⁸ Não postula, contudo, em contrapartida à ambição da vida ativa, um desígnio público e político de sua solidão, mas reafirma, ao contrário, como se sabe, em diversas ocasiões, visar somente à própria comodidade e tranquilidade. A solidão de Montaigne não se adéqua à tradição do *otium cum litteris* romano, conforme já bem nos mostrou Hugo Friedrich, que sanciona o autoexílio do mundo para a instrução moral dos homens, reservando-o a personagens célebres e a grandes sábios. Alegando tal prerrogativa,

¹⁵ “se esse malvult quam videri” *Idem*, 1.65

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ MONTAIGNE, op. cit., 1.39, p. 237;p. 355.

¹⁸ *Idem*.

de fato, é que Sêneca, por sua vez, procura justificar seu abandono das funções públicas: “*Se eu me recolhi em casa e fechei as portas foi para ser útil a um maior número de pessoas.*”¹⁹

Mas se da perspectiva montaigneana ambição e solidão, ambas pondo o bem particular acima do bem público, parecem equiparar-se, é importante notar que a superioridade da segunda não deixa de afirmar-se ainda que indiretamente: a escolha do retiro tem o mérito da franqueza e, se não resulta em obra útil, legitima-se por não tomar parte na corrupção geral do século; por não compactuar com os vícios tornados comuns na vida pública, como da dissimulação, da traição e da injustiça. De todo modo, esta maneira de colocar a discussão tradicional *otium-negotium*, aproximando suas respectivas disposições de “*fugir à sociedade*”, também põe em questão a própria superioridade do *otium* levando Montaigne a reforçar sua profissão de franqueza e a por em prática ao longo do ensaio uma autoinvestigação profunda de suas motivações, de modo a provar a autenticidade de seu retiro. Com efeito, tal identificação *otium-negotium* implica em admitir subrepticamente a possibilidade de a ambição dissimular-se não no *negotium*, mas no desejo de distanciar-se; de encontrar no *otium*, de preferência, o domínio privilegiado de sua “*liberdade de ação*”. De fato, sondando as disposições internas dos homens para descobrir a *hybris* das ambições como mote profundo de seus atos, Montaigne discerne não somente o falso *negotium*, mas também o falso *otium*. Conforme se evidencia no decorrer do texto, ao exaltar a vida solitária em detrimento da vida ativa, ele não postula automaticamente que o retiro seja escolha necessária da virtude, afinal, reconhece: “*Em tudo há como agir bem e mal*”.²⁰ Na parte final do ensaio Plínio e Cícero despontam como exemplos do mal agir em solidão, dedicando o retiro à ocupação das letras e subordinando-o à busca da glória, cujo desejo, o ensaísta adverte ser o “*humor mais contrário*” ao isolamento, pois os desvia de si mesmos e mais os vincula às multidões, ainda que delas afastados²¹.

A consciência dos modos astuciosos com que a ambição conduz a alma e se dissimula mesmo nas circunstâncias aparentemente desfavoráveis do retiro vai deslocar a reflexão de Montaigne da dimensão concreta do distanciamento das multidões e da ausência de companhia para o domínio interno da transformação da alma, de sua depuração interior das paixões desde cedo enraizadas pelas falsas opiniões sobre bem e mal. Como fundamento da solidão autêntica, ele exige um rompimento mais radical com o mundo de modo que não se volte para nada que esteja fora de si mesma e que se concentre em sua única finalidade legítima: “*de viver mais à vontade e a gosto*” e alcançar o bem verdadeiro e maior do mundo, que é o de “*saber pertencer a si mesmo*” - “*sçavoir estre à soy*”²². Em suma, o exórdio já anuncia, a solidão de Montaigne toma forma não apenas, ou não propriamente, contrapondo-se ao comprometimento com a vida pública, mas, sobretudo, à *hybris* das ambições. Conforme sentença apropriando-se das fórmulas de Sêneca, a retirada do mundo só pode ser proveitosa e propícia à tranquilidade e à virtude para a alma que se descarregou previamente do fardo das paixões que a desviavam de si própria. Não basta apenas ter se afastado das multidões e resguardar-se do contágio dos vícios alheios se a alma não se desfizer dos seus próprios:

¹⁹ FRIEDRICH, H. *Montaigne*, p. 220-237; SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 8. 1.

²⁰ *Idem*, I, 39, p.237; p. 355.

²¹ *Idem*, 1.39, p. 247; p. 368.

²² *Idem*, 1.39, p. 242; p.361.

“Nosso mal está contido em nossa alma; ora, ela não pode escapar de si mesma.”²³ Bem mais do que a mudança de lugar, enfim, é necessário transformar-se por dentro e desvencilhar-se das “condições populares” que nos afasta de nós: “É preciso sequestrar-se e recuperar a si mesmo.”²⁴

Montaigne situa na metade do ensaio um autorretrato de sua “compleição” como mais apropriada para esta tarefa de desprender-se das falsas opiniões que o comprometem alhures: destaca-se como mais propenso tanto por “condição natural quanto por reflexão” a ocupar-se somente de si próprio, pois possui “apreensão lenta e frouxa” demais para sustentar a disciplina necessária ao conhecimento de matérias externas e dispõe de “uma afeição e vontade delicada” que “não se sujeita e nem se emprega facilmente”, pouco afeita a investir-se fora de si, em coisas que dependam dos caprichos da fortuna. São, por sua vez, incapazes de colocar verdadeiramente em prática os preceitos do isolamento, as “almas ativas e ocupadas que tudo abarcam, que se comprometem por toda parte, que se apaixonam por todas as coisas, que se oferecem, que se apresentam e se dão em todas as ocasiões.”²⁵ Nestes, Montaigne censura o excesso, contra a razão e a natureza, de apegar-se de modo passional aos assuntos do mundo e às suas “vantagens acidentais e exteriores” como se fossem partes de si ou seu “principal fundamento”. Este motivo do contraste entre a “compleição” do ensaísta e dos que se consagram à vida ativa ressurgiu no exórdio de *De Poupar a própria vontade* no livro III, constituindo-se em seu tema central, da comparação, no registro prático da *prudencia*, entre a liberdade do “*moy*”, centrado em sua razão e a condição servil do “*comum dos homens*” que, arrastados por suas paixões, a tudo querem abarcar, ingerindo-se “indiferentemente onde há trabalho e compromisso.”²⁶

Mas em *Da Solidão*, como sabemos, Montaigne está mais ocupado em persuadir-nos da autenticidade de seu exílio e em definir seus desígnios específicos avessos às ambições do mundo. Logo após distinguir-se das pretensões excessivas por parte das “almas ativas e ocupadas”, - tentando incorporar como seu principal fundamento as vantagens acidentais e “*bors de nous*” - ele também se diferencia da conduta oposta, da recusa radical dos benefícios externos: “de servir a si mesmo, dormir no chão, furar os próprios olhos, jogar suas riquezas no meio do rio, procurar a dor”, que considera, por sua vez, ação de uma “virtude excessiva”, prerrogativa de naturezas “mais rijas e mais fortes”, que podem tornar glorioso o seu retiro.²⁷ O contraexemplo do *ethos* montaigneano, assim, é também dos grandes filósofos e de alguns devotos fervorosos que tal como ele próprio, escolheram o retiro, mas o fizeram como privação voluntária das comodidades de fora, concebendo a solidão como modo de antecipar os golpes da fortuna e de lutar com eles para dar provas de sua coragem e resistência. A *sagesse* de Montaigne recusa de fato esta concepção heroica e marcial da virtude ligada ao *ethos* do sábio que busca o enfrentamento direto com as adversidades, conforme o *leitmotiv* central do *De Providentia* de Sêneca. Como afirma o filósofo: “a virtude é ávida de perigos” e jamais teme a extensão dos males que terá de suportar, pois fazem parte de sua glória.²⁸ Os grandes homens alegram-se

²³ *Idem*, 1.39, p. 240; p. 358.

²⁴ *Idem*, 1.39, p. 239; p.357.

²⁵ MONTAIGNE, op. cit., 1.39, p. 243; p. 362.

²⁶ *Idem*, III.10, p. 1004; p. 330.

²⁷ *Idem*, I.39 p. 243; p. 362.

²⁸ Sêneca, *De Providentia*, 4. 3-4.

assim com a ocorrência de acidentes e dificuldades reais como matéria privilegiada para conhecer a medida do próprio valor e revelá-lo aos demais²⁹.

Situando-se, portanto, num ponto médio entre estes excessos opostos - entre as almas ativas e as naturezas “*mais rijas e mais fortes*” dos filósofos - Montaigne valoriza a solidão como espaço da própria tranquilidade e da fruição prazerosa de sua boa fortuna, mas sem perder de vista, contudo, o ideal estoico da liberdade e autonomia da alma. Recomenda para tanto, o usufruto regrado das vantagens do mundo sob a vigilância constante do juízo a nos lembrar a cada instante de seu caráter externo e transitório. Menciona Arcesilau como exemplo desta rara austeridade, pois soube exercitar sua firmeza no sábio usufruto de sua boa condição, evitando ser por ela subjugado. Montaigne, do mesmo modo, considera desnecessário afastar-se tanto de sua condição - “*aller si avant*” - antecipando-se aos rumos imprevisíveis da fortuna. Contenta-se em “*sob o favor da fortuna, preparar-me para seu desfavor e, estando a meu gosto, representar-me o mal por vir, tanto quanto a imaginação pode alcançá-lo.*” Atualiza assim outro conselho dos antigos e de Sêneca em particular, praticando a “premeditação dos males” - *praemediatio malorum*.

Mas se o emprego da “*imaginação*” contrapõe vivamente a *sagesse* de Montaigne à busca corajosa da experiência concreta dos males, também a afasta do conceito clássico da *praemediatio malorum*, afinal, é, sobretudo, o exercício da *razão* que ele exige entre os estoicos, consubstanciado na leitura e memorização de máximas morais de forte poder persuasivo que ensinam a situar os acidentes na escala universal do *logos* ou da *natura* e deste modo a deixar de temê-los. De fato, ao representar-se o mal por vir tanto quanto pode a *imaginação*, Montaigne não vivencia nada que se assemelhe a uma conversão interior à razão cósmica que propiciasse a aceitação dos acidentes como determinações naturais da providência. Com vistas a acolhê-los tranquilamente, ele não vislumbra a dimensão superior da racionalidade da *natura*, mas esforça-se por compreendê-los na dimensão concreta e efetiva de sua experiência como evento particular. Para naturalizar deste modo a pobreza tenta acessar o quanto possível o ponto de vista específico do homem pobre que, efetivamente habituado à miséria, fez-se insensível aos seus sofrimentos. Como nos diz, ensaia-se no lugar do “*pobre mendigo*” que bate à sua porta: “*ponho-me em seu lugar, tento ajustar minha alma à sua perspectiva*”, procedendo do mesmo modo com relação aos outros acidentes que o ameaçam. O ensaísta, em suma, procura incorporar a si as visões de mundo particulares dos outros homens, especialmente dos mais simples, constituídas pelos “*efeitos do costume*”, que naturalizam os infortúnios mais eficazmente do que a razão dos sábios.

III – DO ETHOS DA VIDA RETIRADA EM DA SOLIDÃO AO ETHOS DE PRUDENTIA EM DE POUPAR A PRÓPRIA VONTADE.

O capítulo *De Poupar a própria vontade* mobiliza de outro ângulo o principal argumento de *Da Solidão*, da reapropriação consciente de si e de sua figuração como exemplo de uma virtude mediana que visa adequar-se à sua natureza particular ao invés de alçar-se a

²⁹ *Idem*, 4.6-9.

uma condição ideal, muito distante de si próprio, merecedora dos louvores públicos³⁰. Como já visto, Montaigne descreve sua concepção da vida solitária contrapondo-se menos à vida ativa em si do que à *hybris* das ambições: *otium* e *negotium* são igualmente desacreditados quando movidos pelas ambições. O problema, assim, não é apenas o da escolha entre um e outro, mas, sobretudo do ordenamento e regulação das paixões que nos levam a “*falhar na solidão como em companhia*.”³¹ A importância do preceito de “*sçavoir estre à soy*” deixa, portanto, de restringir-se ao elogio do autêntico retiro uma vez reposta e amplificada no domínio externo dos deveres em *De Poupar a própria vontade*, passando a valer como princípio essencial de uma noção de *prudentia* e sabedoria política, consolidada na comparação entre a própria “*compleição*” e o “*comum dos homens*”, “*que abarcam tudo*” e por tudo se apaixonam.

Montaigne nos narra em *De Poupar a própria vontade* sua experiência quando Maire de Bourdeaux e faz a defesa de sua atuação política, incompatível com o paradigma tradicional da vida ativa, que implica em atos heroicos e esplendorosos, como já visto, impulsionados pela ambição de sobressair pela grandeza de alma. Não escolhera ser Maire por livre vontade, mas pressionado pelas circunstâncias: uma ordem do Rei se interpusera à sua recusa inicial e a dignidade do cargo e honra de seus antigos ocupantes o obrigavam a aceitá-lo. Assume, portanto, tão elevada posição mantendo intocada sua *vontade*, mas cuidara de decifrar-se “*fiel e conscienciosamente*”³² aos seus pares para informá-los sobre o que esperar de si: prometera encarregar-se de suas responsabilidades tomando-as “*nas mãos, mas não no pulmão e no fígado*.”³³, à diferença dos que se engajam nas ocupações públicas com todo o ímpeto e ardor dos desejos deixando-se “*levar e prender*” - “*emporter et saisir*” – pelas coisas. Neste contexto, enfim, como pressuposto da maneira correta de se envolver com o *negotium*, o imperativo da posse de si, será defendido não apenas do ponto de vista de seu valor intrínseco, mas, também, de sua utilidade e eficácia na vida política.³⁴

É neste registro prático da utilidade e eficiência das ações como critério que ele recusa os preceitos que nos direcionam “*ao uso da sociedade pública*”, pois incorrem no erro fatal de nos “*desviar*” de nós mesmos.³⁵ Às pretensões magnânimas a esquecer-se de si pelo bem comum, Montaigne responde com a perspectiva socrática segundo a qual o segredo da boa conduta política está ao contrário em descobrir “*a verdadeira medida da amizade que cada um deve a si*”: “*uma amizade salutar e regrada, igualmente útil e prazerosa*”, diversa da amizade falsa, voltada para a glória e as riquezas como “*partes de nosso ser*.”³⁶ Afinal, somente o homem que conhece o quanto deve a si saberá a maneira mais eficaz de aplicar-se à utilidade dos outros. O que põe em primeiro lugar a integridade de sua razão e liberdade compromete-se com os cargos

³⁰ *Idem*, p. 243; p. 362.

³¹ *Idem*, p. 247; p. 369.

³² *Idem*, 3.10, p. 1005; p. 332.

³³ *Idem*, p. 1004; p. 329.

³⁴ Como aponta Geralde Nakam, o elogio da ação sem paixão, da franqueza e confiança, bem como a censura à ambição e perfídia de seus contemporâneos em termos de eficácia e utilidade aproxima bastante Montaigne do realismo político de Maquiavel. Entretanto Montaigne condena em Maquiavel a idéia de que o vício seja às vezes útil na salvaguarda do Estado: “O bem é que é útil, é o cuidado da honra, a confiança, os benefícios, que são realistas e proveitosos.” NAKAM, *Les Essais de Montaigne, miroir et proces de leur temps*, p.254.

³⁵ MONTAIGNE, op. cit. 3.10, p. 1006; p. 332.

³⁶ *Idem*.

como que “*por empréstimo e acidentalmente*”, mantendo à distância seus afectos e, portanto, com a alma sempre “*em repouso e saudável*”, como pré-condição necessária da conduta prudencial; do pleno domínio sobre as questões e responsabilidades ligadas aos deveres que lhe competem: “*Quem emprega nisto apenas seu discernimento e habilidade procede com mais vivacidade; amolda, dobra, difere tudo à vontade de acordo com as circunstâncias.*”³⁷

O eixo central do ensaio, do autorretrato do “*moy*” em comparação com o “*comum dos homens*” se coloca desde a primeira frase na oposição entre os verbos “*tocar*” e “*prender*” - “*toucher*” e “*tenir*”: “*Em comparação com o comum dos homens, poucas coisas me tocam - touchent - ou melhor, me prendem - tiennent -: pois é razoável que elas nos toquem, contanto que elas não nos possuam.*”³⁸ Com efeito, ao conceder assim que é razoável deixar-se “*tocar*” pelas coisas e que há responsabilidades externas das quais não é lícito desincumbir-se, Montaigne se afasta das formulações de *Da Solidão*; do ideal de uma autonomização radicalizada das ligações de fora, admitindo a compatibilidade entre os benefícios do *otium* e o exercício da vida ativa, tomando os primeiros como critério do regramento do segundo, recomendado assim, como envolvimento apenas superficial nos negócios. O uso do verbo “*prender*”, por outro lado, cujo sentido é reforçado na equivalência com “*possuir*”, evidencia a condição do “*comum dos homens*”, comprometidos com as coisas no domínio mais profundo de suas afecções ou *vontade*, permitindo-se assim possuir por elas. A *sententia* de Sêneca que aparece mais a frente, *in negotiis sunt negotii causa* - “*as causas do negócio nos próprios negócios*” -, consolida o retrato antagônico dos contemporâneos como servos de suas paixões, procurando as ocupações públicas por si mesmas, não a partir da consideração racional de sua utilidade, mas para manter-se ativos e angariar reputação de “*competência*” e “*dignidade*”. De todo incapazes de conter seu ímpeto, envolvem-se indiferentemente em todo tipo de atividades: “*Não é tanto porque queiram ir, é porque não podem conter-se.*”³⁹

Em contraste com os ambiciosos despossuídos de si mesmos, Montaigne reitera: “*assumo uma compleição totalmente diversa. Fecho-me em mim mesmo*” - “*Je me tiens sur moy.*”⁴⁰ - reforçando o motivo da autoalienação ou servidão com o vocabulário concreto que designa a vontade e as próprias capacidades como matéria a ser “*hipotecada*” ou “*alugada*”: “*Os homens entregam-se para locação*”. Tal “*aspereza e violência*” de desejos, enfim, que os leva tolamente a abdicar da própria razão e vontade, de nada lhes serve da perspectiva prática e política: “*Mais atrapalha do que auxilia a condução do que empreendemos (...). Nunca conduzimos bem a coisa pela qual somos possuídos e conduzidos.*”⁴¹

III.1 – ESTRATÉGIAS DEFENSIVAS DO *NEGOTIUM* AO *OTIUM*

No início de *De Poupar a própria vontade* o ensaísta fala de seu zelo para aumentar por “*reflexão*” e “*estudo*” a tendência à “*insensibilidade*” com que fora agraciado pela natureza de modo que, como nos diz: “*Difícilmente me envolvo. Tanto quanto posso, emprego-me todo em mim*”.

³⁷ *Idem*, p. 1008; p. 335.

³⁸ *Idem*, p. 1003; p. 328.

³⁹ *Idem*

⁴⁰ *Idem*, p. 1004; p. 330.

⁴¹ *Idem*, p. 1008; p. 335.

Tal zelo responde à constatação da própria vulnerabilidade face aos embates do mundo, calculada para remediar uma inclinação oposta: a “*sensibilidade delicada*” e “*maleável*”. É, de fato, no receio de perder-se a si mesmo sob o exercício de suas funções públicas e igualar-se ao “*comum dos homens*” que se enraíza a *sagesse* de Montaigne e que o faz evitar com todas as forças as afecções “*que me distraem de mim e me prendem alhures*”. Segundo Geralde Nakam, o perigo da desapropriação ou da alienação de si é tema essencial e lancinante do ensaio. O temor da “*perda de controle dos mecanismos do espírito*” ganha relevo tanto maior sob a consciência de que no cenário de fanatismos do século, mesmo uma pequena falha poderia levá-lo da razão à perda da sanidade⁴².

O espetáculo absurdo da tolice dos contemporâneos incita a revigorar os traços de sua “*compleição*”, conforme descritos em *Da Solidão*. Isto se faz urgente no contexto bem mais conturbado da França em que Montaigne escreve os ensaios do livro III, de progressão dos conflitos civis e confessionais e em que se dá mais propriamente seu engajamento oficial na vida pública. O período que vai de 1580 a 1588, após a publicação dos dois primeiros volumes dos *Ensaíos*, abrange o percurso e a atuação política de Montaigne após um itinerário pessoal que o conduzira gradativamente à corrente ideológica pragmática e conciliatória dos “*politiques*.”⁴³ Seu posicionamento em meio aos conflitos confessionais ilustra a importância na prática de ordenar e moderar as afecções. Conforme nos diz, não deixa jamais sua vontade ceder tão intensamente a um dos partidos a ponto de comprometer o exercício livre e integral de seu entendimento com que discerne as qualidades louváveis e censuráveis presentes em ambos. Pudera obter deste modo, a confiança tanto de católicos como de huguenotes para encarregar-se de importantes missões diplomáticas a serviço da conciliação entre Henrique de Navarra, o soberano protestante da Guyenne e o monarca Valois Henrique III, contribuindo para a garantia da paz e da salvaguarda política de sua província contra as ameaças de invasão por parte da Liga. Em suma, assim adverte mais a frente, formulando a lição que encerra o conteúdo fundamental de sua *sagesse*: “*não devemos precipitar-nos tão perdidamente atrás de nossas afecções e interesses.*”⁴⁴

Nas últimas páginas do ensaio, sobretudo, Montaigne explicita a intenção de defender sua conduta política como Maire contra aqueles que o censuravam por não ter sobressaído em ações grandiosas: “*Abster-se de agir é amiúde tão generoso quanto agir, mas está menos em evidência; e este pouco que valho é quase todo deste lado.*”⁴⁵ Com efeito, havia sido bem sucedido no cumprimento de seus deveres limitando-se a ações silenciosas e obscuras, suficientes para

⁴² Neste sentido a autora critica o que considera as interpretações pueris que tomam o conteúdo do ensaio como defesa de uma vontade de abster-se da participação política. O ensaio, segundo Nakam, trata antes de definir a maneira correta de engajar-se, por parte de um homem de forças afectivas ‘maleáveis’, demasiado facilmente movidas pelas coisas externas. NAKAM, op. cit., p. 446.

⁴³ “Engajamento: este termo convém para bem mensurar sua implicação no curso dos eventos que punham em causa o destino do Reino e da Monarquia, mesmo se nos *Essais*, ele permaneça de uma grande discrição sobre suas funções e sua posição exata. Trata-se de um dever de reserva adaptado à sua tarefa: a do mediador, encarregado de missões oficiais pelas quais se empenha em inspirar confiança por parte de adversários mais e mais desconfiados uns dos outros.” COCULA, *Des Signes au Sens: lectures du livre III des Essais*, p. 12.

⁴⁴ MONTAIGNE, op. cit., 3.10, p.1014; p. 345.

⁴⁵ *Idem*, p. 1023; p. 359.

“desviar-se” das tormentas, para conservar e fazer durar a paz e segurança de Bordeaux.⁴⁶ A *prudencia* de Montaigne, de fato, incompatível com ações heroicas e esplendorosas – que credita, de resto, à *hybris* das ambições – é de caráter essencialmente defensivo, peculiar, como nos diz, às almas que se sabem mais sensíveis, situadas na região intermediária entre dois exemplos opostos de insensibilidade, de camponeses e de filósofos. À diferença tanto dos que por estupidez não vêem as coisas, quanto dos que estão acima delas, as almas intermediárias experimentam os eventos adversos “em toda sua profundidade e aspereza.”⁴⁷; sua arte, portanto, deve ser a de saber “desviar-se” das “avenidas” que levam às causas dos acidentes.⁴⁸ Ao reconhecer-se assim como “alma comum” e mediana, Montaigne alude novamente ao modelo marcial do *De Providentia* para recusá-lo: às “almas comuns” como nos diz, cumpre a estratégia de atender não à “*patience*”, imaginando-se à altura de alguns sábios que revigoram sua resistência no confronto direto com os males, mas sim ao “*sentiment*” que avisa quanto à própria insuficiência para suportá-los.

A atuação política obscura, de teor defensivo, adequada aos próprios limites, bem sucedida na conservação da paz e liberdade de Bordeaux, remonta em profundidade ao processo interior de apropriação consciente do “*moi*” em sua natureza individual: a vulnerabilidade de sua província reflete a consciência da própria vulnerabilidade diante das ameaças de fora, conforme se verifica quando examinamos mais de perto a maneira como Montaigne se apropria da reflexão de Sêneca para formular o *topos* primordial de *Da Solidão*, da primazia da transformação da alma; de sua inteira libertação do peso das paixões. Na carta 28 Sêneca assim exorta Lucílio neste sentido: “*Deves é mudar de alma não de clima.*”⁴⁹, advertindo para a inutilidade dos meros deslocamentos físicos de um lugar a outro para aquele que quer progredir na virtude: “*os teus vícios seguir-te-ão onde quer que tu vás.*”⁵⁰ Entretanto, inversamente, uma vez trazendo somente dentro de si uma disposição virtuosa, então, todos os lugares da Terra lhe serão igualmente agradáveis: “*podes ir parar nos confins da terra, podes ir dar a um canto perdido na barbárie, que esta terra, seja qual for, se te mostrará hospitaleira!*”⁵¹ A felicidade tão procurada, enfim, reside inteira no bem moral e só depende da própria alma, pois que “*viver conforme a virtude*” – *bene vivere* – ela pode realizá-lo em qualquer parte e circunstância⁵². Por este motivo não convém ao sábio afeiçoar-se a algum lugar em especial: “*não nascemos destinados a nenhum lugar particular, a nossa pátria é o mundo inteiro!*”⁵³ O sentimento cosmopolita assim decorrente da conexão da alma com o *logos* universal é a contrapartida natural e necessária da conversão interior à razão em Sêneca. No estoicismo, com efeito, a retidão da vida racional implica no ultrapassamento da visão física em que se enraízam as paixões, limitada à configuração particular das coisas a cada instante, para a visão do espírito que passa

⁴⁶ *Idem*, p. 1023; p. 359.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ “Animum debes mutare, non caelum”. SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 28.1.

⁵⁰ “Sequentur te, quocumque perveneris, vitia” *Idem*.

⁵¹ *Idem*, 28.4.

⁵² *Idem*, 28. 5-6.

⁵³ “Magis quis veneris quam quo, interest, et ideo nulli loco addicere debemus animum”. I.28, 4. *Idem*, 28.4.

a contemplar a face verdadeira da ordem do universo, “*templo sublime de todos os deuses*”, com a qual passa a conformar-se⁵⁴.

Como já visto, Montaigne fala como um estoico sobre a necessidade de expulsar de dentro de si as “*condições populares*” para reapropriar-se de sua razão em *Da Solidão*, mas à diferença de Sêneca, não passa a considerar o mundo como sua pátria, mas o sente como risco à plena integridade da posse de si. Em diametral oposição ao filósofo, afirma ser necessário ter um “*cantinho reservado*” – “*une arrireboutique*” - que seja totalmente seu e a que exclusivamente o “*moy*” tenha acesso: “*É preciso reservar um cantinho reservado totalmente nosso, totalmente independente, no qual estabeleçamos nossa verdadeira liberdade e nosso principal retiro e solidão.*”⁵⁵ A vastidão da Terra inteira por pátria contrasta assim vivamente com este espaço circunscrito de “*l’ arrireboutique*”, em que se afirma uma consciência de si fundada não na identificação mas em sua diferenciação em relação à dimensão externa dos eventos do mundo. De um a outro, passa-se da contemplação filosófica em que o sábio conecta a própria alma e intenção à ordem universal do *logos*, à alma que se debruça sobre si mesma e faz-se companhia para si própria para travar a “habitual conversa sobre nós mesmos”. Exercitando este diálogo interior consigo; habituando-se e familiarizando-se a ter somente a si mesmo como interlocutor, Montaigne exerce um autodistanciamento salutar em relação às suas posses e afeições ou, melhor dito, ensaia sua autonomia “par imagination” aprendendo a “discorrer e rir como sem mulher, sem filhos e sem bens, sem séquito e sem criados, para que, quando chegar o momento de sua perda, ficarmos sem eles não nos seja novidade.”⁵⁶

MONTAIGNE’ S SAGESSE FROM TWO PERSPECTIVES: FROM THE OTIUM TO THE NEGOTIUM

Abstract: the article examines the particular manner in which Montaigne positions itself in the defense of *Otium* in the context of the classical debate vivified by the Renaissance humanists on *Otium* and *Negotium*, or on contemplative life and active life. Montaigne’ s position on the subject will be described through the reading of two chapters, which maintain - although distant in time - lively and instigating relationships among themselves: *De la Solitude*, from the first book of the *Essais* and *De ménager sa volonté*, from the third. We intend to show how the peculiar solitary’s *ethos* that Montaigne constitutes for itself by appropriation of the Senecan’ s lessons overcoming the traditional dichotomy to serving the affirmation of another notion of *Prudentia* and "act well" in public life. The fundamental nexus of this notion is not in the ambition of glory but in the possession of oneself or in the inner adequacy to the individual nature.

Keywords: Montaigne – Cicero – Senecan – Prudentia - Stoicism

⁵⁴ “*ingens deorum omnium templum*” *Idem*, 90.29.

⁵⁵ *Idem*, p. 241; p. 359.

⁵⁶ *Idem*, p. 241; p. 359.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÍCERO. *Dos Deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *On Duties*. Loeb Classical library, Harvard University, 2005.

MONTAIGNE, M. *Les Essais*. Édition de Pierre Villey avec appendices, sources, index. Paris: Quadrige; Presses Universitaires de France, 1988.

_____. *Os Ensaíos*, 3 vols. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SÊNECA. *The Epistles of Seneca*. Loeb Classical library, Harvard University, 1989.

_____. *Cartas a Lucílio*. Lisboa, Calouste Gulbekian, 1991.

_____. *De Providentia*. In: *Les Stoiciens II. Textes Traduits par E. Bréhier*. Paris, Gallimard, 1962.

COCULLA, ANNE-MARIE. “L’Engagement de Montaigne durant une décennie de périls majeurs pour Le Royaume.” In: *Des Signes au Sens: lectures du livre III des Essais*. Actes réunis et édités par Françoise Argod-Dutard. Paris, Honoré Champion, 2003.

FRIEDRICH, Hugo. *Montaigne*. Paris: Gallimard, 1968.

NAKAM, Geralde. *Les Essais de Montaigne: miroir et proces de leur temps*. Paris: Librairie A. G. Nizet, 1984.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

STAROBINSKI, Jean. *Montaigne em Movimento*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

VALENTE, Pe Milton. *A Ética Estoica em Cícero*. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1984.

VILLEY, Pierre. *Les Essais de Montaigne*. Paris: Librairie Nizet, S/D.

SOBRE LINGUAGEM COMO FIO CONDUTOR DAS REFLEXÕES DE GIORGIO AGAMBEN

Benjamim Brum Neto¹

Resumo: O artigo pretende abordar a linguagem como motor fundamental das reflexões de Giorgio Agamben, sejam elas pertinentes à filosofia, teologia, direito ou política. Para isso o artigo se divide em duas partes. Na primeira, pretendemos mostrar, sobretudo a partir de textos anteriores à série *Homo sacer*, especialmente os presentes na coletânea *A potência do pensamento*, de que forma o pensamento sobre a linguagem influencia a compreensão de Agamben sobre o conceito de filosofia, de teologia e de tradição. Já na segunda parte pretendemos explorar de que forma, de acordo com Agamben, a operação jurídico-política fundamental de nossa tradição está vinculada à forma como pensamos até hoje a relação do homem com o *logos*. Para Agamben, a estrutura de *exceptio* corresponde à estrutura originária do acontecimento de linguagem.

Palavras-chave: linguagem – política – direito – exceção.

Portanto, a linguagem é a nossa voz, a nossa linguagem.

Como agora falas, isto é a ética - Agamben

INTRODUÇÃO

A presente investigação pretende expor alguns apontamentos pertinentes à relação entre linguagem, política e direito na obra de Giorgio Agamben. Nosso objetivo é compreender os desdobramentos do tema da linguagem nos trabalhos do filósofo italiano mais explicitamente voltados à temática do direito e da política. Dentre as conclusões, entenderemos de que forma a reflexão de Agamben sobre a linguagem fornece um modelo de estrutura e de fundamento à investigação sobre a política na série *Homo sacer*, o que fica muito claro quando o filósofo afirma que “a estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuponente da linguagem humana”². A pretensão de abordar

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná sob orientação do professor doutor André Duarte. E-mail: benjamim.brum@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 29.

a linguagem nos textos, por assim dizer, políticos de Agamben tem por objetivo justamente mostrar que as reflexões ali presentes são devedoras de uma preocupação maior com a linguagem em sua filosofia. A busca dessa confirmação nos textos que o filósofo define como uma “arqueologia da política”³ se justifica pelo fato de que o dispositivo da exceção (*exceptio*), e essa é desde já uma das nossas hipóteses, tem seu paradigma na estrutura pressuponente da linguagem. Isso faz com que a reflexão sobre a política - mas também sobre o direito e a ética - em Agamben tenham como estrutura e fundamento um paradigma linguístico. A linguagem também aparece como um fator determinante em *O sacramento da linguagem*, onde, no contexto de uma arqueologia do juramento, Agamben define a própria performatividade da linguagem como aquilo que, através da veridicção, torna possível as instituições humanas, como é o caso do direito. O modo arqueológico de consideração das nossas estruturas político-institucionais conecta-se, nesse sentido, diretamente às considerações sobre a linguagem. As ramificações em tantas disciplinas presentes na série *Homo sacer* – da estética à ética, da metafísica à teologia, da política ao direito – encontrariam no questionamento de nossa experiência com a linguagem, assim, o seu lugar, o seu *topos*.

LINGUAGEM E POLÍTICA COMO TEMAS CENTRAIS EM AGAMBEN

Aquilo que une a culpa e a pena não é outra
coisa senão a linguagem – Agamben

Linguagem e política parecem ser duas constantes na reflexão de Giorgio Agamben. Sobretudo em seus primeiros livros, publicados na década de 1970 e 1980, o filósofo estabelece relações, muitas delas inusitadas, entre linguística, psicanálise e filosofia, mas também literatura, teologia e estética, de modo que sempre podemos extrair dessas obras interessantes reflexões sobre a linguagem e sobre a ética. A partir dos anos 1990, sobretudo em 1995 com a publicação do primeiro volume da série *Homo sacer*, poder-se-ia argumentar que finalmente o autor estaria tratando de política, como uma espécie de segunda fase de seu pensamento. O que pretendemos mostrar com a pesquisa que desenvolveremos é que essa ideia é falsa. A reflexão presente em *Homo sacer* entretém uma relação direta com as primeiras obras do autor, de modo que podemos entendê-las como uma espécie de prolongamento ou de desenvolvimento das teses anteriormente trabalhadas por ele. Em *Homo sacer* há reflexões de suma importância para pensarmos a linguagem; e por outro lado, o diagnóstico que Agamben realiza das democracias contemporâneas e das sociedades espetaculares dialoga diretamente com essa preocupação primeira do filósofo com ela:

O plano de imanência sobre o qual se constitui a nova experiência política é a extrema expropriação da linguagem realizada pelo Estado espetacular. Enquanto, de fato, no velho regime, o estranhamento da essência comunicativa do homem tinha a sua substância em um pressuposto que

³ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, p. 295.

funcionava como fundamento comum (a nação, a língua, a religião...), no Estado contemporâneo é essa mesma comunicabilidade, essa mesma essência genérica (isto é, a linguagem) que se constitui em uma esfera autônoma na própria medida em que se torna o fator essencial do ciclo produtivo. O que impede a comunicação é, assim, a própria comunicabilidade, os homens são separados daquilo que os une.⁴

Diante desse diagnóstico, nosso interesse é justamente o de avaliar os modos segundo os quais para Agamben pensar a linguagem implica pensar a política.

A linguagem aparece tematizada em vários textos do filósofo italiano, consistindo num *topos* que persiste desde suas reflexões mais antigas – como por exemplo no caso do ensaio que o autor enviara à Hannah Arendt intitulado *Sobre os limites da violência*⁵ – até textos mais recentes – como em *Che cos è la filosofia?*, o que comprova a centralidade da reflexão sobre a linguagem em sua obra. Apesar disso, conforme argumentaremos, o mesmo se dá em relação à política. É o que podemos depreender da seguinte afirmação: “Os gregos, que inventaram quase todos os conceitos dos quais atualmente fazemos uso para exprimir nossa experiência da política, designavam precisamente com o termo *polis* o modo de vida fundado sobre a palavra e não sobre a violência” (AGAMBEN, 2017a). Com o propósito de circunscrever o problema da violência em nossa tradição, Agamben de partida relaciona nossa experiência política ao fundamento da palavra. É precisamente essa conexão entre linguagem e política que permanecerá como tema central dos trabalhos de Agamben, se não sempre de maneira explícita enquanto o objeto de investigação propriamente dito, ao menos como um recurso metodológico indispensável (nos referimos aqui à teoria das assinaturas) ou mesmo como um pano de fundo mais fundamental da análise que se está sendo feita. É isso que se vê em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, mas também em *O sacramento da linguagem: uma arqueologia do juramento* e *Uso dos corpos*, além de outras duas obras onde o vínculo entre linguagem e política aparece de forma bastante expressiva: *A comunidade que vem* e *Meios sem fim: notas sobre a política*.

Trabalharemos a partir da seguinte hipótese: as reflexões presentes em *Homo sacer* são decorrentes de uma preocupação mais fundamental com a linguagem, a qual determina o modo como Agamben se relaciona com a tradição ocidental. Acreditamos que o estudo da política a partir da linguagem nos permitirá uma melhor compreensão de algumas operações (inclusive as relativas ao método)⁶ que a arqueologia da política proposta pelo filósofo italiano visa, bem como do estatuto que a política ocupa na economia do seu pensamento.

⁴ AGAMBEN, *Meios sem fim: notas sobre a política*, p. 106.

⁵ AGAMBEN, “Sobre os limites da violência”.

⁶ A questão da metodologia que Agamben emprega em suas investigações filosóficas foi abordada pelo próprio autor em *Signatura rerum: sur la méthode* (2008), onde ele aborda três temas fundamentais à presente pesquisa, mas que não poderão ser abordados neste projeto: (i) o paradigma; (ii) teoria das assinaturas; (iii) a arqueologia filosófica. Além disso, como numa espécie de complementação a esse texto de metodologia, Agamben publicou recentemente na revista *Critique* um breve texto intitulado *Princípio hermeneutica* (2017), onde o autor expõe alguns princípios que nortearam a formulação de suas investigações e de seus textos. Tratam-se de seis princípios: (i) Princípio de Benjamin-Ticonius; (ii) princípio de Feuerbach; (iii) princípio de Coleridge; (iv) primeiro e segundo princípio de Orígenes; (v) princípio de Overbeck-Foucault.

FILOSOFIA, TEOLOGIA, TRADIÇÃO E LINGUAGEM

O próprio Agamben deixa clara a centralidade do problema da linguagem em suas reflexões no seguinte trecho extraído do prefácio à edição francesa de 1989, reproduzido na versão brasileira de *Infância e história* e intitulado *Experimentum linguae*:

Se para cada autor existe uma interrogação que define o *motivum* do seu pensamento, o âmbito que estas questões circunscrevem coincide sem resíduos com aquele para o qual é orientado todo o meu trabalho. Nos livros escritos e não escritos, eu não quis pensar obstinadamente senão uma única coisa: o que significa ‘existe linguagem’, o que significa ‘eu falo’?⁷

Novamente em 1990, “numa recensão filosófica de uma obra de linguística”⁸, Agamben lança mão de uma tipologia apresentada por Jean-Claude Milner para distinguir “com precisão” o objeto da filosofia e o da linguística. Enquanto a linguística se ocuparia da língua, composta pelo *factum linguae* (o fato de que o que os homens falam é uma língua), pelo *factum linguarum* (o fato de que as línguas são diferentes mesmo pertencendo a uma classe homogênea) e pelo *factum grammaticae* (que corresponde ao verdadeiro fato constitutivo da linguística segundo o qual as línguas são passíveis de ser descritas em termos de propriedades), a filosofia se ocuparia, precisamente do *factum loquendi*, isto é, do fato de que a linguagem existe, assim como o fato de que existem seres falantes. Isso reservaria à filosofia a tarefa de abordar a linguagem a partir de sua pura existência.

Tendo em vista essa conexão intrínseca que o filósofo parece conferir à relação entre linguagem e filosofia, é preciso que entendamos o que Agamben entende por filosofia. Para o italiano, “a filosofia não é uma visão do mundo, mas uma visão da linguagem”⁹ que, paradoxalmente, “não pode ser simplesmente um discurso que tenha a linguagem como tema, uma metalinguagem que fale da linguagem”¹⁰. Isso quer dizer que a exposição filosófica não pode ser a exposição de suas ideias sobre a linguagem, das propriedades reais existentes dela, isto é, com um discurso significativo sobre a linguagem, mas a exposição da ideia mesma da linguagem, a contemplação de sua existência mesma. Isso por sua vez explica a razão pela qual a filosofia não é, para Agamben, uma visão de mundo (caso em que ela se confundiria com uma ideologia¹¹): a filosofia deve ir além da significação e contemplar o lugar lógico original em que a linguagem existe à revelia de sua capacidade de significar.

⁷ AGAMBEN, *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, p. 12.

⁸ AGAMBEN, “Filosofia e linguística. Jean-Claude Milner: Introduction à une Science du langage”, p. 51.

⁹ AGAMBEN, A ideia da linguagem, p. 27.

¹⁰ AGAMBEN, “A ideia da linguagem”, p. 27. Uma definição clássica de filosofia a qual Agamben explicitamente se filiou é aquela de Kojève: “a filosofia é o discurso que pode falar de tudo, na condição de falar também do fato que fala” (AGAMBEN, “Filosofia e linguística. Jean-Claude Milner: Introduction à une Science du langage”, p.52).

¹¹ AGAMBEN, “A ideia da linguagem”, p. 28.

É nesse sentido que a interrogação agambeniana sobre o modo de ser da linguagem se aproxima àquela de um “conteúdo da revelação”, mostrando que em seu sentido mais fundamental, a linguagem seria para o filósofo uma abertura que permitiria que o que existe apareça ao homem. Conforme desenvolve Agamben, a tradição teológica compreende que o mistério da revelação é justamente o de que “a revelação de Deus é, ao mesmo tempo, o seu velamento”¹². Essa mesma descrição serviria para a linguagem, entendida por Agamben como aquilo que se vela, que se esconde, ao mesmo tempo em que permite a revelação. Nesse sentido, a relação entre o homem e a linguagem pode ser caracterizada da seguinte forma: “o homem pode revelar o existente através da linguagem, mas não pode revelar a própria linguagem”¹³. O que aparece como uma comparação entre linguagem e revelação logo se torna em Agamben uma única coisa: a “revelação não significa este ou aquele enunciado sobre o mundo, não aquilo que se pode dizer através da linguagem, mas que a palavra, que a linguagem é”¹⁴.

Além disso, pelo fato de que a linguagem ocupa essa posição privilegiada de abertura do mundo ao homem, ela seria o meio absoluto do pensamento, isto é, única mediação imediata¹⁵ possível no que toca o homem, mas que por sua vez serve de mediação a qualquer tipo de conhecimento, a qualquer tipo de objeto, seja ele de que disciplina (*mathemata*) for. A caracterização da linguagem como mediação imediata também revela um outro aspecto da concepção de linguagem em Agamben, marcadamente devedora de Heidegger e de Benjamin¹⁶: a impossibilidade de ser instrumento. É à luz dessa concepção de filosofia que atribui à linguagem o lugar de *arché* (de princípio e fundamento), que Agamben parece entender ser possível uma libertação de todo pressuposto. Se a filosofia contemporânea já tomou, de um modo geral, consciência do fato de que a linguagem é o pressuposto insuperável¹⁷, agora, para não recair no “diferimento infinito”¹⁸ seria preciso indicar o lugar lógico em que a linguagem tem-lugar, prévio à significação, onde ela seria pura medialidade, a partir de onde ela possibilitaria aos homens a abertura, i. e., o surgimento do mundo. É essa mesma indicação do ter-lugar da linguagem, na pura contemplação de sua existência, que Agamben situa aquilo que é comum entre os homens e que torna possível a comunidade humana. Conforme o filósofo afirma em *Meios sem fim*:

se aquilo que os homens tivessem a comunicar fosse sempre e apenas uma coisa, jamais haveria política propriamente, mas unicamente troca e conflito, sinais e respostas; mas como o que os homens tem a comunicar é, antes de

¹² AGAMBEN, “A ideia da linguagem”, p. 24.

¹³ AGAMBEN, “A ideia da linguagem”, p. 24.

¹⁴ AGAMBEN, “A ideia da linguagem”, p. 25 (grifo nosso).

¹⁵ Vale notar que essa mesma característica de “mediação imediata” que Agamben atribui à linguagem parece ser a característica que Schmitt atribui ao *nómos* em oposição à sua tradução como “lei” que por sua vez é definida por Schmitt como “mediação rigorosa”. Cf. AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 39.

¹⁶ SALZANI, “Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio”, p. 269.

¹⁷ AGAMBEN, “A ideia da linguagem”, p. 28.

¹⁸ Esse parece ser o princípio da crítica que Agamben endereça à hermenêutica de Gadamer e à desconstrução de Derrida. Cf. AGAMBEN, “A ideia da linguagem”, pp. 28-29.

tudo, uma pura comunicabilidade (ou seja, a linguagem), então surge a política.¹⁹

Se isso se confirma, ao que tudo indica, diante da impossibilidade filosófica de se falar sobre a linguagem de um modo significante, a indicação da dimensão pré-significativa da linguagem parece ser o *telos* da filosofia de Agamben, o lugar lógico da pura medialidade a partir do qual linguagem e política se tornam possíveis.

Nesse sentido, Agamben não pode se furtrar ao debate com a tradição, pois é também por meio do evento de linguagem que a tradição foi *transmitida*, o que só foi possível graças à própria “abertura que está em questão na linguagem, que é a linguagem, e que na linguagem constantemente supomos e esquecemos”²⁰. A intuição de Agamben é a de que a reflexão sobre a tradição, seja ela filosófica, jurídica ou religiosa deve começar pela avaliação da transmissão primeira, a partir da qual as transmissões significantes podem ocorrer, que não é outra senão a transmissão da própria linguagem. Portanto, nos parece que qualquer reflexão sobre o pensamento de Agamben tem como ponto de partida a linguagem.

Seguimos aqui uma intuição já presente em alguns comentadores de Agamben, dentre eles Murray (2010), Coccia (2017), D’Alonzo (2012) e Salzani (2015), segundo a qual é enquanto filósofo da linguagem que Agamben se relaciona com questões relativas ao ser, à política, ao direito e à literatura²¹. Nos opomos, portanto, a uma leitura tradicional encabeçada no Brasil sobretudo pelo livro de Edgardo Castro *Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência* (2012) que assume a tese de que a continuidade da obra de Agamben responde a uma preocupação com uma “arqueologia da potência”. Segundo Castro: “ao menos ao nosso modo de ver, é possível traçar uma linha que vai desde *O homem sem conteúdo* até seu trabalho sobre o método, *Signatura rerum*. Essa linha está ocupada pela questão da potência ou, para sermos mais precisos, pela problemática aristotélica da potência”²². Embora de fato a leitura de Agamben da relação entre potência (*dynamis*) – traduzida como potência de ser ou de não-ser (*adynamia*)²³ – e ato (*energia*) seja de suma importância no percurso dos trabalhos de Agamben, é a linguagem que fornece o paradigma para o modo como Agamben lida com a trama do pensamento ocidental, com sua tradição, com seu dito e seu não-dito, seu pensado e seu impensado. Nesse sentido, ao nosso ver, desde 1968 há em Agamben um questionamento ininterrupto sobre o ser da linguagem²⁴ e a releitura que Agamben realiza da potência aristotélica aparece como uma das figuras que contribui para a reflexão agambeniana sobre a experiência da linguagem feita pelo vivente homem. Assim sendo, se há um fio condutor na obra de Agamben, ele só pode ser representado pelo tema

¹⁹ AGAMBEN, *Meios sem fim: notas sobre a política*, pp. 90-91.

²⁰ AGAMBEN, “A coisa mesma”, p. 27.

²¹ MURRAY, *Giorgio Agamben*, p.5

²² CASTRO, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, p. 10.

²³ Já há pesquisas que buscam mostrar a influência de autores como Averróis. Cf. KARMY, *Políticas de la Excaración*.

²⁴ “[D]esde un artículo del año 1968, cuyo título era *L'albero di Babele*, Agamben sostuvo que, por el contrario, es en el lenguaje donde el hombre ‘se acerca más al problema de su propio estar-en-el-mundo, hallando de nuevo, cada vez, su estado fundamental frente al ser’ (D’ALONZO, “El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben”, p. 101).

da linguagem. Portanto, seguindo Coccia, entendemos que se a reflexão do século XX faz da linguística a “ciência-piloto” das ciências humanas, isto é, a emprega como um modelo a ser seguido de ciência para a decodificação do real, Agamben é o filósofo que radicaliza essa tendência. Agamben situa a linguagem no fundamento mesmo do pensamento filosófico, fazendo dela não apenas “o meio absoluto de todo pensamento, mas também seu objeto e, sobretudo, seu sujeito/tema”²⁵.

POLÍTICA, DIREITO E LINGUAGEM

Em qualquer âmbito o pensamento do nosso tempo se encontra confrontado com a estrutura da exceção - Agamben

Na seção anterior buscamos mostrar que Agamben é, antes de tudo, um filósofo que reflete sobre a linguagem. Estando, agora, munidos dos argumentos que fazem da linguagem o tema comum que permite ao filósofo pensar diversos campos do conhecimento – vimos até agora como a linguagem é constitutiva da noção de filosofia, mas também de teologia e de tradição para ele –podemos agora nos voltar às obras de caráter explicitamente político e ver de que forma também nelas a reflexão sobre a linguagem é essencial.

Talvez o primeiro e mais essencial indício do que poderíamos quase aventar ser um indicativo do estatuto de imanência entre linguagem e política em Agamben (lembrando que também para Walter Benjamin linguagem e política estão no reino dos meios, e não no reino dos fins) consta já na discussão com Aristóteles, na introdução de *O poder soberano e a vida nua*. Após mostrar que “a simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*”²⁶, Agamben questiona o estatuto do termo “político” na célebre definição aristotélica *politikon zôon* (1253a, 4). A respeito disso o filósofo italiano não pode se furtar à remissão à linguagem:

político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon* (logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso).²⁷

²⁵ COCCIA, “Quodlibet. Logique et physique de l’être quelconque”, p. 70. Talvez Coccia tenha apelado à ambiguidade do termo em francês, pois a palavra “sujet” pode ser traduzida tanto por “tema”, “questão”, “assunto” quanto “sujeito”.

²⁶ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 10.

²⁷ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 10.

Se de um modo geral em seus trabalhos Agamben se volta à impossível, porém necessária tarefa de expor a linguagem (*factum loquendi*, i. e., que há linguagem), neste trecho ela, a linguagem, aparece na figura de um “suplemento de politização” que funda o modo de ser político específico do vivente homem, ou melhor, a diferença específica da política que constitui a “natureza” do homem.²⁸ Isso se deve ao fato de que, enquanto um atributo, a política, para Aristóteles, não é algo específico do homem. Também nesse sentido afirma Cassin que, “Aristóteles estabelece, assim, uma continuidade natural entre os animais e os homens, confirmada pelo fato de que existem outros ‘animais políticos’ além do homem”.²⁹ Logo, para que haja uma efetiva diferença entre a política do homem e a dos demais viventes, a definição de vida gregária é insuficiente, pois ela toma a política, nos termos de Agamben, como um atributo. E é isso que leva Agamben a destacar o papel da linguagem no fundamento da diferença específica do homem, isto é, aquilo que o torna o “mais político” dentre os viventes. A diferença então reside no fato do homem se politizar por meio do *logos*, e não apenas por meio de sons vocais, como no caso dos animais. Essa ligação entre política e linguagem marcada pela diferença específica do fundamento da linguagem do homem aparece bastante claramente já no ensaio *O fim do pensamento*, de 1982, quando ele afirma:

Acontece como quando caminhamos no bosque e, subitamente, surpreendemos a variedade inaudita das vozes animais. Silvos, trilos, chilros, lascas de lenha e metais estilhaçados, assobios, cicios, estrídulos: cada animal tem seu som, nascido imediatamente de si. Ao fim, a nota dúplice do cuco ri de nosso silêncio, divulgando nosso ser insustentável, o único sem voz no coro infinito das vozes animais. Então, provamos do falar, do pensar.³⁰

Trata-se, nos parece, de uma referência direta à relação entre os sons vocais e o *logos* presentes na *Política* de Aristóteles, que é também citado por Cassin:

A razão pela qual o homem é um animal mais político do que qualquer abelha ou animal gregário é evidente: a natureza, como dissemos, não faz nada em vão, ora, o homem é o único entre os animais a ter o *logos*. Sem dúvida, os

²⁸ A respeito da natureza do homem, levando-se antes de tudo a noção de natureza própria de Aristóteles, Francalanci afirma: “Ao contrário, como o ‘natural’ do humano, isto é, como a sua marca distintiva, é possível dizer que o homem se move em direção a si próprio, ou seja, que ele já aconteceu inteiramente, desde sempre, mesmo nas modalidades de coexistência mais primeiras ou “primitivas”. Neste sentido, o homem encontra o animal, mas desde já marcado pelo signo de uma diferença não explicitada: o homem é homem como a abelha é abelha, e a mera diferença de graus atestada por Aristóteles já esconderia o corte radical, que foi, contudo, naturalizado, na perspectiva de um ‘movimento de cada ente para chegar a ser si mesmo’ pertencente à noção aristotélica de natureza” (“Aristóteles e Agamben: alguns apontamentos sobre a transmissão do vínculo entre *logos* e *pólis*”, p. 259-260)

²⁹ CASSIN, *Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia do comum*, p. 49. Nesse sentido Barbara Cassin cita uma passagem exemplar: “São políticos aqueles para quem se constitui certa unidade e uma comunidade, partilhada por todos, no domínio da obra – o que, precisamente, nem todos os que vivem em grupo fazem. Mas é o caso do homem, da abelha, da vespa, da formiga, do corvo” (ARISTÓTELES, apud CASSIN, *Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia do comum*, p. 49).

³⁰ AGAMBEN, “O fim do pensamento”, p. 145.

sons vocais são o signo da dor ou do prazer, e é por isso que pertencem aos outros animais; sua natureza, com efeito, se limita a ter a sensação de dor e de prazer, e significá-los uns para os outros. Mas o *logos* é feito para manifestar o útil e o prejudicial, e por consequência o justo e o injusto; tal é com efeito o próprio dos homens em relação aos outros animais: serem os únicos a ter a sensação do bem e do mal, do justo e do injusto, e do restante; ora, a reunião dessas sensações constitui a casa e a cidade.³¹

Esse trecho retirado da *Política* de Aristóteles e comentado por Agamben não deixa dúvidas de que o filósofo italiano compreende em toda a profundidade que “o texto aristotélico lança para o pensamento por vir a demanda por encontrar o vínculo essencial, o modo como se entrelaçam e imbricam, no homem, ter a linguagem e ser um vivente político”.³² É por isso que não nos surpreende tanto que em *Homo sacer*, encontremos tantas passagens em que mesmo tratando de temas referentes ao direito a linguagem seja evocada sempre de modo central. Como veremos, Agamben avança na importância da linguagem não apenas no sentido de compreender o fundamento linguístico da política, mas também o lugar e a estrutura do próprio direito. Isso porque ele detecta uma analogia fundamental entre essa relação do homem com o *logos* e a principal operação jurídico-política de nossa tradição: “A *ex-ceptio*, a exclusão inclusiva do real com relação ao *logos* e no *logos*, é, portanto, a estrutura originária do acontecimento da linguagem”.³³ É precisamente sobre essa operação fundamental que passaremos a tratar agora.

Um dos melhores, mas também mais enigmáticos, exemplos dessa sobreposição de planos – entre o plano da linguagem e o plano da política/direito - em Agamben pode ser extraída de *Homo sacer*:

Hegel foi o primeiro a compreender em profundidade esta estrutura pressuposta da linguagem, graças a qual ela está, ao mesmo tempo, fora e dentro de si mesma, e o imediato (o não-linguístico) se revela como nada além de um pressuposto da linguagem. "O elemento perfeito" - ele escreveu na *Fenomenologia do espírito* – “em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interna, é a linguagem” (Hegel, 1971, v. III, p. 527-529). Como somente a decisão soberana sobre o estado de exceção abre o espaço no qual pode se traçar os confins entre interno e externo, e determinadas normas podem ser atribuídas a determinados territórios, assim somente a língua como pura potência de significar, retirando-se de toda concreta instância de discurso, divide o linguístico do não-linguístico e permite a abertura de âmbitos de discurso significantes, nos quais a certos termos correspondem certos denotados. A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além

³¹ ARISTÓTELES, apud CASSIN, “Aristóteles e o logos: contos da fenomenologia do comum”, p. 50

³² FRANCALANCI, “Aristóteles e Agamben: alguns apontamentos sobre a transmissão do vínculo entre *logos* e *polis*”, p. 261.

³³ AGAMBEN, *O uso dos corpos*, 296.

de si mesma. A estrutura particular do direito tem seu fundamento nesta estrutura pressuponente da linguagem humana. Ela exprime o vínculo de exclusão inclusiva ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, de ser nominada. Dizer, neste sentido, é sempre *ius dicere*.³⁴

O que temos nesse trecho é a demonstração da operação de um mesmo dispositivo³⁵ em dois âmbitos distintos. O soberano, que na definição de Carl Schmitt corresponde àquele que decide sobre o estado de exceção, atuaria tanto na linguagem quanto no direito. Mas como isso é possível? Como esse trecho parece indicar, a reflexão sobre o direito em Agamben tem um alcance, e talvez até um alvo, que não se reduz apenas ao direito ou à política. O leitor de *Homo sacer* que não tem uma leitura de outros textos de Agamben é pego de surpresa, num aparente deslocamento de categorias político-jurídicas para a descrição de um âmbito linguístico e, talvez até mais do que isso, para a descrição da própria condição humana enquanto ser que “possui”, ou melhor, que se relaciona com a sua língua. É o que também podemos ser levados a pensar quando Agamben se refere a um “estado de exceção linguísticos”³⁶. Apesar disso, não podemos nos deixar enganar: a exceção soberana, em Agamben, não pode ser apenas uma estrutura do direito. Trata-se, antes, de uma estrutura da própria linguagem humana, uma estrutura funcional, que mostra que a validade (existência), tanto do sistema linguístico quanto do sistema jurídico, independe da efetiva aplicação ao caso concreto, isto é, independe da significação ou de sua eficácia. A existência de um e de outro, quer dizer, o que garante a existência e validade, respectivamente, da linguagem e da lei, é antes a criação do próprio âmbito de referência sobre o qual eles podem incidir. É por isso que também encontramos na citação o paralelo entre as “normas” que se aplicam sobre “territórios” e os “termos” que se aplicam aos “denotados”. A existência (ou validade) de ambos, portanto, não reside em sua aplicação, mas em sua aplicabilidade, i. e., na mera possibilidade de ser aplicado (*enforced*). Numa analogia com as categorias aristotélicas, poderíamos dizer que o momento privilegiado está na potência, e não no ato. É a virtualidade presente na lei e na linguagem que os define, e não sua atualização. Portanto, no caso do direito, a existência da lei prescinde de sua aplicação. De forma análoga, a palavra prescinde de sua significação ou de sua denotação para existir. Tanto o direito quanto a linguagem, portanto, são regidos pelo que Agamben denomina “estrutura pressuponente da linguagem”, de modo que existem e funcionam (isto é, podem ou não passar ao ato) a partir da existência de um imediato (irrelato), não jurídico ou não linguístico, respectivamente³⁷.

É esse tipo de comparação que nos leva a crer na possibilidade de encontrarmos em Agamben elementos para pensar um fundamento linguístico do direito. Talvez, ao contrário do que nosso pensamento político tradicional esteja acostumado a pensar, a *arché* da soberania e da exceção e, sobretudo, a estrutura do direito e da política, não possam ser

³⁴ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, pp. 28-29.

³⁵ Para o conceito de dispositivo, Cf. AGAMBEN, “O que é o dispositivo?”

³⁶ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 32.

³⁷ Há já aqui uma clara ressonância com o pensamento de Thomas, que segundo Agamben pensa que “A ‘coisa’ do direito não é uma coisa, mas uma operação que a qualifica e a constitui, incluindo-a no direito através de uma exclusão” (AGAMBEN, “Trai il diritto e la vita”, p. 16. Tradução nossa).

explicadas a partir de si mesmas. Pelo menos de um ponto de vista filosófico, o que Agamben parece querer mostrar é que a estrutura da exceção, da *exceptio*, é um mecanismo constituído já no momento da captura do próprio vivente pela linguagem. É isso, ao menos, o que Agamben parece indicar desde o início até o fim da série *Homo sacer*. Um dos argumentos que corrobora nossa hipótese parte da seguinte afirmação feita em *O uso dos corpos*, último volume da série *Homo sacer*: “é possível, de resto, que o mecanismo da exceção seja constitutivamente conexo ao evento de linguagem que coincide com a antropogênese”³⁸. Talvez ainda mais elucidativa sobre a relação entre linguagem e o pensamento ético, político e jurídico de Agamben seja a seguinte afirmação:

A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *ex-ceptio*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua. Reflita-se sobre a especificidade dessa operação: a vida não é política em si mesma – por isso, ela deve ser excluída da cidade; contudo, é justamente a *exceptio*, a exclusão-inclusiva desse Impolítico que fundamenta o espaço da política³⁹

Em *A ideia da linguagem*, publicado em 1984 - portanto praticamente 10 anos antes da publicação de *Homo sacer* e um ano antes da publicação de *A linguagem e a morte* - já podemos encontrar, num ambiente completamente estranho à reflexão jurídico-política de Agamben, a estrutura da *exceptio*. Num contexto de subversão do argumento da prova ontológica da existência de Deus por Santo Anselmo, Agamben afirma que só há “um ser do qual a simples nomeação linguística implica a existência, e esse ser é a linguagem”⁴⁰. Porém, segundo Agamben, mais uma correção ao argumento de Santo Anselmo seria necessária para que o argumento ontológico fosse correto: mesmo se admitirmos que “Deus” seja o nome da linguagem, ainda seria preciso subtrair a abertura do mundo provocada pela existência de “Deus” da esfera do discurso significante. Para isso, Agamben recorre ao lógico medieval Gaunilo que, em sua refutação do argumento de Santo Anselmo, recorre ao “pensamento da voz só” (*cogitatio secundum vocem solam*). O pensamento da voz indica que a linguagem não se reduz à significação; indica que há uma dimensão que precede logicamente a significação, isto é, que não significa nada além da abertura que torna a significação possível. A única coisa que o pensamento da voz pode significar é significação. Reivindicando o lugar de uma experiência “já não de um mero som e ainda não de um significado”⁴¹, o pensamento da voz mostra que a linguagem tem a mesma estrutura da revelação (como já argumentamos acima), mas também que ela possui a mesma estrutura da lei: a peculiar capacidade de estar em vigor sem necessariamente significar parece ser aquilo que toca o segredo mais íntimo (o mistério) da linguagem e da lei. Conforme observamos em *Homo sacer*, a capacidade da lei de suspender a si mesma é o que a constitui como lei. Ao se autossuspender, a lei entraria num estado que Agamben, na esteira da interpretação feita por Scholem do processo kafkiano, afirma como sendo o da “vigência sem significado”. É em vista desse particular “vigor” da lei, dessa sua

³⁸ AGAMBEN, *Uso dos corpos*, p. 296.

³⁹ AGAMBEN, *Uso dos corpos*, p. 295.

⁴⁰ AGAMBEN, *A ideia da linguagem*, p. 25.

⁴¹ AGAMBEN, *A ideia da linguagem*, p. 26.

capacidade de continuar vigente, embora sem produzir seus efeitos, que a lei é constituída como lei.

Agamben retoma essa estrutura da linguagem, comum também à estrutura da lei, a partir do conto *Diante da lei*, de Kafka. A interpretação de Agamben destaca a entrega do camponês - que se vê diante da porta aberta para si – como uma entrega à potência própria e máxima da lei. A lenda narrada por Kafka mostra nada menos que a estrutura da lei corresponde ao modelo da exceção soberana. O intuito de Kafka, segundo Agamben, é de denunciar que justamente no ponto em que a lei não prescreve mais nada, isto é, no momento em que a lei se mostra em sua forma pura, como potência pura, é que ela se afirma com mais força⁴². Nesse sentido, conclui Agamben que “o nosso tempo está, de fato, defronte da linguagem como, na parábola, o camponês está diante da porta da lei”⁴³.

É apenas quando confrontados com a simetria entre a estrutura da linguagem e a estrutura da lei que algumas definições de Agamben podem ser entendidas. Esse é o caso de uma definição presente em *Meios sem fim*:

[soberania e poder constituinte] assinalam o ponto de indiferença entre violência e direito, natureza e *logos*, próprio e impróprio e, como tais, não designam um atributo ou um órgão do ordenamento jurídico ou do Estado, mas a sua própria estrutura original. Soberania é a ideia de que haja um nexo indecível entre violência e direito, vivente e linguagem, e que tal nexo tenha necessariamente a forma paradoxal de uma decisão sobre o estado de exceção (Schmitt) ou de um *bando* (Nancy), em que a lei (a linguagem) se mantém em relação com o vivente *retirando-se dele*, a-bandonando-o à sua própria violência e à sua própria irrelatez.⁴⁴

Mas a equivalência entre a estrutura da lei e a estrutura da linguagem possui ainda outras semelhanças. Uma delas diz respeito ao elemento que mantém o vivente preso à lei, que é abordado por Agamben a partir da noção de culpa. O uso da noção de culpa para descrever o vínculo do homem ao direito serve para reforçar que assim como a potência da lei não se define por sua aplicação, também a captura da vida pelo direito independe da transgressão. A culpa, segundo Agamben, “não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa”⁴⁵. Em *Mysterium burocraticum* encontramos novamente a menção do nexo entre culpa e pena a partir do nexo da ideia culpada da linguagem e a forma jurídica: “tomar o nome’, nomear a si mesmo e as coisas significa poder a si e a elas conhecer e dominar; mas significa, ao mesmo tempo, submeter-se às potências da culpa e do direito”⁴⁶.

Em *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*, um dos livros que compõe a série *Homo sacer*, Agamben dá um passo decisivo na explicação de como a linguagem humana se

⁴² AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 55.

⁴³ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 59.

⁴⁴ AGAMBEN, *Meios sem fim: notas sobre a política*, p. 104.

⁴⁵ AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 33 (grifos do autor).

⁴⁶ AGAMBEN, *Il fuoco e il racconto*, p. 22 (tradução nossa).

relaciona com as instituições culturais dos homens – direito, mas também religião, poesia e literatura – de uma forma constitutiva. A mesma estrutura da lei de estar em “vigência, sem significar” aparece novamente como uma característica da linguagem humana, agora, no entanto, sob a forma de uma característica do *logos* que permite a performatividade da linguagem do homem. Suspendendo sua denotação, a linguagem é capaz de ser performativa, isto é, de suspender sua denotação para fundar a sua relação com o mundo⁴⁷. À luz da noção de performatividade linguística, o filósofo afirma que: “importa inverter mais uma vez a eficácia comum que explica a eficácia do juramento remetendo-o às potências da religião e do direito sagrado arcaico. Religião e direito não preexistem à experiência performativa da linguagem”⁴⁸. Desenvolvendo essa tese, o filósofo afirma que o direito e a religião foram inventados para assegurar a verdade e a confiabilidade da linguagem humana⁴⁹. Caberia à filosofia a salvaguarda da experiência performativa da linguagem, a partir da qual algo como o direito e a religião são possíveis. Nesse sentido, Agamben parece seguir as intuições fundamentais do seu já falecido amigo, com quem teria tido desde 1996, como ele mesmo relata⁵⁰, inúmeras conversas: Yan Thomas. Para Thomas, o mundo social é posto em forma por meio de operações linguísticas e a potência específica do direito no mundo social é a de produzir o mundo que designa⁵¹. Essa visão do direito sustentada por Thomas parece se integrar à visão de Agamben sobre o direito até as últimas consequências: o direito é a linguagem mais eficaz que a linguagem em geral do homem e nesse sentido detém um poder de transformação sem igual. A eficácia da linguagem jurídica é devedora dessa relação performativa primordial resultante de uma suspensão primeira de sua denotação. É uma máquina de abstração que pela linguagem produz o real. É um produto que opera por ficções⁵² – portanto integralmente construído e artificial – que é possível graças ao caráter performativo da linguagem. Comentando Thomas, Spanò afirma que “o direito é uma prática discursiva única: e nela, por assim dizer, abriga a potência mesma da linguagem”⁵³. Em *O sacramento da linguagem*, portanto, Agamben parece de fato subscrever completamente às teses de Thomas sobre a relação entre linguagem e direito. Além disso, nesse mesmo livro, encontramos na noção de performatividade um conceito que, apesar de tardio na obra de Agamben, parece dar conta de explicar uma série de relações que o filósofo estabelece entre linguagem e política, mas também linguagem e ética e linguagem e direito.

⁴⁷ As reflexões de Agamben sobre o comando e sobre a forma imperativa do verbo são esclarecedoras da performatividade da linguagem. Cf. AGAMBEN, *Qu'est-ce que le commandement?*.

⁴⁸ AGAMBEN, *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. p. 69

⁴⁹ Agamben opõe asserção e veridicção, afirmando que do cuidado com o aspecto assertório do *logos* nascem a lógica e as ciências, ao passo que da veridicção proveriam o direito, a religião, a poesia e a literatura (AGAMBEN, *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*, p. 70).

⁵⁰ AGAMBEN, “Trai il diritto e la vita”, p. 10.

⁵¹ SPANÒ, “Le parole e le cose (del diritto)”, p. 88-89.

⁵² No que diz respeito à noção de ficção em sua obra, Agamben afirma que “nos termos de Yan, a vida nua é a *ficção* cuja exclusão assegura ao direito a captura da sua vida, assim como o estado de exceção é o dispositivo através do qual o ordenamento jurídico, suspendendo temporariamente a sua vigência, determina o âmbito normal de sua validade. A vida nua e o estado de exceção, como todo resultado de uma operação jurídica, são uma abstração, e não uma realidade substancial” (AGAMBEN, “Tra il diritto e la vita”, p. 17).

⁵³ SPANÒ, “Le parole e le cose (del diritto)”, p. 90.

CONCLUSÃO

Ao longo do nosso artigo pretendemos ter mostrado que o tema primeiro de Agamben é a linguagem, ou melhor, o que ele chama de *experimentum linguae*. Pretendemos ter defendido duas coisas: em primeiro lugar, que a linguagem constitui o fio condutor de todas as demais investigações de Agamben, sejam elas sobre a estética, a teologia, a tradição, a política, a ética ou o direito; em segundo lugar, que Agamben radicaliza o lugar da relação entre o homem e o *logos* na experiência Ocidental.

Nesse sentido, dividimos o trabalho em duas partes. Na primeira parte pretendemos ter mostrado, sobretudo a partir de textos anteriores à série *Homo sacer*, especialmente os presentes na coletânea *A potência do pensamento*, de que forma o pensamento sobre a linguagem influencia a compreensão de Agamben sobre o conceito de filosofia, de teologia e de tradição. Já na segunda parte pretendemos ter mostrado de que forma a operação jurídico-política fundamental de nossa tradição de acordo com Agamben está vinculada de forma necessária com a forma como pensamos até hoje a relação do homem com o *logos*. Para Agamben, a estrutura de *exceptio* corresponde à estrutura originária do acontecimento de linguagem. Desse modo, também compreendemos que ao nos debruçarmos sobre os textos de Agamben é impossível distinguirmos seus trabalhos em disciplinas separadas. Logo, se a partir de meados dos anos 1990 Agamben se voltou mais explicitamente à temática da política e do direito, isso só pode ser compreendido em sua radicalidade a partir de suas análises precedentes, o que inviabiliza a divisão da obra do autor em fases ou temas.

ON LANGUAGE AS THE COMMON THREAD OF GIORGIO AGAMBEN'S REFLECTIONS

Abstract: The article intends to approach language as the fundamental engine of Giorgio Agamben's reflections, whether pertinent to philosophy, theology, law or politics. To accomplish this purpose the article is divided into two parts. In the first one, we intend to show, especially from texts prior to the series *Homo sacer*, especially those present in the collection *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, in what way the thinking on language influences Agamben's understanding of the concept of philosophy, theology and tradition. In the second part we intend to explore in what way, according to Agamben, the fundamental juridical-political operation of our tradition is linked to the way we think until today the relation of man and *logos*. For Agamben, the *exceptio* structure corresponds to the original structure of the language event.

Keywords: language – politics – law – exception.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. “A coisa mesma”. In: _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, G. “A ideia da linguagem”. In: _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

- AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- AGAMBEN, G. “A potência do pensamento”. In: _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- AGAMBEN, G. “Filosofia e linguística. Jean-Claude Milner: Introduction à une Science du langage.” In: _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte : Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- AGAMBEN, G. *O uso dos corpos*. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- AGAMBEN, G. “Língua e história: categorias linguísticas e categorias históricas no pensamento de Walter Benjamin”. In: _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- AGAMBEN, G. “Mysterium burocraticum”. In: _____. *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014.
- AGAMBEN, G. “O que é o dispositivo?” In: _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução Vinícius Nicastro Honesko. Santa Catarina: Argos, 2009
- AGAMBEN, G. *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento*. 2011, p. 70.
- AGAMBEN, G. “O fim do pensamento”. In: _____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- AGAMBEN, G. “Principia hermenêutica”. In: *Critique*, Paris: Éditions Minuit 2017/1 n°836-837, pp. 5-13.
- AGAMBEN, G. “Sobre os limites da violência”. Revista Sopro: panfleto político-cultural. Out/2017a. N° 79.
- AGAMBEN, G. *Qu'est-ce que le commandement?* Paris: Payos & Rivages, 2013.
- AGAMBEN, G. *Signatura rerum: sur la méthode*. Paris: Vrin, 2008.
- AGAMBEN, G. “Trai il diritto e la vita”. In: Thomas, Y. *Il valore delle cose*. Macerata: Quodlibet, 2015.
- BARBOSA, J. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC, 2014.
- BENVENISTE, É. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1969, v. 1 e 2.

- CASTRO, E. *Introdução à Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CASSIN, B. *Aristóteles e o logos : contos da fenomenologia do comum*. São Paulo: Loyola, 1999.
- COCCIA, E. “Quodlibet. Logique et physique de l’être quelconque”, In: *Critique*, Paris: Éditions Minuit 2017/1 n°836-837, pp 66-77.
- D’ALONZO, J. *Bibliografia di Giorgio Agamben*. Disponível em: www.filosofia-italiana.net, Marzo, 2014.
- D’ALONZO, J. “El origen de la nuda vida: política y lenguaje en el pensamiento de Giorgio Agamben”. *Revista Pléyade* 12, julio – diciembre, pp. 99-118, 2013.
- FRANCALANCI, C. “Aristóteles e Agamben: alguns apontamentos sobre a transmissão do vínculo entre *logos* e *pólis*”. *O que nos faz pensar*. v. 23 n. 35 (2014): N° 35: dezembro de 2014.
- GERNET, Louis. *Recherches sur le développement de la Pensée Juridique et Morale en Grèce: Étude Semantique*. Paris: Ernest Leroux, 1917.
- GNOLIO, A.; GOVRIN, I. “Philosophy As Interdisciplinary Intensity – An Interview With Giorgio Agamben.” Disponível em: <http://jert.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnolioido-govrin/>. Último acesso 21/03/17.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- KARMY, Rodrigo. *Políticas de la Excaración. Para una genealogía teológica de la biopolítica*. Buenos Aires: Editorial Universidad Pedagógica. En Prensa.
- MILLS, C. *The philosophy of Agamben*. Montréal: McGill-Queen’s University Press, 2008.
- MURRAY, A. *Giorgio Agamben*. New York: Routledge critical thinkers, 2010.
- SALZANI, C. “Il linguaggio è il sovrano: Agamben e la politica del linguaggio”. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 9(1), 2015, pp. 268-280.
- SPANÒ, M. “Le parole e le cose (del diritto)”. In: THOMAS, Y. *Il valore delle cose*. Macerata: Quodlibet, 2015, p. 88-89.

A ELOQUÊNCIA DO CASO SINGULAR: WINCKELMANN E DIDEROT

Pedro Fernandes Galé¹

Resumo: O texto pretende aproximar dois autores fundamentais do século das luzes: Winckelmann e Diderot. Encontrando similaridades nos modos de se abordar a natureza em Diderot e a arte em Winckelmann, o artigo intenta demonstrar a proximidade dos expedientes das ciências da vida e da estética em um momento em que ambas se desenvolvem na direção de uma recusa em relação ao racionalismo clássico.

Palavras-chave: Winckelmann – Diderot – Ciências da vida – Estética, História da arte – Iluminismo.

L'ho creata dal fondo di tutte le cose
che mi sono piú care, e non riesco a comprenderla.
Cesare Pavese – “Incontro” (Lavorare Stanca)

Lessing, em seu texto “O teatro de Diderot”, afirmava que, para os alemães, a libertação em relação às amarras do classicismo francês passava pela leitura do autor de *O pai de família*:

se este homem [Diderot], que confessa ser o teatro capaz de produzir impressões bem mais fortes do que é possível gabar-se com as obras-primas de Corneille e Racine, se este homem encontrar entre nós [alemães] maior aceitação do que encontrou entre os seus compatriotas. Isso pelo menos deve acontecer, se nós também quisermos pertencer um dia ao rol dos povos civilizados, cada um dos quais tem o seu teatro.²

¹ Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e bolsista da CAPES. E-mail: pedrofgale@gmail.com.

² LESSING, “O teatro do Sr. Diderot”, p. 674.

Não iniciarei esta aproximação colocando a importância, sentida por Lessing, ainda que de modo crítico em relação a Winckelmann e elogioso em relação a Diderot, que ambos os autores tiveram na florescente reflexão alemã acerca das artes. Ainda que Diderot e Winckelmann possam ser pensados como pilares da cultura que se viu crescer na Alemanha no século da Ilustração, não foi esse o caminho aqui escolhido. Esses autores buscaram estabelecer modos de se pensar as artes, de modo livre em relação a qualquer poética, doutrina ou preceptiva pré-estabelecida. Winckelmann e Diderot são dois autores centrais de seu século por introduzirem vias de se pensar as formas artísticas e vivas diante das novas demandas inseridas em relação ao mundo histórico e artístico. Há uma série de singularidades que unem esses autores. Neles, o caminho para um conhecimento verdadeiro, quando isso se apresenta como possível, se coloca de tal modo que a centralidade epistemológica daquilo que é observado conduz a uma série de postulados que se apresentam na materialidade do objeto dessa observação.

Para além de erigir as semelhanças evidentes, como por exemplo, na visão de Laocoonte que os dois autores apresentaram³, o que pretendemos é apresentar uma semelhança de métodos diante da obra de arte e da natureza numa etapa que já não permite, de modo cego, qualquer sorte de prescrição formada num ambiente que transpõe as barreiras da história e da materialidade daquilo que se observa. Em ambos, a argumentação se voltará contra toda sorte de investigação que seja regida por regras inamovíveis. Distanciam-se, o alemão e o francês, de toda preceptiva ainda em voga em seu século.

Diderot, no verbete “Enciclopédia”, já apontava seus dardos para qualquer sorte de formulário estabelecido em relação às artes e às ciências:

É preciso calcar todas as velhas puerilidades; derrubar os obstáculos que a razão não tiver levantado; dar às ciências e as artes uma liberdade que lhes é tão preciosa. Era preciso um tempo raciocinante, onde não se procurasse mais as regras nos autores, mas na natureza, e onde se sentisse o falso e o verdadeiro de tantas poéticas arbitrárias. Uso o termo poética na sua acepção mais corrente, como um sistema de regras dadas...⁴

Winckelmann também vai se dirigir criticamente em relação às regras:

Oposto ao pensar por si está a cópia (*Nachmachen*) e não a imitação (*Nachahmung*), sendo a primeira entendida como o seguir servil, a segunda, porém, pode dar àquilo que imita, se guiada pela razão, uma outra natureza e

³ Comparemos as seguintes passagens, a primeira, dos *Pensamentos sobre a imitação dos gregos na pintura e na escultura*, de Winckelmann e a segunda, dos *Ensaio sobre a pintura*, de Diderot. 1. “Esta alma [grande e definida] se revela no rosto de Laocoonte, e não somente no rosto, no mais violento sofrimento. A dor se mostra em todos os músculos e em todos os tendões do corpo (...)” (WINCKELMANN, *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer Kunst*, p. 31). 2. “O Laocoonte sofre, mas não carecia, mas a dor cruel serpenteia desde a ponta dos dedos até o cimo de sua cabeça”. (DIDEROT, *Ensaio sobre a pintura*, p. 185).

⁴ DIDEROT, verbete “Enciclopédia”, *Enciclopédia*, vol. II, p. 212-213.

se tornar algo único. Copiar, nomeio eu, indo mais longe, trabalhar sobre um formulário já conhecido, sem que se perceba que não se está a pensar.⁵

Essa heurística, que dá voz ao caso particular, parece ter por trás não só uma crítica ao protocolo prescritivo das artes, mas busca trazer à tona toda uma visão que recusa qualquer sorte de sistematização prévia ao objeto que se busca abordar. É diante dos objetos que a razão se apresentará e o observador se colocará a pensar. O clamor pela observação direta, anterior à teorização, é comum aos dois pensadores; há neles a tendência a valorizar as singularidades em detrimento de qualquer sorte de sistema, metafísico ou não. Nas palavras de Cassirer: “Somente o experimento, a observação fiel e concreta da natureza nos pode fornecer a realidade empírico-concreta, mas para que sua metodologia possa dar conta de toda sua fecundidade temos de desenvolvê-la até a sua plena independência, liberá-la de toda tutela.”⁶ Diderot escreveu que “o precário das suposições e das consequências fez, inúmeras vezes, desdenhar as experiências e as observações”⁷, o clamor é para que a experiência se veja liberta de qualquer sorte de amarra advinda de qualquer sorte de movimento intelectual que lhe seja alheio.

Arte e natureza ganham com esses autores, uma liberdade em relação a qualquer sorte de transcendência. Aquilo que o verbete “Enciclopédia” nos apresenta, uma similaridade entre arte e natureza, não deve ser confundido com uma unidade entre os seus objetos. Yvon Belaval, autor em grande parte responsável pela retomada de Diderot enquanto autor de filosofia, insiste em um ponto de distinção em relação às artes e às ciências⁸: “A arte não é ciência. Ainda que o belo se apoie em relações necessárias da natureza, não se trata de uma lei, no sentido científico, aquilo que o artista descobre, é uma lei dos efeitos e, mais profundamente, da expressão de um tipo”⁹. Nós aqui vamos nos basear muito nos textos sobre a natureza de Diderot, não para apresentar fissuras do comentador clássico, mas para apresentar uma coerência entre a natureza e a arte dentro dos aspectos mais gerais da observação do caso particular, onde uma série de fatores nos leva a crer na possibilidade de aproximação entre os autores que decidimos abordar.

Nos seus *Ensaio sobre a pintura*, podemos achar algo que nos apoia nesse sentido. Nesse ensaio, inserido nos *Salões*, ele escreve: “Se as causas e os efeitos [da natureza] nos fossem evidentes, não teríamos nada de melhor a fazer do que representar os seres tais como são. Quanto mais a imitação fosse perfeita e análoga às causas, tanto mais satisfeitos

⁵ WINCKELMANN, *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, p. 151.

⁶ CASSIRER, *La filosofía de la Ilustración*, p. 93.

⁷ DIDEROT, “Pensamentos sobre a interpretação da natureza”, p. 62.

⁸ Podemos perceber em Diderot, esta distinção entre natureza e arte quando escreve sobre Vernet, no salão de 1767, se espanta com o pintor: “o mais assombroso é que o artista lembra esses efeitos da natureza a duzentas léguas dela e que não tenha como modelo presente mais do que a imaginação; pinta com incrível velocidade; diz ‘Faça-se a luz’ e a luz se faz; ‘Que a noite se suceda ao dia, e o dia em trevas’, e se faz noite (...); porque sua imaginação, tão precisa como fecunda, pode proporcionar todas essas verdades que são de tal modo conformadas que aquele que foi um espectador frio e tranquilo às margens do mar fica maravilhado diante da tela; é que tais composições expressam mais poderosamente a grandiosidade, a força e a magnitude da natureza que a própria natureza.” (DIDEROT, *Salons*, p. 316).

⁹ BELAVAL, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*, p. 99.

ficaríamos com ela.”¹⁰ Aí se instala o impasse, pois apreendemos uma aparência de relações que se visa análoga a esse efeito das relações na natureza, “a percepção das relações é, pois, o fundamento do belo, é a esta percepção a que as línguas designaram sob uma infinidade de nomes diferentes, os quais não indicam mais do que as diferentes classes de belo.”¹¹

Nesse sentido, o que podemos pensar é na independência da experiência direta com os objetos, artísticos ou naturais, no sentido de trazer à luz a dignidade eloquente do singular em oposição à onipresença de qualquer sorte de sistema de regras e corolários. Longe de pressupor uma forma fixa ou um mundo designado, Diderot e Winckelmann, buscam “fazer a universalidade aparecer nas coisas mais singulares”¹². A coerência destes objetos deve ser algo que se insere na sua operação interna, algo que lhe seria vinculado como singularidade, suas relações podem tornar-se belas apenas vinculadas a si mesmas e não a uma sorte de fundamento exterior. Esse é um aspecto que tem sua gênese na sensibilidade, e é nesse centro da sensibilidade que o espectador deve mover-se. Ele deve inserir neste caminho certas abstrações, “o desvio para a abstração permite que se evite o prisma do passional”¹³, esse mover-se se dá em torno não do arbítrio individual e do fervor de uma subjetividade que aspire por uma sorte de objetos, mas da própria dignidade estabelecida pelo objeto particular. É esse voo que se alça diante dos particulares e que permite qualquer sorte de avanço, via abstrações e conjecturas, que pretendemos abordar.

As paixões, não são postas como adversárias do conhecimento. Elas ocupam um lugar importante na obra desses dois autores. Para Diderot, “são somente as paixões, e as grandes paixões, que podem educar a alma nas coisas maiores. Sem elas não há sublime, seja nos costumes, seja nas obras; as belas artes voltam à infância, e a virtude torna-se minuciosa”¹⁴. Em Winckelmann, também, elas não podem ser colocadas de fora:

as paixões são como que os ventos que movem nosso barco no mar da vida, com os quais o poeta navega e o artista se eleva, a pura beleza não vai ser o único objeto de nossa contemplação, mas devemos inserir a beleza no nível da ação e da paixão o que, quando se referem à arte e às palavras, chamamos de expressão.¹⁵

Como nos aponta Maria das Graças, “o constrangimento das paixões leva ao aniquilamento da energia da natureza humana. Paixões amortecidas fazem homens medíocres”¹⁶. Ambos os pensadores possuem um pensamento movente, e por vezes movediço, conduzido com certo calor e paixão. Isso ocorre não por capricho, mas por tentar dar conta da mobilidade da própria experiência, da natureza humana e da validade peculiar

¹⁰ DIDEROT, “Ensaio sobre a pintura”, p. 162.

¹¹ DIDEROT, *Escritos sobre arte*, p. 28.

¹² MATTOS, *A cadeia secreta*, p. 49.

¹³ DUFLO, *Diderot philosophe*, p. 293.

¹⁴ DIDEROT, *Pensamentos Filosóficos*, pp. 11-12.

¹⁵ WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst des Altertums*, p. 238, p. 252.

¹⁶ MARIA DAS GRAÇAS DE SOUZA, *Natureza e Ilustração*, p. 107.

dos casos singulares apresentados materialmente. Ambos lutam contra o espírito racionalista de seu tempo.

Diderot, em seus *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, nos diz:

Recolher e enlaçar os fatos são duas ocupações muito penosas, e assim têm sido divididas entre os filósofos. Uns passam a vida recolhendo materiais, (...) outros, orgulhosamente, se ocupam em ordená-los. Porém o tempo derrubou até hoje todos os edifícios da filosofia racional.¹⁷

Todo o apelo sistemático dos grandes sistemas ordenados não estará no horizonte de nenhum dos dois autores que aqui vamos trabalhar. Podemos pensá-los como que encarando uma missão filosófica muito ligada ao seu tempo, onde, como nos descreve Franklin de Mattos,

uma fórmula célebre do tempo, acolhida pela *Encyclopédie*, [que] afirma que o filósofo ‘é um homem de bem que quer agradar e se tornar útil’. [...] o século XVIII inclinou-se a ver nessa figura menos o teólogo, o metafísico ou o sábio do que o *bonnête homme* atualizado com os avanços da ciência, imiscuído na vida política, interessado por todas as querelas que envolvem a sociedade.¹⁸

Seguindo essa indicação filosófica do Século das Luzes, ambos não pretendem partir de um raciocínio linear, ao modo do racionalismo clássico dos grandes sistemas do século anterior. A ordem é móvel e é diante do objeto que vamos poder trabalhar. Winckelmann, quando convidado a fazer uma espécie de catálogo para um nobre colecionador, o Barão von Stosch, colocou o seu modo de operar da seguinte maneira: “eu me sinto lisonjeado por poder tirar destas obras tudo que elas me possam ensinar e dizer sobre elas tanto quanto for possível, sem me propor a formar um sistema”¹⁹. Qualquer sorte de sistematização enfraqueceria aquilo que aqui optamos de chamar de “eloquência do caso singular”.

A sistematização, além de fadada ao fracasso não dá conta das singularidades. Winckelmann estaria, de modo afinado ao de Diderot, dando à experiência direta o papel central de sua construção, mas sem nenhum intento de esgotar as possibilidades dadas pela riqueza do objeto estudado, os sistemas, as classificações e as regras são sempre insuficientes para que o objeto se apresente de forma plena, a máxima de Winckelmann será: “vá e veja”²⁰! Seria inútil imprimir limites, quer ao objeto artístico, quer à natureza. Segundo Stéphane Pujol, existe “uma dimensão propriamente experimental, que passa pelo exame de casos singulares e de situações concretas, forçando o filósofo a pensar conjuntamente o geral e o particular.”²¹

¹⁷ DIDEROT, “Pensamentos sobre a interpretação da natureza”, p. 55.

¹⁸ MATTOS, *O filósofo e o comediante*, p. 20.

¹⁹ WINCKELMANN, *Kleine Schriften und Briefe*, p. 228.

²⁰ WINCKELMANN, *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, p. 233.

²¹ PUJOL, “Diderot ou o pensamento nômade”, p. 57.

É exatamente acerca da relação entre o geral e o particular que o alemão e o francês parecem ter certa concordância, pois em nenhum dos dois trata-se de um modo de se estabelecer essa relação com vistas nas matemáticas, ou ainda, no modelo geométrico. O compasso do matemático não dá acesso à luminosidade que emana das realidades singulares, portanto, não se trata de deduzir as realidades de um postulado anterior. Esse método que avança na direção da essência e, a partir dela, deduz uma série de conceitos, não é possível. Como exemplo, tomemos a passagem da *História da arte da antiguidade* onde o autor indica que no estudo da beleza,

como na maioria dos problemas filosóficos, não podemos proceder à maneira da geometria, que vai do geral ao particular e singular, e da essência das coisas segue para seus atributos e os encerra. Nós devemos nos contentar aqui em tirar de peças particulares conclusões prováveis.²²

Vemos refletida uma preocupação, acerca da via de acesso descritiva, que deve atuar no sentido de uma entrega, em relação à realidade, que abre novos caminhos para a investigação e também passa a clamar por uma nova sorte de legitimação. Devemos substituir a explicação da arte para Winckelmann e da natureza para Diderot, por sua descrição. Dado que, segundo Diderot, a experiência varia seus movimentos infinitamente, os autores que vamos abordar não seriam do tipo que buscam transformar a realidade intuída convertendo-a num conceito totalizante e estático, mas sim de manter a forma específica e singular das realidades apresentadas buscando dar conta, mesmo que de modo parcial, de sua riqueza, na variedade de sua existência. A descrição passa a ser central, em ambos, pois seria uma via que abarca os casos particulares e as relações por eles estabelecidas.

Comparemos as seguintes passagens de Winckelmann e de Diderot:

1. “A descrição de uma estátua deve demonstrar a causa de sua beleza e indicar o particular de seu estilo artístico, ou seja, devemos também basear-nos nas partes antes de emitirmos um juízo sobre as obras.”²³

2. “Qualquer que seja, porém, o objeto de que se trata, deve-se expor o gênero a que pertence, sua diferença específica ou qualidade que o distingue.”²⁴

Não se trata de classificar os particulares diante de uma tábua conceitual ou de um sistema ordenado previamente, mas de observar a própria gama de relações percebidas nas manifestações da arte e da natureza em sua infinitude e universalidade.

Observar o particular de uma obra de arte e suas partes nos leva a entender, com o movimento certo de nosso aparato, o todo, bem como “a descrição de uma máquina pode, em geral, ser feita a partir de qualquer uma de suas peças”²⁵. A máquina e a obra de arte, para

²² WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst...*, p. 238.

²³ WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst...*, p. XVIII.

²⁴ DIDEROT, verbete “Enciclopédia”, *Enciclopédia*, vol. II, p. 199.

²⁵ *Idem*.

Diderot – e também para Winckelmann²⁶ – se colocam diante de nós e é no olhar treinado que elas vão poder se apresentar diante de nossos olhos. Diderot nos aponta que:

Uma grande lição que se tem tido ocasião de dar frequentemente é a confissão da própria insuficiência. Não é preferível adquirir a confiança alheia com a sinceridade de um “nada sei” a balbuciar palavras vãs procurando explicar tudo? Aquele que confessa livremente que não sabe o que ignora, me prepara a crer aquilo que me procura explicar.²⁷

É com base na própria insuficiência de nossa capacidade que avanços devem ser feitos. Longe de um esquema totalizante que pretenda a tudo explicar e deduzir é que devemos avançar entre os singulares. Diderot, segundo Michel Delon, “concebe a natureza como uma realidade infinitamente variada, em incessante transformação”²⁸. Não é dada por ele nenhuma possibilidade de esgotar o objeto, pois a natureza “é uma mulher a quem agrada coquetear e cujas diferentes travessuras, deixando descobrir tão prontamente quer uma parte quer outra, dão alguma esperança aos que a seguem assiduamente desejosos de a conhecer um dia completamente.”²⁹

Essa impossibilidade de totalização não nos deve paralisar. Para o editor da *Enciclopédia* e o autor de *História da arte da antiguidade*, existem meios de aproximação em relação a essas existências. Mesmo que não as possamos abarcar por inteiro. Vejamos o que este último escreve sobre o Apolo de Belvedere:

A contemplação desta maravilha da arte me faz esquecer todo o resto. Eu mesmo procuro adotar uma postura digna para admirar tal obra do modo que ela merece. (...) E me parece que o objeto de minha contemplação, como o de Pigmalião, cobra vida e movimento. Como pintá-lo, como descrevê-lo? Teria de ser guiado pelas mãos das artes para dar conta do que comecei a esboçar aqui. Só me resta ofertar aos pés da estátua os conceitos dela extraídos e aqui esboçados, tal qual a coroa dos que decidem cingir as cabeças dos deuses e não as podem alcançar.³⁰

Aqui se vê colocada uma questão que se eleva na inserção da liberdade da experiência e na infinitude dos objetos, ainda que encerrados em si. Diante de sua intenção de conhecer a natureza, Diderot escreve: “Vou escrever da natureza. Deixarei as ideias sucederem-se sob minha pena na mesma ordem que os objetos à minha reflexão, por que assim representarão

²⁶ O desenho do nu se baseia no conhecimento e no cânone da beleza, e tal cânone consiste em parte na medida e relações, bem como na forma pela qual a beleza constitui o fim dos artistas gregos. (...) A beleza, considerada como o fim mais elevado da arte e como o seu núcleo, exige então um tratamento de caráter geral. (WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst...*, p. 238).

²⁷ DIDEROT, *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*, p. 49.

²⁸ DELON, “Materialismo no singular ou no plural”, p. 33.

²⁹ DIDEROT, “Pensamentos sobre a interpretação da natureza”, p. 50.

³⁰ WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst...*, p. 780.

melhor os movimentos e a marcha de meu entendimento”³¹. Os próprios objetos cobram uma movimentação daquele que observa. Há um elo entre o observador e o observado que cobra atitudes daquele que busca conhecer: “Por efeito, para fazer um juízo, devemos pensar em duas coisas a uma só vez no sujeito e nas qualidades atribuídas. Uma espécie de continuidade deve, pois, ser estabelecida, que dá o atributo presente sem que o sujeito afetado evanesça.”³² É na base dos movimentos do sujeito que se vai poder avançar, sem se intentar esgotar os objetos. É na movimentação do sujeito que algumas lacunas vão poder ser preenchidas. Tudo cobra movimento do observador. Segundo Winckelmann, a título de ilustração, “A capacidade de sentir o belo na arte é um conceito que une a um só tempo a pessoa e a coisa, ou seja, o contentor e o conteúdo, o que eu, portanto, encerro em uma unidade.”³³

Mas a relação não é pacífica:

O entendimento tem seus pré-julgamentos, os sentidos sua incerteza; a memória seus limites; a imaginação suas cegueiras; os instrumentos sua imperfeição. Os fenômenos são infinitos; as causas ocultas; as formas, talvez transitórias. Contra tantos obstáculos como percebemos em nós, e em oposição aos que a natureza nos apresenta, não possuímos senão uma experiência lenta e uma limitada reflexão. Eis aí as alavancas com que a filosofia se propôs a mover os alicerces do mundo.³⁴

Tanto no âmbito das ciências naturais quanto da arte figurativa, a eloquência dos objetos não se deixa captar em sua totalidade. É na aplicação aos particulares que uma estrutura conjectural vai ser construída de modo a dar conta de uma infinita variedade de particulares. Diderot, nos dizeres de Michel Delon, “é materialista por sua recusa da hipótese divina e criacionista, mas a escolha das formas dialógicas ou descontínuas lhe permite evitar qualquer materialismo constituído, qualquer sistema da natureza.”³⁵

Winckelmann não iria tão longe nesse sentido, sabe do caos dos particulares e da união imprecisa entre sujeito e objeto, mas ainda assim tenta avançar:

Frequentemente uma conjectura é alçada à verdade por meio de uma descoberta posterior. Mas as conjecturas que se prendam ao menos por um fio a algo firme, em escritos como este, são pouco sujeitas a banimentos, como as hipóteses nas ciências naturais. São como os andaimes em um edifício, e podem sim ser imprescindíveis quando não se quer, graças às lacunas no conhecimento da arte antiga, dar saltos sobre muitos lugares vazios. Algumas coisas que estabeleci, e que não são claras como o sol, em

³¹ DIDEROT, “Pensamentos sobre a interpretação da natureza”, p. 42.

³² FONTENAY, *Diderot o el materialismo encantado*, p. 296.

³³ WINCKELMANN, *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*, p. 212.

³⁴ DIDEROT, “Pensamentos sobre a interpretação da natureza”, p. 56.

³⁵ DELON, “Materialismo no singular ou no plural”, p. 39.

separado expressam apenas probabilidades, mas coletadas e interligadas expressam uma evidência.³⁶

É no sentido de buscar alcançar algum fio em relação à herança material dos antigos que uma espécie de campo hipotético se abre. Aqui temos um dos aspectos mais criticados por uma série de sucessores de Winckelmann no campo das artes: o seu pendor em relação às conjecturas. Temos de pensar que diante da missão de elevar o seu edifício teórico, há uma permissão dada, uma permissão na direção da conjectura. Se pensarmos no contexto do século XVIII, este era um método mais do que utilizado, para não dizer disseminado. Lembremos de Rousseau, em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*:

Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas, antes com intenção de esclarecer e de reduzir a questão ao seu verdadeiro estado do que na esperança de resolvê-la. Outros poderão ir mais longe na mesma direção, sem que para ninguém seja fácil chegar ao término pois não constitui empreendimento trivial separar o que há de original e de artificial na natureza atual do homem (...).³⁷

Tal trecho remete a um texto que data de uma década de antecedência em relação ao texto de Winckelmann. Não quero aqui entrar no mérito sobre se o autor alemão leu ou não o filósofo de Genebra, mas somente tentar demonstrar que o aspecto conjectural estava na base da maneira de pensar de grandes autores do século XVIII³⁸. Talvez tenha sido essa espécie de liberalidade que tenha feito com que os discursos históricos avançassem. O deslocamento é aqui na direção de outra espécie de história, que se afasta do aspecto narrativo dos antiquários, pois não se trata de narrar a partir do que não ultrapassa o registro dos documentos, mas de gerar uma narrativa que se apoie em algo que não seja a altissonante evidência material isolada: “com este clamor para a indispensabilidade das conjecturas, onde encaramos as ‘lacunas no conhecimento da arte antiga’, Winckelmann (como Rousseau) conecta seu uso ao problema de construir uma narrativa histórica onde a evidência é escassa”.³⁹

A relação conjectural, tão cara ao século de Winckelmann, também é tema de algumas passagens de Diderot em seus *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*. O autor dos *Salões* vai lançar mão de um modo peculiar de ver as conjecturas e seus usos:

³⁶ WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst...*, p. XXXII.

³⁷ ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 228.

³⁸ Somente para ilustrar a importância do recurso às conjecturas, cito a seguinte passagem de Kant: “É permitido no curso de uma narrativa histórica, formular aqui e ali conjecturas com o objetivo de completar as lacunas de nossos documentos, pois um primeiro fato, considerado como causa anterior, e logo um segundo, considerado como efeito do primeiro, podem guiar-nos com bastante certeza na descoberta de causas intermediárias que tornem os intervalos compreensíveis”. KANT, *Começo conjectural da história humana*, p. 13.

³⁹ HARLOE, *Winckelmann and the invention of antiquity*, p. 120.

Sócrates possuía tão grande costume de considerar os homens e de pesar as circunstâncias, que nas ocasiões mais delicadas secretamente se verificava nele uma combinação pronta e justa, seguida de um prognóstico cuja realização não se fazia esperar. Julgava os homens como as pessoas de gosto julgam as obras de talento: pelo sentimento. Tal é, em física experimental, o instinto de nossos grandes artesãos: tem visto tantas vezes e tão próxima a natureza em suas operações, que adivinham com muita precisão o caminho que poderá seguir nos casos em que é provocada com os ensaios mais extravagantes. Assim, o serviço mais importante que prestam aos que se iniciam na filosofia experimental, não é instruí-los sobre os processos e os resultados, porém, sim, fazer despertar neles esse espírito de adivinhação pelo qual se preparam processos desconhecidos, experiências novas, resultados ignorados.⁴⁰

A conjectura, que tem em Diderot esse caráter de adivinhação, não será um caminho que poderá encerrar de maneira plena a questão ou o trabalho. Diante deste passo que nos permite avançar está, também, o gérmen do inacabado da missão de ambos os autores que aqui abordamos, pois somos tentados a pensar o modo como operam como vinculados àquilo que Diderot chamou de *extravagâncias*, antes de iniciar as conjecturas nesses seus *Pensamentos*, pois “não se pode dar outro nome a este encadeamento de conjecturas, fundadas sobre oposições ou semelhanças tão longínquas, tão imperceptíveis, que os delírios de um doente não pareceriam mais desalinHAVADOS ou mais estranhos.”⁴¹ É na boca de seu colega, no massivo empreendimento da *Enciclopédia*, D’Alembert, que Diderot apresentará muitas de suas teses. Mas isso não ocorre em relação a um lúcido homem de ciências, mas de um geômetra que, segundo a Senhorita de l’Espinasse, sob a pena ficcional de Diderot, “quando deitado, em vez de repousar, como é de seu costume, pois dorme qual criança, começou a revirar-se, a esticar os braços, a afastar as cobertas e a falar alto (...). Aquilo tinha toda aparência de delírio”⁴².

Se em Diderot esse processo conjectural leva a algo como as extravagâncias de um delírio de um enfermo, em Winckelmann, o tratamento é o da extravagância que nos é infligida por amor e perda, pois ao final de sua história da arte da antiguidade descreve assim o seu trajeto:

Ao narrar o destino da arte não pude deixar de lançar meus olhos tão longe quanto me foi possível, assim como da costa a amada lança ao mar seus olhos envoltos em lágrimas, vendo afastar-se seu amado sem esperança de revê-lo. Ela até mesmo chega a acreditar ver na vela distante a imagem dele. Nós, como a enamorada, ficamos apenas com uma silhueta que nos remete ao nosso objeto de desejo, mas tão forte é a falta que sentimos daquilo que

⁴⁰ DIDEROT, “Pensamentos sobre a interpretação da natureza”, p. 56.

⁴¹ *Ibidem*, p. 62.

⁴² DIDEROT, “O sonho de D’Alembert”, p. 166.

perdemos que consideramos as cópias dos originais com maior atenção do que se estivéssemos mesmo em plena posse dele.⁴³

Entre o delírio de um enfermo e a visão banhada em lágrimas de uma enamorada, o que nos fica é a atividade sem fim tanto de se pensar a natureza, como de narrar o destino das artes, sabemos da incompletude do trajeto. Ao nos desprendermos de toda a ordenação anterior, nos vemos ou abandonados em uma ilha, ou em febril extravagância, mas, ainda assim, para esses autores foi preferível essa situação de desamparo a qualquer sorte de rendição metafísica, pois a metafísica tira tanto a liberdade da natureza quanto a sensibilidade de bem julgar pelo sentimento. Como o Sócrates de Diderot, temos de dar conta destes sentimentos e sensações, sabendo da incompletude de nossa missão, tentando adivinhar ao menos algo acerca do passo seguinte. A transcendência que se manifesta é afastada e junto com ela qualquer sorte de ciência primeira ou metafísica. Nos caminhos para uma especulação descritiva, ambos os autores concordam acerca da liberdade que se obtém ao abandonar as necessidades da metafísica. Diderot concordaria com a seguinte declaração de Winckelmann:

Nós fomos abandonados em um labirinto metafísico de sutilezas e palavrórios que serviu para gerar grandes livros e desagradar o entendimento. Por tal razão a arte foi, e ainda é, excluída da consideração filosófica, e as verdades universais, passaram por sobre a proximidade de sua fonte, não sendo aplicadas e explicadas por sua relação com as belezas particulares, se perdendo em especulações sem nenhum ganho.⁴⁴

Ao educarmo-nos a partir do objeto, prestando atenção à eloquência do caso singular, não nos veremos obrigados a levantar aplausos a algo que se conecte ao nosso modo de ver a regra ou o sistema. É dessa liberdade que surge a necessidade de movimento do observador do processo, pois estaríamos sempre como o narrador de *Jacques, o fatalista, e seu amo* que principia a sua narrativa da seguinte maneira: “Como se haviam encontrado? Por acaso como toda gente. – Como se chamavam? Que vos interessa isso? Onde vinham? Do lugar mais próximo. – Para onde iam? Sabe alguém para onde vai?”⁴⁵

Não se trata de, à maneira de um narrador onisciente, observar, por meio de qualquer sorte de generalização a totalidade por via de uma observação transcendente, mas de um movimento que acompanhe o processo descrito sem se preocupar com as causas e os efeitos de tons finalistas daquilo que se descreve, ou seja, nesse caso, as andanças de Jacques e seu amo e as conversas daí surgidas. A questão se repropõe a cada vez que um objeto é abordado, não podemos nos vincular a nada que seja transcendente ao objeto de nossa experiência. Qualquer sorte de máxima, como a sempre repetida por Jacques, “está tudo escrito lá em cima” traz um modo de pensar que, confrontado com a realidade vívida da experiência, como

⁴³ WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst...*, pp. 836-838.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 239-241.

⁴⁵ DIDEROT, *Jacques, o fatalista, e seu amo*, p. 25.

as andanças deste personagem, se vê frustrado pela própria presença de um mundo sobre o qual não há controle ou ordenamento algum.

É claro que isso torna a tarefa quase que infinita e sempre renovada; Pujol nos alerta que essa “é uma maneira de dizer que só a experiência conta, e que quando a deixamos pelo horizonte abstrato das ideias, os sistemas são desprovidos de validade”⁴⁶. E nesse trajeto que se faz entre as sandices de um enfermo, ou dos pensamentos melancólicos de uma enamorada, que surge a plena consciência de que não se pode buscar finalizar o trajeto. Se ao sistema era atribuído um autor, cuja perspicácia era notada em toda a sua sistematização, ainda que pouco dissesse sobre as coisas que pretendia abordar, nesse modo de se trabalhar com a experiência do mundo, o outro se torna parte do próprio projeto. É um processo que se lança adiante e pretende sobreviver, até mesmo, a qualquer tipo de leitura acerca de uma individualidade criadora. Tanto que ambos os autores, sabendo da incompletude de seus trabalhos, *Pensamentos sobre a interpretação da natureza* e *História da arte da antiguidade*, lançam a tarefa ao outro, ao porvir. Diderot lança o seu projeto ao devir da seguinte maneira: “Como me propus menos instruir-te do que te exercitar, pouco me importa que adotes ou rejeites minhas ideias. Com tanto que ocupem tua atenção. Outra mais hábil te ensinará a conhecer as forças da natureza; satisfaço-me em ensaiar as tuas.”⁴⁷ Analogamente, Winckelmann, também lança sua atividade de estudar a história da arte da antiguidade ao futuro: “Não devemos nos intimidar na busca da verdade, ainda que isso gere prejuízo à nossa reputação. Alguém tem de errar para que muitos venham a acertar.”⁴⁸

Nem mesmo Winckelmann escapou à acusação de Diderot de se basear em uma ideia transcendente aos objetos. Em seu texto dedicado à escultura, no salão de 1765, chamou Winckelmann, em sua grande missão de restabelecer a antiguidade, de fanático: “Eu amo os fanáticos”, dizia o enciclopedista, “aqueles que fortemente ligados a um gosto particular e inocente, não veem mais nada que lhe seja comparável e o defendem com toda sua força...”⁴⁹ O amor de Diderot se manifesta, pois eles “são prazenteiros, por vezes me divertem e maravilham. (...) Assim é Winckelmann quando confronta as produções dos artistas antigos com os modernos”⁵⁰. Depois disso, compara Winckelmann ao Quixote de Cervantes: “Os antigos! Vos dirão sem baloiçar, os antigos! E assim temos todo um grupo de homens que com muito espírito, calor e gosto se encanta com a bela noite do centro de Toboso”⁵¹. O padrão quixotesco, que na mesma passagem apresenta um outro fanático, Jean Jacques Rousseau, é o padrão daqueles que, mesmo que pareçam sem motivações mais concretas, estabelecem uma condição à qual submetem todas as suas forças. Como Quixote, que elegeu uma “moça lavradora de muito boa aparência, por quem Quixote andou algum tempo enamorado, ainda que ela jamais tenha se dado dele”⁵², como dama para quem seriam dedicadas as suas andanças e vitória; Winckelmann teria, para Diderot, elevado a antiguidade

⁴⁶ PUJOL, “Diderot ou o pensamento nômade”, p. 47.

⁴⁷ DIDEROT, “Pensamentos sobre a interpretação da natureza”, p. 41.

⁴⁸ WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst...*, p. 839.

⁴⁹ DIDEROT, *Salons*, p. 162.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ DIDEROT, *Salons*, p. 163.

⁵² CERVANTES, *Don Quixote de la Mancha*, p. 33.

para além do que ela poderia ser elevada, assim como Aldonza Lorenzo, pelo fanatismo de Quixote, se tornou Dulcinea del Toboso!

Ao tentar trabalhar de modo livre em relação a todo o universo metafísico e de verdades anteriores às singularidades, agir de acordo com essas supostas verdades anteriores, matemáticas, metafísicas entre outras, seria agir como o pintor que apenas seguindo as cores do arco-íris e o protocolo daí retirado, parte dele “para restringir pobremente os limites da arte e arrumar uma tecniqueta fácil e limitada”⁵³, é preferível se perder a não ser livre; ao não deixar livres os objetos não podemos perceber as relações internas e externas desses. Ambos os autores, nas suas lutas pela amplitude e dignidade do objeto e pelo clamor ao movimento do espectador, se viram inseridos de maneira singular no nascimento da disciplina da estética. Não há o amparo metafísico que distinguia a estética nas linhas de seu fundador, Baumgarten, mas a constante observação e a dignidade central daquilo que se busca observar. Ou seja, em ambos a dignidade dos objetos se apresenta como que para se antepor à supremacia do sujeito e de suas sensações, embora tais características do observador não sejam ignoradas. É aí que a estética ganha um objeto e uma maneira de abordagem que lhe sejam peculiares.

É de uma liberdade da sensibilidade que se deve partir. Aquele que julga sem liberdade poderia aqui ser comparado ao sobrinho de Rameau, de Diderot, que para agradar uma das famílias que lhe dava abrigo em troca de sua pandeguisse se via obrigado a “fuçar em todos os sótãos de Paris” em busca de qualquer autor do qual “havia rumor de uma nova peça”⁵⁴ tinha de convencer esse autor a colocar no elenco alguma pretensa atriz de seu círculo, o que por vezes não dava certo, pois

quando o nome era pronunciado precisava-se ver a cara do poeta encompridando-se, ou, então sua explosão de riso. (...) Era ainda pior quando a peça chegava a ser representada, pois, em meio às vaias de um público que sabe julgar bem, digam o que disserem, era preciso intrepidamente fazer com que se ouvisse meu aplauso, os estalidos de minhas mãos solitárias, atrair os olhares para mim, roubar à atriz os assobios, e ouvir cochicharem do meu lado: “é um criado disfarçado daquele que dorme com ela. Afinal o sem vergonha não vai ficar quieto?” Ignora-se o que possa levar a isso; crê-se na inépcia, quando é um motivo que desculpa tudo. “Ora, é Rameau.” Meu recurso era lançar algumas palavras irônicas que salvassem do ridículo de meu aplauso solitário e mal interpretado. Deveis admitir que é um forte interesse aquele que leva a desafiar assim o público reunido, e que cada uma dessas estopadas valia mais que algumas moedinhas.⁵⁵

Aquele que se coloca diante do mundo como que surdo ao barulho eloquente do caso singular, não seria muito diferente deste cômico sobrinho de Rameau, dado que por uma transcendência que em pouco auxilia na compreensão do que se busca compreender, se

⁵³ DIDEROT, *Salons*, p.198.

⁵⁴ DIDEROT, *O sobrinho de Rameau*, p. 64.

⁵⁵ DIDEROT, *O sobrinho de Rameau*, p. 64.

vê preso a um protocolo ao qual são conduzidas as suas observações. Este não receberá mais do que algumas moedinhas depois de levar uma série de estopadas das obras de arte e dos seres viventes da natureza. O homem liberto buscará, ao menos em suas intenções, adentrar o mundo que busca compreender mesmo que por aproximações que não esgotem os seus objetos. Mas ainda que nos sintamos, de certa forma, perplexos, não nos inserimos dessa forma em discussões metafísicas que se desdobram “sobre um assunto de que tanto se tem falado, de que tanto se tem escrito há dois mil anos, sem por isso se ter avançado um palmo”⁵⁶. Libertemos a experiência e as artes de toda transcendência, nos dizem indiretamente esses dois autores. E esse clamor se dá diante da eloquência do caso singular.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BELAVAL, Yvon. *L'esthétique sans paradoxe de Diderot*. Paris: PUF, 1950.
- CASSIRER, Ernst. *La filosofía de la ilustración*. Tradução de Eugenio Ímaz. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Editora Alfaguara, 2004.
- DELON, Michel. Materialismo no singular ou no plural. In: *Discurso*, n. 45, vol. 1, p. 2015.
- DIDEROT, Denis. Ensaio sobre a pintura. Tradução de Jacó Guinsburg. In: *Obras II, Estética, Poética e Contos*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Escritos sobre arte*. Tradução de Elena del amo. Madrid: Ediciones Siruela, 1994.
- _____. *Jacques, o fatalista, e seu amo*. Tradução de Pedro Tamen. Lisboa: Tinta da China, 2014.
- _____. O sobrinho de Rameau. Tradução de Marilena Chaui. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. O sonho de D'Alembert. Tradução de Jacó Guinsburg. In: *Obras I, Filosofia e Política*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. *Pensamentos Filosóficos*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Edições 70, 2013.
- _____. Pensamentos sobre a interpretação da natureza. In: *Obras filosóficas*. Tradução de Nelson da Fonseca Pires. Rio de Janeiro: Clássicos de Bolso, 1967.
- _____. *Salons*. DELON, M. (Org.). Paris: Folio, 2008.
- DIDEROT & D'ALEMBERT. *Enciclopédia*, PIMENTA, P. P. G. e SOUZA, M. G. (Org.). São Paulo, Unesp, 2015-2017, 6 vols.

⁵⁶ DIDEROT, *Jacques, o fatalista, e seu amo*, p. 30.

- DUFLO, Colas. *Diderot philosophe*. Paris: Champion Classiques, 2013.
- FONTENAY, Elisabeth de. *Diderot o el materialismo encantado*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*. Trad. de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora Unesp, 2009.
- LESSING, Gotthold Ephraim. O teatro do sr. Diderot. In: *Obras*. GUINSBURG, J. e KOUDELA, I. (Org.). São Paulo: Perspectiva, 2016.
- MATOS, Franklin de. *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2001.
- _____. *A cadeia secreta*. São Paulo: Editora da Unesp, 2018.
- HARLOE, Katherine. *Winckelmann and the invention of antiquity*. Oxford: Oxford Press, 2013.
- PUJOL, Stéphane., Diderot ou o pensamento nômade. In: *Discurso*, n. 45, vol.1, 2015.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a desigualdade entre os homens. Trad. de Lourdes Santos Machado. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Natureza e ilustração: Sobre o materialismo de Diderot*. São Paulo: Editora da Unesp, 2002.
- WINCKELMANN, Johann Joachim. *Gedancken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildbauer Kunst. in Frühklassizismus – Position und Opposition: Winckelmann, Mengs, Heins, Bibliothek der Kunstliteratur*, vol. 2. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1995.
- _____. *Geschichte der Kunst des Alterthums – Erste Auflage Dresden 1764 – Zweite Auflage Wien 1776*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2009.
- _____. *Kleine Schriften und Briefe*. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1960.
- _____. *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

A PERFECTIBILIDADE SEGUNDO ROUSSEAU¹

Mauro Dela Bandera Arco Júnior²

Resumo: O homem do puro estado de natureza começa sua existência “por funções puramente animais”. De fato, o esforço de Rousseau na primeira parte do *Discurso sobre a desigualdade* consiste em quase “animalizar” o ser humano, tornando-o incapaz de realizar certos tipos de operações que o homem social ou socializado (dotado de um aparelho mental já desenvolvido) pode efetuar. No entanto, apesar de animalizado, o homem conserva sua dignidade própria e sua natureza exclusiva. O autor jamais reduz o comportamento humano ao animal. O objetivo do presente artigo é investigar o caráter desta natureza exclusiva e mostrar que, ao contrário do que sustentam alguns intérpretes, a perfectibilidade (signo de distinção humano) já atua no puro estado de natureza. Nesse sentido, não podemos encará-la como uma simples virtualidade nem como uma faculdade em potência.

Palavras-chaves: Rousseau – Perfectibilidade – Humanidade – Animalidade.

Apesar de Rousseau ratificar a opinião de alguns filósofos – dentre eles Montaigne, que sustentava “que há mais diferença entre um homem e outro do que entre um homem e um animal”³ –, sugerindo uma espécie de monismo anticartesiano, é preciso ressaltar que, de acordo com suas reflexões, existem sim predicados exclusivos aos seres humanos que acabam por inscrever sua filosofia em um dualismo – diferente, porém, do dualismo cartesiano. Assim como tantos outros autores, como Condillac e Buffon, Rousseau é partidário da hipótese da descontinuidade entre a animalidade e a humanidade. Em sua obra, o humano aparece em oposição aos não humanos, como um ser dotado de uma dignidade própria.

Para Rousseau, a liberdade e a perfectibilidade são as duas características metafísicas que fazem a distinção entre homens e animais: os homens são agentes livres (sua natureza não se inscreve em disposições fixas) e perfectíveis, ao passo que os animais são condenados a seguir o instinto próprio de sua espécie e a permanecer sempre idênticos a si mesmos.

¹ Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada em nossa tese de doutorado, *A origem da alteração e a alteração de origem: antropologias de Rousseau*, defendida em 2018 na FFLCH/USP.

² Doutor em Filosofia pela USP. E-mail: maurodelabandera@yahoo.com.br

³ ROUSSEAU, "Discours sur l'origine de l'inégalité", p. 141; MONTAIGNE, *Essais*, p. 311.

Não podemos confundir perfectibilidade com liberdade, tal como fizera Derrida nas páginas da *Gramatologia*⁴, tampouco podemos dissociar de forma peremptória essas duas noções, tal como sustentara Goldschmidt⁵. Segue-se que a perfectibilidade deve ser encarada como o índice ou o sintoma da liberdade. Nesta direção, Guichet afirma que “a perfectibilidade aparece ao menos ligada à liberdade, mesmo que não seja idêntica a ela”⁶.

Caberia, pois, explicar o que são afinal a liberdade e a perfectibilidade. Não obstante, focaremos nossa investigação na elucidação da ideia de perfectibilidade. Nesta perspectiva, analisaremos no presente artigo o momento em que essa faculdade entra em cena na história do desenvolvimento humano, seja individual seja coletivo. Nossa hipótese é que a perfectibilidade se faz presente e está ativa mesmo no puro estado de natureza. Tal hipótese questiona, assim, a leitura corrente de acordo com a qual a perfectibilidade permaneceria em estado virtual ou em potência no puro estado de natureza.

Ao contrário da liberdade, centro absoluto, a perfectibilidade inscreve-se num plano relativo, pois encontra-se submetida ao mundo e ao tempo. Não se trata de uma faculdade ofensiva que empreenda uma iniciativa, mas antes uma faculdade defensiva ou reativa que entra em cena para responder às provocações exteriores. Para o autor, “os progressos do espírito” humano (tomados aqui no âmbito coletivo) são sempre “proporcionais às necessidades que os povos haviam recebido da natureza ou às quais as circunstâncias os haviam sujeitado e, por conseguinte, às paixões que os levaram a atender tais necessidades”⁷. A (re)ação está, logo, inteiramente condicionada às necessidades que os homens possuem e às circunstâncias nas quais eles se inserem. Sem a perfectibilidade, eles certamente sucumbiriam, dado que para sobreviver precisam vencer constantemente as alterações do meio ambiente, as condições adversas de existência (sempre renovadas e alteradas) e os obstáculos que a natureza lhes impõe. Em resumo, a perfectibilidade é “a faculdade de aperfeiçoar-se; faculdade essa que, *com a ajuda das circunstâncias*, desenvolve sucessivamente todas as outras”⁸.

Esta faculdade das faculdades possibilita o desenvolvimento e a atualização de todas as demais, anteriormente em estado virtual. A razão, a moralidade, o domínio do fogo, a sociabilidade, a linguagem e tantas outras coisas aparecem gradativamente no cenário histórico, no momento exato em que se tornam necessários, isto é, quando exigidos pelas circunstâncias. Ela reside, entre nós, tanto na espécie quanto no indivíduo; é constatada no homem, “animal livre, tanto no nível ontogênico quanto filogênico”⁹.

4 “A liberdade é, portanto, a perfectibilidade” (DERRIDA, *De la Grammatologie*, p. 260).

5 “Ela não é nem invenção, nem reflexão, não é razão, *tampouco é liberdade*. É somente a condição prévia e formal que torna possível todas essas faculdades” (GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 288, grifo nosso).

6 GUICHET, *Rousseau: l'animal et l'homme*, p. 252.

7 ROUSSEAU, “Discours sur l'origine de l'inégalité”, p. 143.

8 ROUSSEAU, “Discours sur l'origine de l'inégalité”, p. 142 (grifo nosso).

9 ROBERT, “Rousseau et les Pongos”, § 11.

Dito isto, é corrente pensar que a perfectibilidade permanece sem emprego ou inativa no puro estado de natureza¹⁰. De acordo com as palavras de Victor Goldschmidt, ela aparece apenas “em potência” no homem do primeiro estado de natureza, permanecendo assim em um “estado de simples virtualidade”¹¹. Faltam necessidades que possam desencadear o mecanismo, dizem alguns comentadores, e o próprio Rousseau assim o sugere:

depois de haver mostrado que a *perfectibilidade*, as virtudes sociais e as outras faculdades que o homem natural recebera em potência nunca poderiam desenvolver-se por si sós, que para tanto necessitavam do concurso fortuito de várias causas estranhas, que poderiam jamais nascer, e sem as quais ele teria permanecido eternamente em sua condição primitiva, resta-me considerar e relacionar os diferentes acasos que puderam aperfeiçoar a razão humana, deteriorando a espécie, tornar mau um ser ao torná-lo sociável e, de uma época tão recuada, trazer afinal o homem e o mundo ao ponto em que os vemos.¹²

No entanto, mesmo distante das circunstâncias que, rompendo o padrão ordinário da vida, solicitam ou exigem a perfectibilidade de uma maneira bem mais potente e premente, o simples ordinário do estado de natureza e a vida puramente natural já constituem uma circunstância constante e, por isso, requerem sim a perfectibilidade. De acordo com Jean-Luc Guichet, que segue a esse respeito a interpretação de Roger Masters¹³ e outros comentadores (Beysade e Robert), “a perfectibilidade parece funcionar a partir do estado de natureza mesmo se pouco visível”¹⁴.

¹⁰ STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*, pp. 154, 225, 287 e 410.

¹¹ GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 289.

¹² ROUSSEAU, “Discours sur l’origine de l’inégalité”, p. 162.

¹³ “A perfectibilidade, portanto, operou efetivamente – e não apenas em potência – no puro estado de natureza.” (MASTERS, *The Political Philosophy of Rousseau*, p. 150).

¹⁴ GUICHET, *Rousseau: l’animal et l’homme*, p. 252. Thomas Robert pensa de forma similar: a perfectibilidade já opera e está em ato desde o primeiro estado de natureza. “A essência do homem, representada pela liberdade e pela perfectibilidade, está sempre em ato, ao menos em uma acepção mínima, sendo a aprendizagem do instinto a melhor prova disso” (ROBERT, “Rousseau et les Pongos”, § 11). E também Jean-Marie Beysade: “conviria distinguir entre uma ausência total de desenvolvimento que deveria (com a animalidade dos grandes macacos antropoides) se identificar com o instinto animal e um primeiro desenvolvimento, rudimentar sem dúvida, mas pelo qual os homens ‘se elevariam até o instinto dos bichos’, o que não é mais instinto, mas já aperfeiçoamento. [...] Desde a primeira parte e antes da ‘primeira revolução’, antes da idade das cabanas e seus múltiplos efeitos sobre o espírito e os corações, o modelo do puro estado de natureza não é de forma alguma de total imobilidade” (BEYSSADE, “Rousseau et la pensée du développement: Facultés virtuelles et développement”, p. 206). “Poder-se-ia buscar na perfectibilidade o princípio unitário de uma antropologia rousseauísta do desenvolvimento. Trata-se, de fato, de um caractere presente tanto no indivíduo quanto na espécie e, parece, não é e nunca poderia ser virtual ou em potência: como uma aptidão para adquirir (na ocasião da experiência) tudo o que se possa ter a partir do nada e da ausência de instinto, a perfectibilidade é por definição atual e suscetível de operar desde o primeiro estado de natureza. É por isso que, desde a primeira parte do Discurso sobre a desigualdade, o homem selvagem é menos ‘entregue pela natureza unicamente ao

O homem precisou aprender a vencer as dificuldades. O exemplo da alimentação (o momento em que o homem come pela primeira vez) é aqui bastante esclarecedor. Rousseau considera que foi necessário que o homem compreendesse minimamente sua situação (não sua condição de ser humano, mas de vivente e ser sensível) e a partir disso encontrasse formas de subsistência. “O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência e seu primeiro cuidado, o de sua conservação. As produções da terra forneciam-lhe todos os socorros necessários, o instinto levou-o a fazer uso delas”¹⁵.

Rousseau fala de instinto ou de uma espécie de comportamento maquinal, mas poderíamos pensar em uma imitação do comportamento animal (o que também expressa um aprendizado, tanto do homem que imita quanto do animal para adquirir ou se apropriar do comportamento próprio de sua espécie) ou outra coisa equivalente. No *Emílio*, o autor diz sobre os animais o que, no segundo *Discurso*, poderíamos estender aos homens do puro estado de natureza: “eles têm sentido, é preciso que aprendam a fazer uso deles; têm necessidades, é preciso que aprendam a satisfazê-las; é preciso que aprendam a comer, a andar, a voar. [...] Tudo é instrução para os seres animados e sensíveis”¹⁶. Como bom leitor de Condillac (para o qual, no *Tratado dos animais*, é preciso aprender e formar até mesmo o instinto), Rousseau considera que o homem precisou seriamente “aprender a vencer” as dificuldades.

Contudo, não se trata aqui de afirmar a existência de certa “aprendizagem” no estado de natureza, tal como defendera Goldschmidt: “uma aprendizagem limitada que não diferiria essencialmente daquela que os animais são capazes”¹⁷. Os processos de aquisição de conhecimentos elementares dos homens e dos animais seguem, poder-se-ia dizer, os mesmos princípios. No entanto, salientamos, existem também peculiaridades importantes em cada um deles. Se o princípio não racional do amor-de-si garante ao homem e aos animais a preservação e a busca pelos meios de satisfazer suas respectivas necessidades, sendo todas as suas ações fruto de uma experiência, a ação humana se distingue da ação animal por basear-se na perfectibilidade e em uma escolha feita a partir da observação e da imitação dos instintos dos outros (animais e humanos) a fim de satisfazer o amor-de-si na busca da autopreservação.

Trata-se, no homem, da própria perfectibilidade operando a partir de uma polivalência, adquirida por meio da imitação humana do comportamento dos demais seres. Esta imitação se deve, sobretudo, à ausência de um verdadeiro instinto próprio ao homem, ao contrário do que se passa em cada espécie animal, retendo-a sempre igual a si mesma. Essa ausência é o que torna propriamente concebível a perfectibilidade do homem e que significa sua liberdade, isto é, a inexistência de essência rígida.

instinto’ do que ‘compensado daquele que talvez lhe falte, por faculdades capazes primeiro de o substituírem e depois de elevá-lo muito acima do que era’: se o tempo deixou o homem ‘com toda a grosseria das primeiras épocas’, não é que a perfectibilidade fosse ainda simplesmente virtual, porque seus efeitos, limitados a uma vida de homem, não passaram de geração em geração” (BEYSSADE, “Rousseau et la pensée du développement: Facultés virtuelles et développement”, pp. 203-204).

¹⁵ ROUSSEAU, “Discours sur l’origine de l’inégalité”, p. 164.

¹⁶ ROUSSEAU, “Émile ou de l’éducation”, p. 281.

¹⁷ GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 260.

Rousseau havia apresentado suas pesquisas como “raciocínios hipotéticos e condicionais”, simples “conjecturas tiradas apenas da natureza do homem e dos seres que o cercam”¹⁸. Esta coabitação entre homens e animais é essencial para a argumentação do autor: os homens dispersos entre os animais “observam, imitam sua indústria e se elevam assim até o instinto dos bichos, com a vantagem que cada espécie tem somente o seu próprio e que o homem, não tendo talvez nenhum que lhe pertença, se apropria de todos”¹⁹. Em um primeiro momento, o homem é menos que o animal²⁰, posteriormente, por meio da observação e da imitação, ele se iguala ao animal para, finalmente, ultrapassá-lo²¹. Mesmo se concordarmos que a esfera animal constitui durante muito tempo o único horizonte do homem do puro estado de natureza, é preciso compreender que este possui uma essência diferente daquela do animal e que esta essência começa a revelar-se exatamente pelo mimetismo. Nas palavras de Guichet, “o homem começa por esconder-se atrás do animal”. Mas o véu pelo qual a especificidade humana “se dissimula é precisamente o que a revela”²².

Não podemos confundir o mimetismo realizado pelos animais com aquele produzido pelos seres humanos. Ainda que cada animal necessite aprender de forma espontânea e natural para desenvolver-se e apropriar-se de todas as potencialidades intrínsecas à sua espécie, este procedimento o aproxima de si mesmo e, portanto, não se abre à alteridade. Contrariamente, o homem exerce a imitação a fim de sair de si em direção à alteridade e ao não idêntico. “Ao mesmo tempo em que se aproxima dos animais por meio da imitação, ele marca seu afastamento irredutível, pois atesta assim sua capacidade de sair de si mesmo em direção ao animal, que, por sua vez, permanece encerrado em si mesmo, apesar de dar a aparência de se afastar de si por meio do mimetismo”²³. De um lado, o homem se mostra totalmente imerso na natureza e semelhante aos animais, uma vez que mimetiza seus comportamentos; de outro, ele desvela sua diferença como portador de uma natureza própria. Portanto, o homem do estado de natureza que se identifica com o animal por meio da imitação já é, paradoxalmente, um homem, pois expressa o predicado particular de seu ser.

Observar, imitar – mas não de maneira passiva e mecânica –, elevar-se: há nessas operações outra coisa que não a simples animalidade, a saber, uma capacidade de sair de si, de superação, que excede a pura aprendizagem animal, que consiste apenas no ajustamento o mais cerrado possível a seu

¹⁸ ROUSSEAU, "Discours sur l'origine de l'inégalité", p. 133 (grifo nosso).

¹⁹ ROUSSEAU, "Discours sur l'origine de l'inégalité", p. 135.

²⁰ É interessante citar uma passagem de La Mettrie: “apesar de todas estas prerrogativas do homem sobre os animais, é fazer-lhe uma honra posicioná-lo na mesma classe. Até certa idade, ele é mais animal do que eles, porque possui menos instinto quando nasce” (LA METTRIE, *L'homme-Machine*, p. 173).

²¹ Nas palavras de Radica, “o homem, graças a seu mimetismo, torna-se superior aos animais que ele imita, pois pode imitá-los todos e também multiplicar seu poder acumulando em uma única pessoa habilidades corporais diferentes e complementares que nenhum animal poderia juntar” (RADICA, *L'histoire de la raison*, p. 77).

²² GUICHET, *Rousseau: l'animal et l'homme*, p. 274.

²³ GUICHET, *Rousseau: l'animal et l'homme*, p. 276.

próprio corpo, ao funcionamento de seus sentidos e a seu meio; uma adesão mais forte, portanto, inversa a qualquer tomada de distância.²⁴

Guichet ainda afirma:

a imitação humana acessa outra ordem, diferente da imitação animal, mesmo que ela encontre sua primeira raiz nesta última. Ao mesmo tempo, expressa a natureza no homem e, já, a natureza do homem – por seu caráter ilimitado e sua diferença em relação à imitação nos animais, que se apegam a um modelo biologicamente semelhante, o que é o oposto de qualquer afastamento (*arrachement*) de si. A imitação é uma faculdade mediana e mediadora em todos os aspectos; é a primeira e discreta companheira da perfectibilidade, sua primeira forma de atualização verdadeira, compartilha com ela a função de articulação geral entre natureza e cultura, mas concentra-se primeiro na relação entre o homem e o animal e, num segundo momento, abre-se para a relação de homem a homem. A diferença do homem consiste, antes de tudo e paradoxalmente, em se dispersar na multiplicidade da referência animal. [...] A imitação mostra que, na confusão primeira com a natureza, a especificidade humana já está em ação, bem como a natureza no homem é imediatamente habitada pela natureza do homem. De modo inverso, paradoxalmente, essa natureza do homem não pode ser plenamente ela mesma, isto é, humanidade, a menos que ela integre a natureza no homem, isto é, de forma precisa, a animalidade.²⁵

Vejamos alguns exemplos e passagens sobre a imitação na obra de Rousseau, a fim de atestar e melhor compreender o funcionamento dessas manifestações embrionárias da perfectibilidade. No *Princípio da melodia*, lemos um trecho que fala da natureza imitativa do ser humano: ignoramos, nas palavras de Rousseau, “se existe algum tipo de grito” que seja próprio ao homem.

Em compensação, nós o conhecemos como um animal imitador que não tarda a se apropriar de todas as faculdades que ele pode extrair dos exemplos dos outros animais. Ele poderá então, de início, imitar os gritos daqueles que o cercam, e segundo as diversas espécies que habitam cada rincão, os homens, antes mesmo de possuírem línguas, puderam ter gritos diferentes de uma região à outra.²⁶

²⁴ GUICHET, *Rousseau: l'animal et l'homme*, p. 253.

²⁵ GUICHET, *Rousseau: l'animal et l'homme*, p. 276.

²⁶ ROUSSEAU, "Du Principe de la mélodie", p. 448. O texto a Origem da melodia, presente no quinto volume da *Pléiade* e editado por Marie-Élisabeth Duchez, é um fragmento do manuscrito “Du Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique”. Foi Duchez quem o fragmentou e o nomeou (DUCHEZ, “Principe de la Mélodie et Origine des langues: un brouillon inédit de Jean-Jacques Rousseau sur l'origine de la mélodie”).

No segundo Discurso, podemos destacar três exemplos da imitação, quais sejam: o exemplo da alimentação do gato e do pombo, empregado por Rousseau para elucidar a noção de liberdade; os primeiros agrupamentos humanos e as associações livres que não obrigavam ninguém e não duravam mais do que a necessidade passageira que os formavam; e, por fim, o exemplo das crianças asselvajadas (*bomo ferus*), na nota III, que andam como os quadrúpedes.

No exemplo da alimentação do homem no estado de natureza, o homem pode transitar entre dietas possíveis (da dieta herbívora para uma onívora ou, eventualmente, carnívora); o pombo e o gato, em contrapartida, não são capazes de realizar essa mudança alimentar. É muito plausível que essa transição no homem tenha sido engendrada pela imitação dos hábitos alimentares de um animal predador e, por conseguinte, pela perfectibilidade. Nesse sentido, o regime vegetariano apresentado nas notas do *Discurso* como paradigmático é apenas um caso entre tantos outros possíveis do comportamento humano. O homem natural pode perfeitamente dele se afastar e encontrar circunstâncias que lhe exijam desenvolver um novo regime ou simplesmente imitar os animais de hábitos carnívoros.

Sobre os agrupamentos esporádicos e as associações livres, é também plausível pensar que foram os animais gregários, como os macacos, que sugeriram ao homem as vantagens destes agrupamentos efêmeros: “é fácil compreender”, nos diz Rousseau, “que tal relacionamento não exigia uma linguagem muito mais refinada do que a das galinhas ou dos macacos, *que se agrupam quase do mesmo modo*”²⁷.

Sobre os asselvajados, por sua vez, vale a pena citar toda a passagem.

Há diversos exemplos de homens quadrúpedes, e eu poderia citar, entre outros, o da criança que foi encontrada em 1344²⁸, perto de Hesse, onde fora

No entanto, a intervenção editorial de Duchez traz consigo sérios problemas de caráter filológico e gera muitos mal-entendidos. Por isso, preferimos nos valer aqui da edição de Wokler.

²⁷ ROUSSEAU, "Discours sur l'origine de l'inégalité", p. 167 (grifo nosso).

²⁸ Há aqui uma divergência entre os pesquisadores. Lucien Malson, em seu livro *Les enfants sauvages*, insere o caso da criança-lobo de Hesse, em 1344, tal como encontramos na nota de Rousseau. Malson cita ainda o caso da criança-lobo de Wetteravie, também de 1344. Mas o trabalho de Lucienne Strivay, *Enfants sauvages*, cataloga no período três casos de crianças-lobos (1304, 1341 e 1344), sendo que os dois primeiros (1304 e 1341) se deram em Hesse, Alemanha, e o último é o mesmo caso da criança-lobo de Wetteravie (1344), próximo à floresta de Hardt, também na Alemanha. Tenderíamos a crer em um erro de Strivay, pois quando ela analisa o caso da criança de Hesse, encontrada em 1304, utiliza os argumentos de Philippe Camerarius, que data o caso em 1344 e cuja descrição está muito próxima daquela feita, posteriormente, por Rousseau. A autora afirma que Camerarius “evoca assim [...] a criança-lobo de Hesse, capturada em 1344 por caçadores e que fora oferecida como espetáculo à corte de Henrique, príncipe dessa região. Esse menino que, ‘de acordo com suas próprias palavras’, fora rapinado pelos lobos aos três anos de idade e deve ter ficado cinco anos entre eles, sempre fora bem tratado. Ele havia se beneficiado das melhores partes na divisão da caça e do aconchego da alcaiteia ao redor dele no frio, no poço de uma cova expressamente disposta com folhas e grama secas. Ele tinha aprendido com eles ‘a rastejar com as mãos e os pés e a correr com eles, tantas vezes que, deste exercício, ele acabou imitando sua velocidade e fazia os maiores saltos’. As pernas embainhadas de talas de madeira, forçaram-lhe a endireitar-se, ‘à maneira dos homens’. Mas a criança frequentemente repetia que preferia ficar em contato com

nutrida pelos lobos, e que dizia depois na corte do príncipe Henrique, que, não fosse este, teria preferido voltar para junto deles a viver entre os homens. Adquirira de tal modo o hábito de andar como esses animais que foi preciso lhe amarrar peças de madeira que a forçassem a manter-se em pé e equilibrando-se em ambos os pés. Aconteceu o mesmo com a criança encontrada em 1694, nas florestas da Lituânia, e que vivia com os ursos. Não dava, diz Condillac, nenhum sinal de razão, caminhava com os pés e as mãos, não possuía nenhuma linguagem e formava sons que em nada se assemelhavam aos do homem. O pequeno selvagem de Hanôver, que foi conduzido para a corte da Inglaterra, teve todos os sofrimentos do mundo ao se sujeitar a caminhar sobre os dois pés; e encontra-se, em 1719, dois outros selvagens nos Pireneus, que corriam pelas montanhas à maneira de quadrúpedes.²⁹

Em resumo, Rousseau sustenta que uma criança abandonada na floresta e alimentada por um animal seguirá, por meio da imitação, o exemplo de sua provedora e, por não possuir referências sobre o comportamento humano, para realizar comparações, não conseguirá por si só vislumbrar a possibilidade do bipedismo.

Notamos também, no início da segunda parte do Discurso, alguns progressos e aquisições. De acordo com a cronologia apresentada no livro, algumas aquisições de técnicas e instrumentos (o arco, as flechas, a linha, o anzol, o fogo, etc.) entram em cena, antes mesmo de qualquer socialização humana. Embora sem comunicação, estas aquisições conheceram, podemos dizer, certa transmissão e veiculação explicadas exclusivamente pelo jogo da observação e da imitação, isto é, da perfectibilidade. Nesse período, ao contrário do que afirma o autor ao final da primeira parte, nem tudo morre necessariamente com o seu

os lobos” (STRIVAY, *Enfants sauvages: approches anthropologiques*, pp. 156-157). No entanto, uma das ocorrências desse caso de Hesse na literatura é justamente o ano de 1304 (STRIVAY, *Enfants sauvages: approches anthropologiques*, p. 388). Serge Aroles, em seu livro, *L'Enigme des enfants-loups: une certitude biologique mais un déni des archives 1304-1954*, pode nos ajudar a esclarecer esse problema. “A famosa crônica dos beneditinos de Erfurt [...] menciona uma criança-lobo capturada em Hesse no ano de 1304, que elogiou a gentileza de seus lobos adotivos que o haviam criado aos três anos de idade, não para devorá-lo, mas para oferecer-lhe a melhor parte da caça e a posição mais quente durante o inverno”. Aroles sustenta que houve uma confusão de datas por parte dos historiadores e cronistas e que, por isso, a criança-lobo de Hesse encontrada em 1344 realmente não existiu, pois sua descrição é a mesma da criança de 1304 e, ainda por cima, este caso foi reportado em um manuscrito também datado de 1304. “É relatado que a criança-lobo foi apresentada ao ‘príncipe Henrique de Hesse’. A existência de dois homônimos que eram príncipes nesta área e nesta época é compatível com as duas falsas datas (1341-1344) e a verdadeira (1304). De fato, dois soberanos com mesmo nome autorizam o erro e a verdade, Henrique I e Henrique II reinaram, respectivamente, de 1275 a 1308 e de 1323 a 1376. [...] Deixemos de lado as incertezas: a criança-lobo ‘de Hesse de 1344’ (mencionada em 1583 por Pistorius) é aquela ‘de Hesse de 1304’ (relatada no manuscrito do mesmo ano), enquanto que a criança-lobo de Wetteravie (1344) desse mesmo autor, [...] é um caso distinto, para o qual são dadas precisões sobre a data e local de captura. Quanto àquela de 1341, que, por sua breve vida, não se faz presente nas análises manuscritas, nos permite pensar que, neste século XIV, as ‘quatro’ crianças-lobos eram apenas três” (AROLES, *L'Enigme des enfants-loups*, pp. 167-169).

²⁹ ROUSSEAU, "Discours sur l'origine de l'inégalité", p. 196.

inventor³⁰. Através da observação e imitação do comportamento intraespecífico os homens realizaram efetivamente seus primeiros progressos. A imitação, em vista disso, não se restringe necessariamente às observações dos comportamentos de outras espécies animais. Os homens são também objeto de observação e imitação. Como escreve Rousseau: “embora seus semelhantes não fossem para ele o que são para nós, e não tivesse muito mais trato com eles do que com os outros animais, eles não foram esquecidos em suas observações”³¹.

Essa possibilidade de imitação intraespecífica permite compreender a emergência, pré-social e propiciada pela perfectibilidade, de certas artes e técnicas rudimentares no estado de natureza, tal fato constitui aquilo que Guichet denominou de “cultura sem sociedade”³².

À guisa de conclusão, notamos que a perfectibilidade opera já no primeiro estado de natureza os mecanismos que vão distinguir o homem dos demais animais, antes mesmo do estabelecimento e da distinção das famílias e da “primeira revolução”. Por isso, na primeira parte de seu *Discurso*, apesar de Rousseau animalizar o ser humano, não o reduz à animalidade, permanecendo o homem em seu estatuto próprio; assim, se o homem do puro estado de natureza pode ser, sob certos aspectos, considerado um animal, ele já é, sob outros, definitivamente homem – o que lhe permitirá ascender à cultura. A perfectibilidade “constitui a mediação necessária, situada do lado da natureza, entre esta natureza, de um lado, e a história e a cultura, de outro”³³. Com ela o homem possui uma capacidade de variação quase que ilimitada, ao passo que o animal permanece encerrado em uma identidade fixa – o “animal é, ao término de alguns meses, o que ele será por toda sua vida”³⁴. O constante movimento e a flexibilidade humanos contrastam com a imobilidade do animal, sempre petrificado em seu ser. Tal é a diferença que Rousseau estabelece entre a humanidade e a animalidade. A perfectibilidade introduz a possibilidade da história, da variabilidade e da não fixidez dessa natureza. De forma breve, a perfectibilidade, predicado que deveria imobilizar e fixar a natureza humana, mostra (e isso em sintonia com a liberdade) que não se pode compreender o homem como um ser dotado de uma natureza imóvel e fixa – algo análogo se passa na *História natural* de Buffon³⁵ –, mas sim como uma existência em constante movimento e ação. Em outras palavras, a perfectibilidade é a temporalização histórica da liberdade, uma temporalização apresentada por Rousseau ao longo de *Discurso sobre a desigualdade* com traços bastante dramáticos.

³⁰ ROUSSEAU, "Discours sur l'origine de l'inégalité", p. 160.

³¹ ROUSSEAU, "Discours sur l'origine de l'inégalité", p. 167.

³² GUICHET, *Rousseau: l'animal et l'homme*, p. 252.

³³ GUICHET, *Rousseau: l'animal et l'homme*, p. 250.

³⁴ ROUSSEAU, "Discours sur l'origine de l'inégalité", p. 142.

³⁵ Algo semelhante pode ser visto em Buffon nos tomos IX (1761) e XIV (1766) de sua *História natural*. O homem “quis se acostumar a climas extremos e povoar as aréias do sul e os gelos do norte” (BUFFON, “De la dégénération des animaux”, p. 1016). Por esta razão, Buffon afirma que “há mais força, mais extensão e mais flexibilidade na natureza do homem do que na de qualquer outro ser” e que esta extensão provém das propriedades de sua alma. Como o homem é feito “para reinar sobre a Terra [...], parece que sua natureza se presta a todas as situações” possíveis (BUFFON, “Le Lion”, p. 844), não sendo de nenhuma região ou clima particular.

PERFECTIBILITY ACCORDING TO ROUSSEAU

Abstract: The man in the pure state of nature begins his existence “with purely animal functions”. In the first part of his Discourse on Inequality, as a matter of fact, Rousseau's effort consists in almost “animalizing” the human being, making him incapable of performing certain types of operations that the social or socialized man (endowed with an already developed mental apparatus) can do. However, although animalized, man maintains his own dignity and unique nature. The author never reduces the human behaviour to the animal. The aim of this article is to investigate the character of such a unique nature and to show that, against some interpreters, perfectibility (a sign of human distinction) already acts in the pure state of nature. In this sense, we cannot consider it as mere virtuality or as a potential faculty.

Keywords: Rousseau – Perfectibility – Humanity – Animality.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AROLE, Serge. *L'Enigme des enfants-loups*. Paris: Publibook, 2007.

BEYSSADE, Jean-Marie. “Rousseau et la pensée du développement: Facultés virtuelles et développement”. In: *Entre forme et histoire: la formation de la notion de développement à l'âge classique*. Présentation par Olivier Bloch, Bernard Balan et Paulette Carrire. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1988.

BUFFON. *Œuvres*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 2007.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

DUCHEZ, Marie-Elisabeth. “Principe de la Mélodie et Origine des langues: un brouillon inédit de Jean-Jacques Rousseau sur l'origine de la mélodie”. In: *Revue de musicologie*. Paris, 1974, Tome LX, n. 1-2, pp. 33-86.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1983.

GUICHET, Jean-Luc. *Rousseau: l'animal et l'homme: L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.

LA METTRIE, Julien Offroy de. *L'homme-Machine*. Paris: Éditions Denoël/Gonthier, 1981.

MALSON, Lucien. *Les enfants sauvages: Mythe et réalité; suivi de Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron* par Jean Itard. Paris: Éditions 10/18, 1964.

MASTERS, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

MONTAIGNE. *Essais*. Tome I. Paris: GF Flammarion, 1969.

- RADICA, Gabrielle. *L'histoire de la raison: anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: H. Champion, 2008.
- ROBERT, Thomas. "Rousseau et les Pongos". *Revue de primatologie* [En ligne], 4, 2012, document 3, mis en ligne le 15 décembre 2012, Consulté le 25 novembre 2015. URL: <http://primatologie.revues.org/1009>.
- ROUSSEAU. *Du Principe de la mélodie*. In: Wokler, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language [Texte imprimé]: an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, 1987, pp. 436-482.
- ROUSSEAU. *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- STRIVAY, Lucienne. *Enfants sauvages: approches anthropologiques*. Paris: Éditions Gallimard, 2006.

LINGUAGEM E POLÍTICA: ROUSSEAU LEITOR DE CHARLES DUCLOS

*Lucas Mello Carvalho Ribeiro*¹

Resumo: A partir da leitura do *Ensaio sobre a origem das línguas* e do fragmento intitulado *Pronúncia*, pode-se dizer que, sob a ótica rousseauiana, o progressivo aperfeiçoamento da escrita e sua conseqüente proeminência sobre a voz plena são, talvez, os efeitos mais destacados do processo de degradação histórica das línguas. Mas a escrita só se constitui como um mal linguístico na medida em que ela reflete uma corrupção da esfera política. Com efeito, ao substituir a potência expressiva da voz acentuada por clareza e exatidão, a escrita modifica o próprio caráter da língua, deixando-a menos sonora e eloqüente. Assim, a escrita retira da língua seu gênio retórico, sua capacidade de comover um auditório e levá-lo à ação, o que só pode se dar numa conjuntura política em que a força se impõe sobre a persuasão no tocante à condução dos negócios públicos. Ou seja, num cenário em que os súditos perderam sua liberdade, em que a participação política lhes é negada. O objetivo de nosso trabalho será não apenas reconstruir o percurso argumentativo que leva Rousseau a essas conclusões, mas também mostrar como as linhas mestras dessa argumentação já se encontram dispostas nas *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée* (1754), de Charles Pinot-Duclos – uma das principais fontes do *Ensaio*, sobretudo no que concerne à questão da escrita e às relações entre linguagem e política. Dentre outros pontos, caberá demonstrar a influência do escritor e historiador francês sobre Rousseau relativamente à associação entre primazia da escrita e perda da liberdade política e à contraposição entre a linguagem dos antigos – forte, prosódica e, por isso, adequada à vida cívica – e as modernas línguas europeias – monótonas, surdas, próprias senão para conversas privadas.

Palavras-Chave: J.-J. Rousseau – Charles Duclos – linguagem – política

Jean-Jacques Rousseau encerra seu *Ensaio sobre a origem das línguas* com a seguinte citação, extraída das *Remarques sur la Grammaire générale et raisonnée*, de Charles Pinot-Duclos (obra em que o autor comenta criticamente a famosa gramática de Antoine Arnauld e Claude Lancelot, também conhecida como *Grammaire de Port Royal*): “seria matéria de um exame de grande valor filosófico observar [...] e mostrar com exemplos como o caráter, os costumes

¹ Doutorando e Professor Substituto pelo Departamento de Filosofia da UFMG.

e os interesses de um povo influenciam sua língua”². Ora, a mobilização dessa passagem de Duclos, ao final do *Ensaio*, não deixa de causar certo espanto em quem acaba de concluir a leitura do opúsculo. Não tanto por causa de seu conteúdo, mas por sua localização. De fato, pareceria mais natural ler essas linhas como epígrafe do texto, e não como sua conclusão, uma vez que o *Ensaio sobre a origem das línguas* leva a cabo, dentre outras coisas, justamente um exame filosófico das influências do caráter, dos costumes e dos interesses de diferentes povos sobre a natureza da linguagem cultivada pelos mesmos.

Muito provavelmente, a decisão de Rousseau em reproduzir o programa de pesquisa duclostiano tão somente no parágrafo conclusivo de seu escrito – como indicação de uma empreitada ainda por realizar (seja por ele próprio, seja por outros pensadores), mais do que como uma meta cumprida – se deve à grande reserva que ele nutria relativamente à obra em questão. Com efeito, o *Ensaio* – publicado apenas postumamente – nunca gozou da simpatia de seu próprio autor, o qual, num projeto de prefácio para um volume que contemplaria, entre outros textos, o referido escrito, afirma: “detido pelo ridículo de dissertar sobre as línguas quando mal se conhece uma e [...] pouco contente com esse fragmento [no caso, o próprio *Ensaio sobre a origem das línguas*], resolvi suprimi-lo como indigno da atenção do público”³.

Mas, para além das eventuais razões que levaram o genebrino a pôr em dúvida a relevância das formulações dispostas em seu *Ensaio*, interessa-nos mostrar que a presença de Charles Duclos nesse escrito não se restringe à inspiração de seu propósito, mas faz-se sentir, igualmente, em pontos específicos de sua *démarche* argumentativa, destacadamente no que concerne à (i) *teoria da escrita* ali desenvolvida e (ii) às *relações entre linguagem e política*.

No intuito de trazer à tona essa herança duclostiana de Rousseau, o primeiro passo de nossa argumentação será tratar das consequências que a primazia da escrita, verificada por Rousseau nas línguas modernas, impõe à natureza da linguagem. É precisamente sobre as implicações de uma tal proeminência que discorre boa parte do capítulo V do *Ensaio sobre a origem das línguas*, todo ele dedicado à escrita. Vejamos:

A escrita, que parece dever fixar a língua, é precisamente o que a altera; não lhe muda as palavras, mas o gênio [o caráter]; ela substitui a expressão pela exatidão. Expressam-se os próprios sentimentos quando se fala e as próprias ideias quando se escreve. Ao escrever, é-se obrigado a tomar todas as palavras na acepção comum; mas aquele que fala varia as acepções através dos tons, determina-os como lhe agrada; menos preocupado em ser claro, dá maior importância à força, e não é possível que uma língua que se escreve conserve por muito tempo a vivacidade daquela que somente é falada.⁴

² ROUSSEAU, OC, V, Essai sur l'origine des langues, p. 429.

³ ROUSSEAU, OC, V, Essai sur l'origine des langues, p. 373.

⁴ ROUSSEAU, OC, V, Essai sur l'origine des langues, p. 388.

Tem-se, dessa forma, que a precedência da escrita nas línguas modernas (mormente as europeias) – nas quais, segundo o genebrino, “não se faz mais do que ler falando”⁵ e cujo todo valor se encontra nas bibliotecas⁶ – corresponde a um apagamento de seus *acentos* e a um simultâneo recrudescimento das *articulações*. Ou seja, a primazia da escrita equivaleria a um paulatino enfraquecimento das inflexões da voz que exprimem os sentimentos pelos quais aquele que fala é agitado e a um conseqüente robustecimento dos elementos consonantais que introduzem cesuras na trama sonora e proporcionam precisão lógico-conceitual à língua. O que a torna mais exata e clara; porém, outrossim, mais surda e fria. Donde a preponderância da escrita numa língua ser índice de sua clareza e de sua complexidade gramatical. Isso, às expensas de sua força expressiva, como atesta o genebrino ainda no capítulo V do *Ensaio*:

por um progresso natural, todas as línguas letradas [isto é, escritas] devem mudar de caráter e perder força, ganhando clareza; [...] quanto mais se procura aperfeiçoar a gramática e a lógica, mais se acelera esse progresso; basta estabelecer academias entre o povo [...] para rapidamente tornar uma língua fria e monótona.⁷

*

Pois bem, cumpre doravante explicitar o estado de coisas que subjaz à referida primazia da escrita sobre a fala, a configuração político-social que responde por essa conjuntura linguística em que a força persuasiva é suprimida pela exatidão.

Seguindo as formulações do fragmento sobre a “Pronúncia” (cuja redação data provavelmente de 1761), vemos Rousseau assinalar como razão do descuido com a fala plena e de seu progressivo esmorecimento a “forma tomada pelos governos”⁸, a qual, ainda conforme nosso filósofo, “faz com que não se tenha nada a dizer ao povo, a não ser aquilo que menos o toca e que menos ele se interessa em ouvir: sermões e discursos acadêmicos”⁹. Nesse texto, aliás, o filósofo genebrino alude ao capítulo final do *Ensaio sobre a origem das línguas*¹⁰, que trata precisamente das relações entre linguagem e política.

Mas antes de dirigirmo-nos a esse capítulo para tratarmos a questão com o devido detalhe, voltaremos nossa atenção para a principal fonte de Rousseau no que diz respeito aos temas ora considerados. Trata-se, como já antecipamos, daquele que, no livro VII das *Confissões*, Rousseau dizia ter sido seu “único verdadeiro amigo entre os homens de letras”¹¹, a saber: o filósofo, historiador e lexicógrafo francês – Charles Pinot-Duclos.

⁵ ROUSSEAU, OC, V, *Essai sur l'origine des langues*, p. 388.

⁶ ROUSSEAU, OC, II, *Prononciation*, p. 1250.

⁷ ROUSSEAU, OC, V, *Essai sur l'origine des langues*, p. 389.

⁸ ROUSSEAU, OC, II, *Prononciation*, p. 1250.

⁹ ROUSSEAU, OC, II, *Prononciation*, p. 1250.

¹⁰ ROUSSEAU, OC, II, *Prononciation*, p. 1250. Cf. ainda GUYOT. “Notes et variantes”, p. 1936.

¹¹ ROUSSEAU, OC, I, *Les Confessions*, p. 290.

Já no primeiro capítulo de suas *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, de 1754, Duclos afirma “que uma pronúncia forte e uma prosódia fixa e distinta devem se conservar particularmente entre povos [...] obrigados a tratar publicamente matérias de interesse geral”¹², pelo fato de que “um orador cuja pronúncia é firme e variada pode ser ouvido de mais longe do que outro que não possui as mesmas vantagens em sua língua [...]”¹³. Daí se deduz, sem maiores dificuldades, que uma pronúncia mole e difícil de discernir, característica das línguas modernas também para Duclos¹⁴, convém tão somente a povos nos quais a deliberação pública sobre as coisas de interesse comum inexistente, nos quais a voz não mais precisa se fazer ouvir de longe, na praça pública. Pensamento que fundamenta este prognóstico: “nossa língua [no caso a língua francesa] tornar-se-á insensivelmente mais própria para a conversa [privada, para o *tête-à-tête*] do que para a tribuna, enquanto entre gregos e romanos a tribuna não se lhe assujeitava”¹⁵.

Em acréscimo, não podemos deixar de ressaltar que Charles Duclos – agora no quinto capítulo de suas *Remarques*, e também nesse ponto seguido por Rousseau – liga a decadência da pronúncia (inseparável de uma corrupção moral e política¹⁶) ao progresso da escrita: “é um povo em corpo que faz uma língua [...]. O povo é, portanto, o mestre absoluto da língua *falada*, [...] domínio que ele exerce mesmo sem [...] se aperceber dele”¹⁷. Daí o conjunto de uma nação ter “direito único sobre a língua *falada*”¹⁸ e os escritores terem “direito apenas sobre a língua *escrita*”¹⁹. Dessa forma, conclui Duclos: “o povo [...] não é o mestre da escrita como da fala”²⁰. Todas essas elaborações, diga-se, são bastante bem interpretadas por Jacques Derrida, em sua *Gramatologia*:

A língua é propriedade do povo. Eles devem um ao outro sua unidade. Pois, se há um *corpus* da língua, um sistema da língua, é na medida em que o povo está agrupado e reunido ‘em corpo’ [...]. Para desapossar o povo de sua dominação sobre a língua e, assim, de sua dominação sobre si, é preciso, pois, suspender o *falado* da língua. A escrita é o processo mesmo da dispersão do povo reunido em corpo e o início de sua escravização.²¹

¹² DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 450.

¹³ DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 450.

¹⁴ “O que se chama entre nós de sociedade, e que os antigos não teriam chamado senão grupelho [*coterie*], decide hoje sobre a língua e os costumes. Desde que uma palavra se encontra por algum tempo em uso entre a gente mundana, sua pronúncia se amolece” (DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 450).

¹⁵ DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 450.

¹⁶ Cf. DERRIDA, *Gramatologia*, p. 207.

¹⁷ DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 466; grifo do autor.

¹⁸ DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 466; grifo do autor.

¹⁹ DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 466; grifo do autor.

²⁰ DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 466; grifos do autor.

²¹ DERRIDA, *Gramatologia*, p. 207; grifo do autor.

Essa posse de si e da própria língua definiam, para Duclos, as cidades autárquicas da Antiguidade, em que os cidadãos “se entretinham de viva voz”²²; enquanto nas modernas capitais, vítimas tanto de uma pronúncia corrompida (própria apenas para colóquios) quanto da perda da liberdade política, assiste-se a uma maciça prevalência da escrita e da literatura²³.

*

Ora, essa visita às *Remarques* de Duclos permite-nos antever praticamente todas as linhas mestras da argumentação construída por Rousseau no vigésimo e conclusivo capítulo do *Ensaio* – aquele sobre a “Relação entre as línguas e os governos” –, culminância de suas teses sobre a corrupção das línguas. Ali, também, o declínio da eloquência (correlato à ascensão da escrita) é associado à perda da liberdade política; ali, também, a língua dos antigos – forte, sonora e, por isso, própria à vida cívica – é oposta às línguas modernas – monótonas, surdas, próprias apenas para conversações privadas.

Recuperemos então, *in extenso*, as ideias nucleares desse importante e muito discutido capítulo XX, para, em seguida, glosá-las com o merecido pormenor:

As línguas se formam naturalmente segundo as necessidades dos homens; elas [...] se alteram segundo as mudanças dessas mesmas necessidades. Nos tempos antigos, em que a persuasão fazia as vezes de força pública, a eloquência era necessária. De que serviria ela hoje, que a força pública supre a persuasão? Não se precisa de arte nem de figura para dizer: *esta é a minha vontade*. Que discursos resta fazer, então, ao povo reunido? Sermões. E que interesse têm aqueles que os fazem em persuadir o povo, posto que não é ele que distribui benefícios? As línguas populares se nos tornaram tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades tomaram sua derradeira forma: não se muda mais nada senão com o canhão e moedas, e, como não há mais nada a dizer ao povo senão *dai dinheiro*, isso é dito com cartazes nas esquinas ou soldados nas casas; não é preciso reunir ninguém para isso: ao contrário, é preciso manter os súditos dispersos; essa é a primeira máxima da política moderna.

Há línguas favoráveis à liberdade; são as línguas sonoras, prosódicas [...], cujo discurso é distinguido de muito longe. As nossas são feitas para o murmúrio dos divãs. Nossos pregadores se atormentam, suam nos templos, sem que nada se saiba do que disseram. Após terem se esgotado de tanto gritar durante

²² DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 466.

²³ Cf. DUCLOS, *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée*, p. 466. Rousseau, veremos, partilha a mesma convicção, e nunca deixa de marcar a frouxidão da língua francesa (vide, por exemplo, ROUSSEAU, OC, V, *Essai sur l'origine des langues*, p. 392) e o gosto que se nutre em Paris – modelo de cidade corrompida – pelas belas-letas. A título de ilustração, temos: “[...] a língua francesa torna-se, a cada dia, mais filosófica e menos eloquente; em breve, ela se prestará somente à leitura, e todo seu valor estará nas bibliotecas” (ROUSSEAU, OC, II, *Prononciation*, p. 1250).

uma hora, eles saem do púlpito quase mortos. Seguramente, não valia a pena fatigarem-se tanto.

Entre os antigos, fazia-se ouvir facilmente na praça pública; falava-se aí o dia inteiro sem se incomodar; os generais arengavam a suas tropas, eram ouvidos e eles não se esgotavam. [...] Suponha-se um homem arengando em francês ao povo de Paris na praça Vendôme: ainda que grite a plenos pulmões, apenas se escutará que grita, não se distinguirá uma palavra. Heródoto lia sua história aos povos da Grécia reunidos ao ar livre e tudo ressoava com aplausos. Hoje, o acadêmico que, num dia de assembleia pública, lê uma memória, mal é ouvido no fundo da sala. [...] Ora, digo que toda língua com a qual não se consegue ser ouvido pelo povo reunido é uma língua servil. É impossível que um povo permaneça livre e fale uma tal língua.²⁴

Pode-se discernir como eixo central do longo trecho supracitado, uma proposição já sugerida por Duclos, mas que, na pena de Rousseau, ganha nova densidade argumentativa, qual seja: a implicação mútua entre a supressão do poder expressivo de uma língua (reflexo do desaparecimento de seus acentos) e a degradação da vida política de seus falantes, traduzida na quase completa ausência de liberdade e participação políticas²⁵.

Uma linguagem extenuada, desprovida de suas inflexões, não pode mais ser compreendida ao ar livre²⁶, em praça pública (não pode mais ser distinguida de longe), serve apenas para conversas a portas fechadas, para o “murmúrio dos divãs”. Seu papel político se esvai em prol da conquista vã de privilégios individuais.

Nesse ponto, acreditamos ser profícuo abrir um pequeno parêntesis para esclarecer o sentido que a palavra “*divan*” toma no texto rousseauiano. A única acepção desse termo que consta no *Dictionnaire de l'Académie Française*, de 1762 (dicionário, diga-se, organizado por Charles Duclos) – acepção ainda encontrada, embora não prevalente, tanto no francês quanto no português contemporâneos –, refere-se ao nome dado no Império Turco-Otomano ao Conselho de Estado presidido pelo sultão (“*Conseil du Grand Seigneur*”) e, por extensão, à sala ou edifício onde se davam as reuniões desse Conselho²⁷. Dessa maneira,

²⁴ ROUSSEAU, OC, V, *Essai sur l'origine des langues*, p. 428-429; grifos no original.

²⁵ O vínculo entre eloquência e liberdade – e, de maneira mais geral, entre linguagem, costumes e política – ocupa as reflexões de Rousseau também no sucinto e precoce excerto intitulado “*Sur l'éloquence*”, ao que parece composto em 1735 (cf. BECKER, *Política e linguagem em Rousseau*, p. 63). Nele, nosso filósofo declara: “Se a disciplina de um estado se enfraquece e degenera em delícias, é um motivo para crer que a eloquência aí contrairá, em breve, esse gosto mole e efeminado [...]” (ROUSSEAU, OC, II, *Sur l'éloquence*, p. 1241).

²⁶ “[...] o ar livre é o elemento da voz, a liberdade de um sopro que nada decapita. Uma voz que pode fazer-se ouvir ao ar livre é uma voz livre, uma voz que o princípio setentrional ainda não ensurdeceu de consoantes, ainda não quebrou, articulou, enclausurou, e que pode atingir imediatamente o interlocutor. O ar livre é o falar franco, a ausência de desvios, de mediações representativas entre falas vivas. É o elemento da cidade grega, cuja ‘grande causa era sua liberdade’” (DERRIDA. *Gramatologia*, p. 376). Cf. também STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 320.

²⁷ Ver *Dictionnaire de l'Académie Française*, 1762. Disponível on-line em: <http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>.

quando Rousseau fala de uma língua própria senão ao “*bourdonement des Divans*”, ele alude a uma linguagem que corre exclusivamente entre quatro paredes e vela pelo interesse particular de alguns poucos poderosos. Linguagem, portanto, que não precisa, nem mesmo deve ser ouvida em praça pública pelo povo reunido. Para cumprir ao sobredito propósito, a surdez da língua, sua carência de acentos e força expressiva, longe de ser um defeito, é bastante conveniente.

Findo esse parêntesis, devemos ressaltar que, ao contrário da linguagem original elucubrada por Rousseau nos primeiros capítulos do *Ensaio* – que, por sua natureza eminentemente apaixonada e autêntica, facultava a comunicação das disposições interiores e incitava os sentimentos que a animavam em seus destinatários, levando-os à ação –, as línguas modernas – frias, apáticas, tanto mais escritas e raciocinadas quanto menos sonoras e enérgicas – demitem de seu horizonte a eloquência, seu gênio retórico, a capacidade de afetar seus ouvintes, de agir sobre suas almas. Em suma, elas perdem a capacidade de “persuadir homens reunidos”²⁸ e “influir sobre a sociedade”²⁹ – funções maiores da linguagem numa comunidade política justa, na qual os cidadãos devem deliberar sobre os negócios de interesse público³⁰. Elas tornam-se, pois, línguas inócuas. O que só ocorre, nunca é demais lembrar, porque a força pública toma o lugar que outrora era o da retórica, porque a autoridade dos governantes se impõe sobre os súditos, que não mais detêm qualquer poder de decisão na esfera pública. Nessas circunstâncias, a *linguagem da força substitui a força da linguagem*³¹. À medida que o despotismo se insinua e se consolida no campo político, a língua é privada de sua dimensão persuasiva. Doravante, soldados ou cartazes – “signos mudos”³² – se encarregam de efetivar a vontade dos poderosos. As exauridas (mas imperiosas) línguas modernas são, conforme o julgamento de Rousseau, intercambiáveis com a simples força, com a “violência das coisas”³³.

Por ora, permitimo-nos um breve excuro com vistas a reforçar a argúcia e pertinência da teoria linguístico-política do *Ensaio*. Temos em mente a insuspeita corroboração que ela encontra, quase um século após sua concepção, no relato de Karl Marx sobre os eventos que circundaram a ascensão de Louis Bonaparte ao poder na França. Leiamos, pois, o seguinte extrato d’*O dezoito de Brumário*:

²⁸ ROUSSEAU, OC, III, Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes, p. 148.

²⁹ ROUSSEAU, OC, III, Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes, p. 151.

³⁰ Cf. STAROBINSKI. Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo, p. 316.

³¹ Cf. PRADO JR. *A retórica de Rousseau*, p. 129-150 e MATTOS, “Apresentação”. In: PRADO JR., *A retórica de Rousseau*, p. 17.

³² DERRIDA, *Gramatologia*, p. 284-285.

³³ PRADO JR. *A retórica de Rousseau*, p. 185. As considerações de Bento Prado sobre o binômio linguagem/violência em Rousseau nos foram, aqui, de grande auxílio (cf. *A retórica de Rousseau*, p. 115-116; 184-186). Como síntese de sua argumentação sobre o assunto, poderíamos citar o seguinte excerto: “Ao contrário do dualismo corrente, que faz da linguagem o inverso da violência, Rousseau mostra como a violência das coisas [...] só foi possível ao término de um processo que faz desaparecer a linguagem ao roubar-lhe toda a sua força. A violência das coisas só é possível depois da supressão da força dos signos, da energia da voz humana” (PRADO JR. *A retórica de Rousseau*, p. 185-186).

O segundo Bonaparte [...] ocupou com *tropas* as principais praças de Paris, assim como o edifício do Parlamento, e, cedo pela manhã, afixou *cartazes* espalhafatosos [*marktschreierische*] em todos os muros, nos quais foram anunciadas a dissolução da Assembleia Nacional e do Conselho de Estado [...] e a colocação do Departamento do Sena em estado de sítio.³⁴

Os mecanismos outrora identificados pelo genebrino estão todos aí: os signos mudos – soldados e cartazes – para comunicar e impor o arbítrio do déspota recém-empossado; a demissão de todo o registro retórico da linguagem, não mais necessário; enfim, a linguagem reduzida à força. E é ainda Marx que irá dizer que o triunfo do sobrinho de Napoleão foi o triunfo do “poder sem frase sobre o poder da frase [*der Gewalt ohne Phrase über die Gewalt der Phrase*]”³⁵, isto é, da violência silente do aparato repressivo estatal sobre a dimensão persuasiva da língua (atuante e mesmo indispensável quando e onde a possibilidade de deliberação coletiva sobre a coisa pública não se encontra obliterada).

Retomando nosso fio argumentativo, chegamos, finalmente, ao ponto máximo de corrupção das línguas e da sociedade: *fim da história, fim do discurso*³⁶. Cenário assim descrito por J. Starobinski:

Nas sociedades civilizadas, o sujeito é como que expulso da palavra; aí se vê circular, em compensação, um discurso impessoal, eficaz *in absentia*: é a expressão da autoridade tirânica, que comanda inapelavelmente [...]. Assim, a comunicação humana é suplantada pelas intimações da violência arbitrária. Dinheiro, cartazes e canhões reduzem a alma ao silêncio. O que se troca, sob a coerção, não é mais que signo abstrato. Da mesma maneira que a história humana, tal como a retrata o *Discurso sobre a desigualdade*, desemboca na desordem de um ‘novo estado de natureza’, ‘fruto de um excesso de corrupção’, ela termina, no *Ensaio sobre a origem das línguas*, com um novo silêncio. A dispersão primitiva da humanidade se repete: ‘É preciso manter os súditos dispersos’ [...]. O fim da história é a repetição paródica de seu começo. [...] Para a história da linguagem, como para a da sociedade, há um ‘ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de onde partimos’.³⁷

Quer dizer, no fim, como no começo, dispersão e silêncio; com a significativa diferença de que a dispersão e o silêncio primevos, característicos do puro estado de natureza, são espontâneos. O homem natural não fala porque não tem motivo para tal, porque suas precisões nunca ultrapassam sua capacidade de satisfazê-las solitariamente: “no estado de natureza, o homem vive no imediato; suas necessidades não encontram obstáculos e seu desejo não ultrapassa os objetos que lhe são imediatamente oferecidos. Ele jamais procura

³⁴ MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, p. 193; nós grifamos.

³⁵ MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, p. 195. Desnecessário dizer que no excerto supracitado “Phrase” é uma designação metonímica da linguagem como um todo.

³⁶ Cf. PRADO JR., *A retórica de Rousseau*, p. 116.

³⁷ STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 320-231.

obter o que não tem. E, como a palavra nasce apenas quando há uma falta a compensar, o homem natural não fala”³⁸. Pelo contrário, a dispersão e o silêncio derradeiros são impingidos por uma conjuntura política específica: o súdito, desprovido de seu status de cidadão, é arbitrariamente silenciado³⁹.

LANGUAGE AND POLITICS: ROUSSEAU, CHARLES DUCLOS' READER

Abstract: From the reading of the *Essay on the origin of languages* and of the fragment entitled *Pronunciation*, one can make the case that, under a Rousseauian perspective, the gradual improvement of writing and its consequent prominence over full voice are, perhaps, the most distinguished effects of the process of historic degradation of languages. Nevertheless, writing only presents itself as a linguistic harm insofar as it reflects the corruption of the political realm. In fact, in substituting the expressive power of accentuated voice for clarity and exactitude, writing modifies language's character, rendering it less sonorous and eloquent. Thus, writing deprives language of its rhetorical genius, of its capacity to move an audience and bring it to action, something that can only take place in a political juncture in which force imposes itself over persuasion in the conduction of public matters. That is, in a scenario in which the subjects have lost their freedom, in which they are denied any form of political participation. The goal of this work will be not only to retrace the *démarche* that leads Rousseau to these conclusions, but also to show at what degree the main lines of this argumentation are already laid out in Charles Duclos' *Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée* (1754) – one of the chief sources of the *Essay*, especially regarding the issue of writing and the relations between language and politics. Among other questions, one will try to demonstrate the influence of the French historian and writer on Rousseau concerning the association between the primacy of writing and the loss of political freedom, as well as the opposition between the language of the ancients – strong, prosodic and, hence, suited for civic life – and the modern European languages – monotonous, deaf, appropriate but for private conversations.

Keywords: J.-J. Rousseau – Charles Duclos – language – politics

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

³⁸ STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 154. Remete-se, ainda, a ROUSSEAU, OC, III, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, p. 146-152.

³⁹ Sobre esse duplo estatuto do silêncio na obra de Rousseau, eis o que diz Alain Grosrichard: “Há duas espécies de silêncio em Rousseau. Aquele da origem, em que não há nada a dizer, porque não há nada de outro a dizer senão a própria natureza: linguagem silenciosa de gestos, do rosto que não é senão, de alguma maneira, a natureza gozando dela mesma, brincando com sua própria multiplicidade. Nada é signo e tudo é signo. A própria voz é como que muda, ela não sobrevém à natureza para representá-la: cantando, ela é a natureza se encantando. Esse silêncio barulhento, infinitamente rico de expressão, é aquele do selvagem. A criança o reencontra [...]. Em oposição, há um outro silêncio, que é aquele da escravidão. A vontade geral se cala sob a tirania, a consciência sob a opinião, a fala sob a escrita, e, de maneira geral, o sujeito sob a abóboda dessas representações que lhe escapam, captam, desviam e se apoderam de sua voz: ele era o sujeito dessas representações, elas se assujeitavam a ele ao ponto de não se distinguirem dele. Ele é agora o sujeito delas, mas assujeitado a elas em uma sujeição que lhe retira toda liberdade. E, aqui também, o mais profundo silêncio se dá sob a aparência de um perpétuo barulho: tudo tornou-se signo, mas nada mais é signo. Mudo porque ele estava tomado no discurso da natureza, o sujeito é agora inteiramente tomado no discurso do outro da natureza, que lhe impõe silêncio” (GROSRICHARD, “Gravité de Rousseau”, p. 43-44).

- Dictionnaire de l'Académie Française*, 1762. Disponível on-line em: <http://artfl-project.uchicago.edu/node/17>
- BECKER, Evaldo. *Política e linguagem em Rousseau*. São Paulo: USP, 2008. Tese (Doutorado em Filosofia; Orientador: Milton Meira do Nascimento).
- DUCLOS, Charles Pinot-. “Remarques sur la Grammaire Générale et Raisonnée”. In: *Oeuvres de Duclos*, vol. I. Paris: A. Benin, 1821.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- GROSRICHARD, Alain. “Gravité de Rousseau”. In: *Les Cahiers Pour L'Analyse*, n. 8 (“L’impensé de Jean-Jacques Rousseau”), Paris, 1967.
- GUYOT, Charles. “Notes et variantes”. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- MARX, Karl. “Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”. In: _____ & ENGELS, Friedrich. *Werke*, Band 8. Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1960.
- MATTOS, Franklin de. “Apresentação”. In: PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Les Confessions”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. I. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1959.
- _____. “Sur l’éloquence”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- _____. “Prononciation”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. II. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- _____. “Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. III. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964.
- _____. “Essai sur l’origine des langues”. In: *Oeuvres Complètes*, vol. V. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1995.
- STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

O VÍCIO DOGMÁTICO DA TEORIA DISCURSIVA DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO: NATURALIZAÇÃO DA LIBERDADE E SINCRONIZAÇÃO DA HISTÓRIA

Thiago Ferrare Pinto¹

Resumo: O presente trabalho desenvolve a hipótese segundo a qual a teoria discursiva do Estado democrático de direito falha em sua pretensão de materialidade. A pressuposição de que o direito constitucional internaliza as tensões sociais e fornece a gramática do exercício da crítica envolve a naturalização das condições da liberdade. Sincronizando a história desde a perspectiva do Estado constitucional, a teoria discursiva não tem sensibilidade para as experiências de liberdade que não se deixam compreender nos marcos universalizantes da concepção jurídico-constitucional de realização da subjetividade.

Palavras-chave: Jürgen Habermas – Teoria discursiva – Constituição – Materialismo.

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho trata da posição da teoria discursiva do Estado democrático de direito de Jürgen Habermas perante as pretensões da teoria crítica da sociedade. Nosso problema envolve o questionamento a respeito do modo como o autor lida com os pressupostos da teoria crítica. Por hipótese, sustentamos que Habermas contraria a pretensão de materialidade de sua teoria discursiva à medida que naturaliza determinada concepção de realização da liberdade e, por esse meio, fecha os olhos para experiências históricas de emancipação que não se deixam traduzir por tal concepção.

Argumentaremos em quatro passos. O caráter naturalizador da estrutura jurídica de uma comunidade política será investigado a partir das contribuições de Judith Butler (1). A sincronização da história e das experiências de defesa da liberdade surgirá como desdobramento desta naturalização, algo que extrairemos das investigações mais recentes de Vladimir Safatle (2). Um caminho para se pensar a realização da liberdade para além do

¹ Doutorando em direito pela PUC-RJ

Estado democrático de direito será indicado a partir das formulações de Paul Gilroy a respeito da dupla consciência associada à diáspora negra e à memória da escravidão (3). Por fim, acionaremos alguns pontos das discussões sobre a profundidade do pensamento crítico com o objetivo de fundamentar a nossa hipótese segundo a qual a pretensão de materialidade da teoria discursiva de Habermas não se sustenta (4).

2. COMPREENDENDO A NATURALIZAÇÃO DA LIBERDADE A PARTIR DE JUDITH BUTLER: CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE, DIREITO E METAFÍSICA DA SUBSTÂNCIA

Butler desenvolve uma concepção específica da relação entre aquilo que chama de *metafísica da substância* e os parâmetros individualistas que orientam as teorias políticas de viés liberal – e também a teoria discursiva do Estado democrático de Direito. Para a autora, à medida que pressupõem a internalização das tensões críticas de uma sociedade pela gramática constitucional do Estado democrático de Direito, tais teorias operariam ao custo da naturalização de determinado modelo de subjetividade. A estrutura constitucional mediadora da realização da liberdade pressuporia uma *ontologia do sujeito*; pressuporia, portanto, a correspondência entre as possibilidades de realização da liberdade que ela confere ao sujeito e as condições reais de emancipação desse sujeito. Passaremos a desenvolver esse ponto.

Segundo Butler,

a matriz cultural por meio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de identidade não possam existir – isto é, aqueles em que o gênero não decorre do sexo e aqueles em que as práticas do desejo não decorrem nem do sexo nem do gênero. Nesse contexto, decorrer seria uma relação política de direito instituído pelas leis culturais que estabelecem e regulam a forma e o significado da sexualidade.²

O gênero é um regime de poder que se efetiva enquanto regime de verdade. Ele fundamenta juízos supostamente objetivos sobre uma realidade supostamente objetiva. Os limites do inteligível são demarcados pelas práticas reguladoras que ganham forma nos marcos de tal regime de verdade. A ideia de *inteligibilidade* é central para a compreensão da abordagem de Butler. A metafísica moderna – o idealismo, em especial – construiu-se enquanto tentativa de explicitar as condições de inteligibilidade da experiência possível. Tudo aquilo que é da ordem do possível se articula nos termos das leis antecipadas para a produção de conhecimento a respeito do mundo. O vir à luz da experiência tem um modo específico, uma forma necessária: o regime de verdade do gênero funciona a partir da articulação de leis que antecipam as relações possíveis entre sexo biológico, orientação de gênero, práticas sexuais e desejo.

Butler atrela tal discussão à metafísica da substância. O sentido da relação se faz evidente quando percebemos que o regime de verdade que fundamenta a identidade de gênero supõe leis causais entre os elementos que o compõem. A naturalização das relações

² BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 44.

entre sexo, gênero, práticas sexuais e desejo é, portanto, um traço constitutivo do funcionamento do nosso modelo de produção de identidade. Há uma ontologia pressuposta nessa abordagem, uma referência à própria estrutura da realidade: “o sexo aparece na linguagem hegemônica como *substância*, ou, falando metafisicamente, como ser idêntico a si mesmo”³. A produção da identidade nos marcos do regime de verdade de gênero pressupõe a antecipação das configurações possíveis que a identidade pode ter; tal produção se sustenta, portanto, numa narrativa metafísica sobre aquilo que é.

Segundo Butler,⁴ “explicar as categorias fundacionais de sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder supõe uma forma de investigação crítica, a qual Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de ‘genealogia’”. Essa dica é valiosa para a compreensão da abordagem da autora. No esforço de sintetizar o sentido da referência de Butler, podemos demarcar a centralidade da seguinte tese de Foucault:

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.⁵

Assim – e desde a perspectiva da genealogia foucaultiana – podemos dizer que as condições de inteligibilidade da experiência são, em verdade, regimes de exclusão das experiências que não se submetem às condições pressupostas de compreensão do mundo. Tal exclusão permanece oculta, uma vez que a naturalização da produção de identidade nos faz crer que as categorias de nossa matriz de gênero encerram as possibilidades *ontológicas* de configuração da identidade.⁶

A partir da discussão a respeito da ontologia/metafísica da substância – ontologia do gênero, sugere Butler –, a autora define *gênero* da seguinte forma: “o gênero mostra ser *performativo* no interior do discurso herdado da metafísica da substância – isto é, constituinte da identidade que supostamente é”⁷. É interessante pensar o uso da ideia de performativo relacionada à ontologia da substância. A desconstrução do caráter violento do regime de verdade que relaciona causalmente gênero, sexo, práticas sexuais e desejo é realizada da seguinte forma: a matriz cultural de gênero que se pretende descritiva é genealogicamente apontada como performativa. Se ela pretendia descrever uma realidade natural, a perspectiva genealógica centraliza o fato de que a naturalização do sexo é produto do discurso. A ontologia da substância, portanto, é uma ilusão: a falsa crença em que “a formulação

³ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 46.

⁴ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 9.

⁵ FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 8-9.

⁶ Sobre este ponto, veja-se o seguinte trecho de Foucault, cf. *O nascimento da biopolítica*, p. 27: “o objeto de todos esses empreendimentos concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade e àquilo de que lhes falo agora é mostrar como o par ‘série de práticas/regime de verdade’ forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso”.

⁷ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 56.

gramatical de sujeito e predicado reflete uma realidade ontológica anterior, de substância e atributo”⁸.

Butler retoma aqui a leitura de um trecho canônico de Simone de Beauvoir. A expressão segundo a qual “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” ganha sentido original enquanto resultado do acesso genealógico à ontologia de gênero. A aparência do *ser* mulher é abandonada em favor da percepção de que a substancialidade do gênero é fruto da matriz conceitual que naturaliza as relações entre gênero, sexo, práticas sexuais e desejo – naturaliza porque concebe tais relações performativas como relações causais. O caráter *natural* do gênero – o *ser* mulher ou homem – é resultado do funcionamento de determinado regime de verdade, funcionamento de determinada ordem do discurso. A *desconstrução* da “aparência substantiva do gênero” é a função da “genealogia política das ontologias de gênero”⁹.

O direito tem função central na efetivação de tal regime de verdade. Longe de ser uma superestrutura que reproduz princípios normativos que lhe são externos, ele *constitui* a forma de vida compartilhada e, nessa medida, as relações naturalizadas de gênero: “as estruturas *jurídicas* da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo”¹⁰. À medida que é visto como tratamento cultural daquilo que seria natural, o gênero é uma estrutura jurídica. Sendo a lógica/gramática fundamental a partir da qual nos socializamos, o direito supõe-se existente como meio de proteção dos limites da liberdade compartilhada, mas age aqui como dispositivo fundamental de subjetivação, ou seja, de formação de individualidades: “o poder jurídico ‘produz’ inevitavelmente o que alega meramente representar”¹¹. É o próprio discurso do direito, portanto, que encarna o regime de gênero que naturaliza as interações não naturais entre sexo, gênero, práticas e desejos sexuais.

Neste passo, ganha relevância a posição que Butler assume no interior da teoria política feminista. Nas abordagens liberais, o sujeito do feminismo se define pela categoria mulher. O ponto é: nos marcos do regime de gênero que conhecemos, a categoria mulher opera em continuidade com a definição de pessoa jurídica¹². Logo, a categoria mulher é definida a partir dos traços que se fazem inteligíveis desde a perspectiva da estrutura jurídica. A política – a política feminista – se circunscreveria à sua estruturação jurídica, o que quer dizer que a categoria “mulheres” se definiria pela universalização daquilo que é uma pessoa de “gênero” feminino sob a ótica do regime de verdade juridicamente estruturado.

Neste ponto, vale retomar a tese fundamental do liberalismo político de John Rawls¹³: “o sucesso do constitucionalismo liberal manifestou-se como a descoberta de uma nova possibilidade social: a possibilidade de uma sociedade pluralista estável e razoavelmente

⁸ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 49.

⁹ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 69.

¹⁰ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 23, grifo nosso.

¹¹ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 19.

¹² Na terminologia dos estudos dogmáticos sobre o direito – em especial, sobre o direito civil –, é comum que a referência à personalidade jurídica se oponha à ideia de pessoa natural. É importante ressaltar que aqui o sentido da expressão é outro: ela diz respeito ao padrão de subjetivação que encontra na estrutura jurídica da sociedade a integralidade de suas condições.

¹³ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 32-33.

harmoniosa”. A suposta ingenuidade da mera *lida*¹⁴ com o *fato* do pluralismo razoável oculta o traço performativo do discurso que, pretendendo representar algo que já existe, em verdade fundamenta performativamente o caráter ontológico daquilo que é uma construção social. Nada há de factual no pluralismo. As divergências nas orientações valorativas de uma sociedade são fruto do modo como a história posicionou concretamente os mais variados grupos sociais e suas demandas por emancipação. O padrão de razoabilidade que delimita o pluralismo demarca os limites do politicamente possível; o teor normativo da estrutura jurídica da realização da liberdade se oculta a partir da naturalização de diferenças historicamente produzidas.

Habermas está próximo de Rawls nesse ponto. Embora a historicidade da produção das diferentes posições valorativas de uma comunidade seja levada em conta por sua abordagem – a luta por reconhecimento, diz Habermas¹⁵, demarca a produção social do ponto de vista da imparcialidade –, a tese segundo a qual o projeto constitucional de uma comunidade internalizaria suas tensões morais naturaliza as vestes jurídicas da liberdade, padronizando um modelo de subjetividade ao preço da anulação daquelas dimensões da liberdade que transcendem os limites da gramática jurídico-constitucional¹⁶. Permanece a suposição de que liberdade se realiza no direito, como se todo esforço para trazer à luz a voz de grupos silenciados tivesse a ver com a realização das promessas já instituídas pelo Estado democrático de Direito.

Em termos de formação de subjetividades, o que opera fora desses marcos – fora do regime jurídico de verdade – é ilógico, é falho. Demandas políticas legítimas teriam sua forma e conteúdo demarcados de antemão, de onde se segue que o suposto devir da história – e o próprio caráter aberto da história compreendida enquanto “esfera em que os sujeitos se encontram como pessoas”¹⁷ – só é inteligível em suas dimensões que se deixam apreender desde os parâmetros já sedimentados do projeto constitucional. Pensando a naturalização das distribuições sociais de papéis entre homens e mulheres a partir dessa perspectiva, Butler

¹⁴ Sobre o sentido específico da boa lida com o fato do pluralismo, veja-se o seguinte trecho de Rawls: “Instituições livres tendem a gerar não apenas uma grande variedade de doutrinas e visões de mundo. [...] o que ocorre, pelo contrário, é que, entre as visões que se desenvolvem, existe uma diversidade de doutrinas abrangentes e razoáveis. São as doutrinas que os cidadãos razoáveis professam e com as quais o liberalismo político tem de lidar”. (*O liberalismo político*, p. 80)

¹⁵ Habermas expõe tal ponto a partir da temática hegeliana da dialética entre senhor e escravo: “[...] a dialética entre senhor e escravo visa menos à subjugação e emancipação do que à construção social de um ponto de vista com pretensão de imparcialidade, o qual possibilite as referências objetivas ao mundo e juízos que tenham força de obrigação intersubjetiva”. (*Verdade e Justificação*, p. 206)

¹⁶ Assim Habermas enuncia a tese: “O Estado constitucional tornado reflexivo institucionaliza a constituição como um projeto. Pelo médium do direito, ele interioriza a tensão entre a consciência subjetiva dos cidadãos e o espírito objetivo das instituições, tensão que Hegel acreditou que devia se dissolver pela subordinação de ambos ao espírito absoluto. A práxis da autodeterminação democrática não dissolve de modo algum essa tensão, mas apenas a transforma na dinâmica da comunicação pública – dinâmica criada pelo direito constitucional. [...] À medida que uma sociedade se torna capaz de ação política e pode atuar sobre si mesma, uma constituição democrática autoriza os cidadãos à progressiva institucionalização de direitos civis iguais”. (*Verdade e Justificação*, p. 222)

¹⁷ HABERMAS, *Verdade e Justificação*, p. 195.

assevera que a centralização da experiência concreta da falha colocaria em xeque o caráter universal da matriz hegemônica de gênero:

[...] expor os atos contingentes que criam a aparência de uma necessidade natural, tentativa que tem feito parte da crítica cultural pelo menos desde Marx, é tarefa que assume agora a responsabilidade acrescida de mostrar como a própria noção de sujeito, só inteligível por meio de sua aparência de gênero, admite possibilidades excluídas à força pelas várias reificações do gênero constitutivas de suas ontologias contingentes.¹⁸

A partir disso, seria o caso de pensar as implicações das práticas subversivas aos padrões de identidade para a estrutura jurídica de uma sociedade. A produção de atrito aqui transcende os limites daquilo que se pode articular desde a gramática constitucional, de modo que o regime jurídico de regulamentação da liberdade revela-se sustentado no silenciamento das experiências que a ele não se submetem.

3. SINCRONIZANDO A HISTÓRIA PELA ANULAÇÃO DE ANTAGONISMOS FORMAIS: A FORMA DA LIBERDADE NO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

Em seu *Circuito dos afetos*, Vladimir Safatle se propõe a elaborar uma teoria política que pense os “caminhos da afirmação do desamparo”¹⁹ e a “insegurança ontológica” que ele produz²⁰. A referência ao *caminho* implica a relação do desamparo com a história enquanto espaço de conflito em torno de pretensões opostas de validade moral. Mas há mais: a referência ao caminho de afirmação do desamparo envolve também a compreensão da história enquanto espaço de disputa em torno dos padrões a partir dos quais discursamos quando da tentativa de tornar produtivos os conflitos entre pretensões opostas de validade. Aqui está o sentido da insegurança ontológica que o desamparo produz: sua afirmação implica um desafio à suposição das teorias críticas hegemônicas segundo a qual a estrutura deliberativa do Estado democrático de direito espelharia a forma das demandas históricas por realização da liberdade. A insegurança, portanto, vem do reconhecimento da possibilidade de que a realidade histórica e sua materialidade surpreendam as formas hegemônicas de mediação da liberdade.

Segundo o autor, a teoria crítica contemporânea tende a reconhecer a produtividade dos conflitos entre pretensões materiais opostas que convivem no interior de uma comunidade política. Assim, demandas por reconhecimento ganham espaço na arena pública enquanto conflitos materiais voltados à efetivação dos princípios constitucionais que seriam objeto de consenso sobre o *modo* de resolução desses conflitos. A política caminhará sem pôr em xeque a *forma* de resolução dos conflitos, uma vez que ela se definiria pelo desdobramento daqueles conflitos passíveis de tematização nos marcos pré-estabelecidos para a vivência da liberdade. De modo geral, os modelos hegemônicos de teoria crítica

¹⁸ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 69-70.

¹⁹ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 72.

²⁰ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 73.

reconhecem a produtividade dos antagonismos materiais, embora ao preço da ocultação da possibilidade dos antagonismos formais:

A “determinação sob a forma de indivíduos” é o nome que damos à produção de modalidades de inscrição no interior de um corpo político unitário, que pretensamente teria superado a dimensão ontológica dos antagonismos. Não apenas dos antagonismos ligados a conflitos sociais, pois indivíduos estão em estado contínuo de conflitos de interesses concorrenciais, mas dos antagonismos formais ligados à instabilidade interna a normatividades próprias ao ordenamento social. Uma perspectiva realmente crítica partirá, necessariamente, da desconstrução desse modo de inscrição de sujeitos políticos em indivíduos. Única maneira de produzir a abertura social à multiplicidade formal própria a um corpo sem *eu* comum e unidade. Ele nos levará a pensar um corpo aberto a sua própria espectralidade.²¹

Desenvolvendo esse ponto, Safatle define *política* a partir de uma crítica que se aplica a Habermas e ao caráter idealista da razão como horizonte formal do discurso sobre a realização da liberdade. Pode-se dizer que há devir na teoria do discurso: a dor dos ofendidos nos impele à revisão das estruturas de nossa forma de vida, diz Habermas.²² O problema, porém, é que a história só é revelada naquelas dimensões que podem ser expressas nos marcos racionais – marcos de razoabilidade fundados no consenso sobreposto, disse Rawls²³ – do horizonte consensual que define o corpo político:

[...] argumentar a partir da razão significa introduzir a política em um campo tendencial de concórdia, afastar-se da instabilidade das paixões para aproximar-se da perenidade de determinações normativas encarnadas na estabilidade de instituições capazes de garantir a procura comum pelo melhor argumento a partir de ideias claras e distintas. Novamente há devir, pois há dinâmica de revisão das leis a partir do uso da razão em um quadro institucional imanente à *multidão*, mas esse devir pressupõe a razão como horizonte formal consensual de legitimidade dos enunciados. Ele pressupõe uma generalidade intemporal como fundamento da unidade do corpo político.²⁴

O que daí se segue é uma tentativa de ressignificar o conceito de política. Nos marcos da teoria discursiva do Estado democrático de direito, política é a efetivação de demandas por liberdade no interior das estruturas normativas do projeto constitucional. Política é, portanto, a atividade de constante revisão dos nossos padrões de coordenação de ação a

²¹ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 27.

²² HABERMAS, *A ética da discussão e a questão da verdade*, p. 66.

²³ RAWLS, *O liberalismo político*, p. 211-216.

²⁴ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 149.

partir das estruturas que delimitam o que pode vir à luz enquanto demanda por reconhecimento. A abordagem de Safatle se sustenta na tese segundo a qual a teoria discursiva do Estado democrático de direito anula a política à medida que retira dela sua espontaneidade e sua possibilidade de fazer da contingência o impulso para a reinvenção das estruturas fundantes de uma comunidade:

Seria o caso de se perguntar então se a política é de fato uma atividade que poderia guiar-se pela idealidade da razão como horizonte formal capaz de fundamentar a procura do melhor argumento. Pois talvez ela seja, ao contrário, a exposição da ausência de uma gramática comum de argumentação, de um antagonismo inextirpável advindo da existência da multiplicidade própria a um corpo político fragmentado por experiências históricas que não são traduzíveis em uma gramática geral. Nesse sentido, a política desconhece paz como concórdia, e as instituições que nascem dos conflitos políticos não poderão esperar impô-la. Na verdade, a política sabe que os períodos de paz são, como já se disse, páginas em branco da história. Daí por que ela nos ensina, ao contrário, que o pior erro talvez seja procurar a paz lá onde ela nunca poderá estar.²⁵

Safatle refere-se ao papel do direito na *constituição* do espaço público. O direito não só reproduz determinada percepção daquilo que a crítica social pode ser, mas também a constitui, à medida que estrutura os espaços sociais de crítica e delimita formalmente o politicamente possível. O ponto do autor se comunica com a abordagem de Butler naquilo que diz respeito à estruturação jurídica do regime de gênero nas democracias ocidentais contemporâneas²⁶. A orientar o autor e a autora, encontra-se a ideia segundo a qual a estrutura jurídica de uma sociedade institui um regime de validade que tem a pretensão de sustentar juízos sobre o real. Nesses termos, a vida política que caminha sem a tematização de antagonismos formais produz segurança ontológica, no sentido de que as possibilidades de recuperação histórica de narrativas sobre a liberdade – narrativas silenciadas pelo teor universalizante da forma de vida hegemônica – se encontram pré-determinadas e, portanto, delimitadas em seu potencial transformador. O diagnóstico de Safatle tem o seguinte teor:

Cada vez que a estrutura jurídica fortalece sua presença, mesmo que em nome da defesa de setores mais vulneráveis da população, avança a regulação disciplinar da vida. A estrutura do direito determina as formas possíveis que a vida pode assumir, os arranjos que as singularidades podem criar. Elas fazem das formas de vida aquilo que previamente tem o molde da previsão legal.²⁷

²⁵ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 150.

²⁶ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 19 e 23.

²⁷ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 360.

A estrutura jurídica – e a gramática constitucional em especial – constitui, portanto, o padrão hegemônico de realização da liberdade. No debate sobre os modelos liberal, comunitarista e deliberativo de produção de legitimidade, Habermas reforça a centralidade da ideia segundo a qual a ordem jurídica de determinada comunidade política tem continuidade com sua identidade historicamente produzida.²⁸ Embora esteja relacionada à história de autodeterminação de um povo, a estrutura jurídica da sociedade seria também o meio através do qual se dá a constante reconstrução dos sentidos dessa história: “[...] a teoria do discurso concebe os direitos fundamentais e princípios do Estado de direito como uma resposta consequente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático”.²⁹ A gramática constitucional surge aqui como a instância mediadora do aprendizado social. Em outras palavras, poderíamos dizer que os princípios constitucionais são o meio através do qual a crítica social é exercida, as estruturas que compõem o espaço no qual a história de determinada comunidade pode ser revisitada e explorada em suas facetas até então silenciadas.

Nos marcos da teoria discursiva do Estado democrático de direito, há história a ser ressignificada. Há memória/identidade da comunidade a ser reconstruída. Ocorre, porém, que o devir, a ressignificação da história e a reconstrução da memória/identidade de uma comunidade são *sincronizados* desde a perspectiva da *forma* atual por meio da qual se pode falar sobre essas questões. Só à luz dessa forma se fala sobre a *dor dos ofendidos*; é essa forma que impõe restrições a respeito da decisão sobre qual dor pode ser tematizada. A gramática constitucional estabelece critérios de dizibilidade, condições de possibilidade para o falar sobre política e emancipação. É assim que a pretensão de reconstruir a história de determinada comunidade política se perde na delimitação prévia daquilo que pode ser uma pauta a ser debatida no espaço público estruturado constitucionalmente.

A ideia central aqui é a de *sincronização*. A partir dela se percebe a anulação da materialidade da vida política como um desdobramento da suposição da existência de um modelo único de realização da liberdade: a liberdade realizada no espaço institucional do Estado democrático de direito. Nos marcos da teoria discursiva de Habermas, a materialidade que dá ensejo aos processos de aprendizado social é demarcada e limitada em seu potencial produtivo: a contradição que o sofrimento instaura não põe em xeque os pressupostos do discurso prático, as bases do Estado constitucional. Nesse sentido, a descentralização das perspectivas hegemônicas é sempre parcial, nunca dando conta daquelas vivências cuja concretude não se deixa traduzir nos pressupostos comunicativos embutidos nos processos constitucionais de crítica social.

A teoria crítica hegemônica – a teoria discursiva do Estado democrático de direito, em especial – naturaliza os marcos da crítica, determinando abstratamente os sentidos possíveis da liberdade. Safatle assim resume o argumento em torno dos desdobramentos deletérios da sincronização da história enquanto dimensão necessária dessa perspectiva teórica:

Através da história, ser e tempo se reconciliariam no interior de uma memória social que deveria ser assumida reflexivamente por todo sujeito em suas

²⁸ HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.273

²⁹ HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.280

ações. Memória que seria a essência orgânica do corpo político, condição para que ele existisse nas ações de cada indivíduo, como se tal corpo fosse sobretudo um modo de apropriação do tempo, de construção de relações de remissão no interior de um campo temporal contínuo, capaz de colocar momentos dispersos em sincronia a partir das pressões do presente.³⁰

Ainda a respeito da dimensão jurídica da sincronização, Safatle se debruça sobre a ideia de *cidadania*. A defesa da cidadania nos marcos de uma democracia deliberativa envolveria a pressuposição do caráter jurídico das condições de formação da subjetividade, o que implica uma limitação do sentido da política a partir de sua submissão aos princípios constitucionais que fazem a mediação da crítica social. A potência transformadora da política – sua capacidade para produzir antagonismos formais a partir da experiência do desamparo – é domesticada pela obrigatoriedade de uma forma para o exercício da autoconsciência. Ainda que não se resuma ao voto – como parece ser o caso nos modelos liberais de democracia –, a cidadania sustentada pela teoria discursiva do Estado democrático de direito compreende a formação da memória e da identidade de uma comunidade como um exercício discursivo que se realiza nos limites da gramática constitucional. A dimensão política da vida social, portanto, está colonizada pela rigidez de princípios jurídicos, de onde se segue que o desamparo não encontra rotas de fuga por meio das quais possa afirmar-se:

[...] demandas sociais se tornam políticas quando interesses particulares aparecem como expressão de direitos universais ainda não aplicados a grupos desfavorecidos.

[...]

A defesa da “cidadania” passa, normalmente, pela compreensão de que a política avança basicamente através da institucionalização de direitos universais adquiridos, que se tornam assim predicados de todo e qualquer sujeito.³¹

Resumiremos o argumento. A teoria discursiva do Estado democrático de direito encontra sua materialidade no fato de que “a objetividade da exigência de um novo espírito vem da dor dos ofendidos”.³² O problema, porém, é que a pressão do presente impele a construção da memória social a partir da sincronização da história. Ou seja, a tematização da dor só se dá à medida do *possível*, sendo o possível o espaço pré-determinado pelas estruturas do Estado constitucional.³³ Toda dor é concebida como indício de antagonismo material, nunca como a materialidade fundante de um antagonismo formal. Em última instância, não se põe em xeque “o horizonte formal consensual de legitimidade dos enunciados”,³⁴ de modo

³⁰ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.137

³¹ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.358

³² HABERMAS, *A ética do discurso e a questão da verdade*, p.52

³³ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.137

³⁴ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.149

que a vida política se resumiria ao debate sobre as discordâncias que se travam num espaço delimitado de antemão.

A gramática constitucional *ampara* as demandas por justiça, uma vez que demarca os limites daquilo que é antecipado como politicamente possível. Pensar a política a partir do desamparo envolve a centralização daquelas demandas que colocam em xeque os limites do possível, ou seja, demandas que questionam a rigidez das estruturas que, à medida que delimitam o espaço formal da crítica social, acabam por dizer o que a crítica pode ser: “[...] estar desamparado é estar sem ajuda, sem recursos diante de um acontecimento que não é a atualização de meus possíveis”.³⁵ A produção política de antagonismos formais é o caminho da afirmação do desamparo no sentido de tornar possível aquilo que não o era.

A força política do desamparo reside no desejo de transformação da base supostamente consensual por meio da qual uma comunidade dialoga racionalmente sobre a sua história. A abstração do consenso racional é revelada pela materialidade do desamparo, pela asseveração da necessidade de se dar voz àqueles e àquelas que não encontram voz nos marcos pré-estabelecidos pelo Estado democrático de direito para a crítica social:

[...] a política pode ser pensada enquanto prática que permite ao desamparo aparecer como fundamento de produtividade de novas formas sociais, na medida em que impede sua conversão em medo social e que nos abre para acontecimentos que não sabemos ainda como experimentar”.³⁶

A teoria crítica de Safatle tem como objetivo, portanto, a *desconstrução* do modelo de realização da liberdade pressuposto pela teoria discursiva. A pretensão de materialidade é levada aqui às últimas consequências, o que implica dizer que os antagonismos políticos transcendem as divergências entre orientações axiológicas, as divergências entre concepções de bem igualmente razoáveis. Os antagonismos políticos põem em xeque o próprio consenso constitucional. A materialidade da história vivida de modo não sincrônico produz atrito com as estruturas formais do Estado constitucional – os procedimentos constitucionais formalmente instituídos são insuficientes enquanto meio de trazer à luz experiências contra-hegemônicas de liberdade. Daí se segue o desafio em torno da revisão das pretensões de universalidade da gramática moral da comunidade e o reconhecimento da impossibilidade de antecipação das estruturas a partir das quais a crítica será exercida, a história será reconstruída e a memória/identidade da comunidade será ressignificada.

4. A EXPERIÊNCIA DA LIBERDADE PARA ALÉM DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO: REFLEXÕES A PARTIR DE PAUL GILROY

Até agora alcançamos a seguinte tese: o regime jurídico de subjetivação funciona pela naturalização de determinada forma de resolução de antagonismos materiais. A gramática jurídico-constitucional forneceria de antemão os marcos a partir dos quais o dissenso seria

³⁵ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.71

³⁶ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.67

possível; forneceria, portanto, os marcos a partir dos quais os limites da subversão seriam demarcados. A possibilidade de antagonismos materiais convive aqui com a não possibilidade de antagonismos formais, ou seja, com o não questionamento do caráter potencialmente abstrato da gramática jurídica.

Ao que parece, há dois modos de se posicionar perante esse desafio: tomar o direito como uma lógica necessariamente violenta e então tematizar outros espaços de realização da liberdade; ou pensar em caminhos de resignificação da estrutura constitucional a partir de sua abertura a demandas historicamente silenciadas. Emancipação fora do direito ou resignificação histórica da estrutura jurídico-constitucional: esse é um modo diferente de colocar a mesma questão.

A postura segundo a qual a subversão dos padrões hegemônicos de subjetivação envolve necessariamente o recurso a espaços de reconhecimento não estruturados pela gramática jurídica corre o risco de incorrer na seguinte contradição: manter intocada a formalidade da estrutura jurídica da sociedade enquanto tematiza outros contextos de realização da liberdade. Por sua vez, a postura inversa – aquela que investe seu impulso crítico na compreensão da materialidade da própria gramática jurídica e, portanto, na possibilidade de sua disputa e resignificação histórica – tende a ignorar a possibilidade de que determinadas dimensões da subjetividade livre não se deixem tematizar no jargão uniformizante do direito.

Uma incursão pela obra de Paul Gilroy³⁷ nos ajuda a evidenciar a insuficiência dessa dicotomia. Com o objetivo de livrar-se de naturalizações, o autor demarca o seu ponto de partida crítico: “não tomemos nada como pressuposto”.³⁸ Esse imperativo se concretiza na intenção de reconstruir a história da modernidade política desde uma perspectiva que, embora tenha sido silenciada, a constitui. Tal perspectiva tem a ver com a *memória da escravidão*. O silenciamento sobre a experiência da escravidão é o pressuposto do qual Gilroy pretende se livrar, de modo que sua construção teórica deve ser vista como um típico trabalho de trazer à luz as contradições do pensamento hegemônico; um típico trabalho de teoria crítica, portanto.

Não é por acaso que o esforço de “reconstruir a história primordial da modernidade a partir dos pontos de vista dos escravos” encontra em Hegel um de seus interlocutores. Em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, este autor faz uma afirmação cujo sentido desde então é disputado por seus comentadores:

³⁷ Para além do argumento que desenvolveremos adiante, o recurso a Paul Gilroy ganha pertinência quando se tem em vista sua sugestão segundo a qual “o conceito de diáspora pode em si fornecer uma imagem subutilizada com a qual explorar a relação fragmentária entre negros e judeus e as difíceis questões políticas para as quais ela desempenha o papel de anfitriã: o status da identidade étnica, o poder do nacionalismo cultural e a maneira pela qual as histórias sociais cuidadosamente preservadas do sofrimento etnocida podem funcionar para fornecer legitimação ética e política” (GILROY, *O Atlântico negro*, p. 387). Isso porque algumas temáticas próprias ao judaísmo são centrais para a compreensão da teoria crítica de proveniência frankfurtiana: “[...] a aversão à identidade era muito mais tênue nos escritos de Marcuse que nos de Horkheimer ou Adorno. Apesar disso, também na obra deles a santidade da razão e a reconciliação que ela implicava sempre apareciam como um ideal utópico. Afinal, os judeus podiam ser proibidos de nomear ou descrever Deus, mas não negavam Sua existência” (JAY, *A imaginação dialética*, p.105).

³⁸ GILROY, *O Atlântico negro*, p.237

[...] A escravidão e a tirania são assim, na história dos povos, um grau necessário e por isso algo *relativamente* legítimo. Aos que permanecem escravos, não se faz nenhuma injustiça absoluta; pois quem não possui coragem de arriscar a vida pela conquista da liberdade, esse merece ser escravo; e se, ao contrário, um povo não somente imagina que quer ser livre, mas tem efetivamente a vontade enérgica da liberdade, nenhum poder humano poderá retê-lo na escravidão de ser governado como simplesmente passivo.³⁹

Fazendo abstração da função específica que tal passagem tem na construção do argumento de Hegel,⁴⁰ nos interessa saber que é em diálogo com as ideias aí expostas que Gilroy constrói as duas teses que guiam sua investigação teórica pela produtividade crítica da memória dos povos da diáspora africana: em primeiro lugar, defende que a escravidão dos povos africanos é uma dimensão constitutiva da modernidade euro-americana; em segundo, sustenta que é *inocente* a teoria política que se constrói sem ter em vista a complexidade das experiências de liberdade próprias aos povos que compartilham a memória do *mundo atlântico negro*⁴¹. Perseguiremos o sentido desta segunda tese, já que nela se encontra a crítica segundo a qual a teoria política de Habermas é unilateral na compreensão dos sentidos que o ocidente atribui à experiência da liberdade.

Gilroy defende haver uma contradição no materialismo de Habermas. A seu ver, a suposição sobre a capacidade das vias institucionais do Estado constitucional para funcionar como espaço de articulação de discursos contra-hegemônicos só teria sentido se a gramática a partir da qual ele funciona se atualizasse diante de demandas cuja significação envolve a tematização de antagonismos formais. A materialidade da experiência da liberdade, portanto, seria honrada se as estruturas do Estado democrático se transformassem a partir do atrito

³⁹ HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, §435

⁴⁰ O trecho tem sido interpretado como uma exposição da ideia segundo a qual a filosofia prática moderna concretizou a servidão à medida que tomou a razão como uma capacidade subjetiva. Desde essa perspectiva, diz Habermas: “[...] Hegel não vê a diferença entre o ‘mongol selvagem’, submetido à dominação cega, e o filho racional da modernidade, que obedece apenas ao seu dever, como uma oposição entre servidão e liberdade. O que os distingue é que ‘aquele tem um senhor exterior a si, enquanto este o traz dentro de si, ao mesmo tempo que é o seu próprio servo’”. (*O discurso filosófico da modernidade*, p.42) Ao lado de tal interpretação, porém, surge outra que pretende situar a obra de Hegel – em especial as referências à dialética do senhor e do escravo – em seu contexto de produção histórica. A obra de Susan Buck-Morss merece destaque nesse ponto. Para a autora, a adequação da leitura de Hegel sob o viés da revolução haitiana envolve a tomada de posição diante da seguinte alternativa: “*we are left with only two alternatives. Either Hegel was the blindest of all the blind philosophers of freedom in Enlightenment Europe, surpassing Locke and Rousseau by far in his ability to block out reality right in front of this nose; or Hegel knew-knew about real slaves revolting successfully against real masters, and he elaborated his dialectic of lordship and bondage deliberately within this contemporary context?*” (BUCK-MORSS, *Hegel, Haiti and universal reason*, p. 50).

⁴¹ Gilroy define a expressão quando se refere ao objeto de seu livro: “Este livro aborda uma pequena área dentro da consequência maior desta conjunção histórica: as formas culturais estereofônicas, bilíngues ou bifocais originadas pelos – mas não mais propriedade exclusiva dos – negros dispersos nas estruturas de sentimento, produção, comunicação e memória, a que tenho chamado heurísticamente mundo atlântico negro” (GILROY, *O Atlântico negro*, p. 35).

desencadeado pelas posições que não possuem a competência de *façer uso da gramática* que se pretende universal.

Ocorre que, na contramão desse raciocínio, a teoria discursiva do Estado democrático de direito supõe a dizibilidade das experiências de liberdade a partir da gramática jurídico-constitucional. Tal suposição se converte em pura abstração – se converte em puro dogmatismo – quando se constrói sobre o apagamento de demandas que subvertem a política de realização das promessas inscritas no projeto constitucional. Habermas teria incorrido nessa contradição não apenas quando supôs a internalização das tensões sociais pelo direito, mas também quando naturalizou a relação entre o compromisso que se estabelece a partir da consciência do compartilhamento social de destinos e a “institucionalização de procedimentos para a sintonização mundial dos interesses, para a universalização dos interesses e para a construção criativa de interesses comuns”.⁴²

No âmbito do debate sobre o Estado Social na Europa, Habermas entende que a necessidade de construção dos modos transnacionais de interação nos obrigaria a falar de um “procedimento institucionalizado de formação das vontades transnacionais que leve os atores capazes de comércio global a estenderem suas correspondentes preferências próprias na direção de um ponto de vista de um ‘*global governance*’”.⁴³ A condução deliberativa da política pós-nacional surge para ele como o meio para o refreamento das tendências expansivas da economia globalizada. Dito de outra forma, o caminho que vai da adaptação ao engajamento envolve a tomada de consciência sobre o incontornabilidade dos laços que unem os destinos coletivos dos agentes transnacionais; tomada de consciência que faz evidente a necessidade de se pensar em procedimentos de formação da vontade a nível transnacional.

Na leitura de Gilroy, a ideia de que os destinos de determinada comunidade política só podem ser geridos intersubjetivamente por meio de procedimentos democráticos – a ideia de que tais procedimentos demarcam o espaço para a articulação do sofrimento social – é naturalizadora. A via procedimental – o exercício da soberania pelo procedimento, para falar novamente nos termos de Habermas⁴⁴ – não é própria à tematização de certas dimensões da experiência do sofrimento e da liberdade. Se é levando em conta tais dimensões não-idênticas da experiência da liberdade que Gilroy pretende reconstruir a história da modernidade política, sua crítica fundamental deve se dirigir ao caráter uniformizador do padrão euro-americano de racionalidade:

Ela [a racionalidade] pode ser fundada na comunicação, mas esta forma de interação não é uma troca equivalente e idealizada entre cidadãos iguais que mantém consideração recíproca uns pelos outros em discurso gramaticalmente unificado. Os padrões extremos de comunicação definidos pela instituição da escravidão da *plantation* ordenam que reconheçamos as ramificações antidiscursivas e extralinguísticas do poder em ação na formação dos atos comunicativos. Afinal de contas, não pode haver nenhuma

⁴² HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.74

⁴³ HABERMAS, *A constelação pós-nacional*, p.72

⁴⁴ HABERMAS, *Between facts and norms*, p.463-90)

reciprocidade na *plantation* fora das possibilidades de rebelião e suicídio, fuga e luto silencioso, e certamente não há nenhuma unidade de discurso para mediar a razão comunicativa.⁴⁵

A unificação gramatical do discurso se sustenta na universalização não mediada da estrutura constitucional que funda a razão comunicativa. Tal universalização é produto da pura força, é produto da violência na imposição de determinados padrões de justificação de ações que não foram objeto de contraposição em face daquelas sociedades às quais pretendem se dirigir. Se o universal concreto só se sustenta porque traz os particulares como momentos seus, porque dá voz ao particular na construção e reconstrução das estruturas universais, não falar de escravidão – e da memória da escravidão articulada pelos povos da diáspora africana - é o modo de evitar que o estranhamento ponha em xeque a naturalidade daquilo que se pretende justificar, a saber, a falsa universalidade do modelo euro-americano de significação do sofrimento e realização da liberdade. A teoria discursiva do Estado democrático de direito tem, portanto, uma ambiguidade: ela se pretende universal, mas nega uma dimensão constitutiva da história da modernidade política.

Se valendo das contribuições de Seyla Benhabib,⁴⁶ Gilroy faz uma contraposição entre *políticas de realização* e *políticas de transfiguração*. No dizer do autor, ambas são dimensões da sensibilidade negra, ou seja, são dimensões de uma espécie de duplicidade da identidade daquelas pessoas que se socializam nos espaços da diáspora.⁴⁷ A compreensão dessa duplicidade nos auxiliará na percepção do desafio que a reconstrução da modernidade desde a perspectiva da memória da escravidão coloca às versões hegemônicas da teoria crítica e à teoria discursiva do Estado democrático de direito, em especial.

Políticas de realização são aquelas cuja implementação envolve a concretização das promessas de liberdade inscritas nas estruturas jurídicas da modernidade. De modo geral, trata-se aqui do conjunto das demandas políticas que, encontrando tradução na gramática do Estado constitucional, se deixam compreender por aquilo que Gilroy entende ser a concepção hegemônica de razão prática: “regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunicação linguística”.⁴⁸ Tais demandas instauram dinâmicas que as instituições constitucionais conseguem internalizar e equacionar:

⁴⁵ GILROY, *O Atlântico negro*, p.129

⁴⁶ A partir de uma crítica a Habermas, Benhabib assim articula a relação entre as políticas de realização e aquelas que, por trazerem em si a dimensão da utopia, recebem o nome de políticas de transfiguração: “Habermas has attempted to reestablish the link between Enlightenment and emancipation, and to bring the project of emancipation in to the light of the public by going back to the Enlightenment legacy of practical reason. His project requires the fulfillment of the universalistic promise of bourgeois consent theories which, since the seventeenth century, have Always limited such universalism on the basis of sex, class, race, and status considerations. But even when we concede that the realization of bourgeois universalism is a necessary condition for emancipation, it seems hardly sufficient. ‘Can we preclude’, asks Habermas, ‘the possibility of a meaningless emancipation? In complex societies, emancipation means the participatory transformation of administrative decision structures’. If this were all that was meant by ‘emancipation’, if indeed the goal of critique exhausted itself in the ‘joyless reformism’ of a welfare-statist of social-democratic compromise, then indeed critical theory would have established the link between Enlightenment and emancipation by forsaking far too much of its utopian tradition.” BENHABIB, *Critique, norm and utopia*, p. 329

⁴⁷ GILROY, *O atlântico negro*, p.97

⁴⁸ HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.278

a estrutura procedimental das democracias ocidentais supõe que a busca pela justiça encontra seu caminho na concretização paulatina do projeto constitucional. Aqui a vida política de uma comunidade funciona de modo sincronizado, ou seja, funciona na frequência estável das formas e dos limites discursivos que são próprios aos Estados constitucionais.

A política da transfiguração, por sua vez, constitui a dimensão das experiências diaspóricas que não se deixa acessar pelo padrão jurídico-constitucional de sincronização da história. O ponto aqui consiste em acessar as dimensões da vivência da liberdade que foram silenciadas pelo padrão euro-americano de articulação de demandas por reconhecimento:

Esta política existe em uma frequência mais baixa, onde é executada, dançada e encenada, além de cantada e decantada, pois as palavras, mesmo as palavras prolongadas por melisma e complementadas ou transformadas pelos gritos que ainda indicam o poder conspícuo do sublime escravo [*slave sublime*], jamais serão suficientes para comunicar seus direitos indizíveis à verdade.⁴⁹

A centralidade da esfera pública juridicamente estruturada – centralidade típica das teorias críticas contemporâneas, a exemplo de Habermas, Honneth e Fraser⁵⁰ – tem como efeito o apagamento daquelas pautas que não são comensuráveis com a lógica formal e universal do direito. A *frequência mais baixa* na qual opera a política de transfiguração tem a ver com o seu estranhamento em face das condições formais para a ação comunicativa. Enquanto a teoria de Habermas fala em discurso e universalidade, a compreensão da transfiguração envolve o recurso a outras gramáticas: aquela da narrativa pessoal, da vivência afetiva, do sentimento familiar, do ódio e da violência.

Parece interessante posicionar o ponto de Gilroy no contexto de um dos debates entre Axel Honneth e Habermas. Para Honneth, a *Teoria da ação comunicativa* equivocou-se ao localizar o pressuposto normativo da interação social nas regras linguísticas que condicionam o entendimento mútuo, uma vez que, assim compreendida, a emancipação/racionalização se daria *pelos costas* dos sujeitos envolvidos nas práticas discursivas.⁵¹ Para arcar com seu compromisso com a emancipação, a teoria crítica deveria se sustentar na produtividade do sofrimento enquanto elemento *pré-reflexivo*: é o potencial cognitivo do sofrimento que sustenta a própria possibilidade da crítica social e, nesses termos, mantém a teoria crítica vinculada à práxis política.

Embora tenha indicado a Habermas a necessidade de pensar a crítica desde a perspectiva do sofrimento, Honneth parece ter assumido o pressuposto habermasiano segundo o qual, ainda que a fonte de normatividade da vida social se desloque das condições do discurso para a experiência do sofrimento causado pela falha nos processos de

⁴⁹ GILROY, *O Atlântico negro*, p. 96

⁵⁰ Desenvolvo a ideia da centralidade da esfera pública juridicamente estruturada para a teoria crítica contemporânea em PINTO, “Procedimento e articulação hegemônica: compreendendo a esfera pública no contexto da democracia deliberativa”, p. 269-272).

⁵¹ HONNETH, *Sofrimento de indeterminação*, p.70

reconhecimento intersubjetivo,⁵² o espaço do direito e da esfera pública constitucionalmente estruturada funciona como instância universal mediadora da liberdade. O autor assume essa ideia na reinterpretação crítica da *Filosofia do direito* de Hegel, em especial na leitura que propõe para a noção hegeliana de eticidade:

Apesar de toda a tendência republicana, Hegel não quis interpretar a esfera do Estado como uma relação política de formação democrática da vontade. [...] Apesar disso, um tal aperfeiçoamento democrático de sua doutrina da eticidade com objetivos de uma teoria da justiça, que Hegel perseguiu em toda a sua *Filosofia do direito*, teria se sustentado da melhor maneira possível: emoldurada no contexto de uma ordem moral capaz de assegurar a liberdade, e que forma em conjunto as três esferas éticas como relações de reconhecimento, a tarefa da formação democrática da vontade na última esfera, que se constitui como a esfera propriamente política, teria sido encontrar a elaboração institucional dos espaços de liberdade.⁵³

Honneth não pensou no potencial do sofrimento para tornar relevante uma gramática que não é aquela do direito constitucional. Em seus próprios termos, diríamos que não penso no potencial do sofrimento para desencadear uma experiência de liberdade que não possa ser significada de antemão por uma *concepção formal de eticidade*⁵⁴. Habermas incorporou bem a crítica de Honneth justamente pelo fato de que ambos os modelos de teoria crítica compartilham o pressuposto segundo o qual as demandas por liberdade que se desdobram da experiência do sofrimento – e mesmo a existência do sofrimento enquanto algo politicamente relevante – são significadas a partir de padrões pré-concebidos como condições para a plena formação da subjetividade autônoma.

A questão é: e se algumas dimensões da experiência da liberdade só pudessem ser significadas retrospectivamente? A relação entre as políticas de realização e de transfiguração ganha sentido a partir daquilo que Gilroy chamou de *dupla consciência*. Para o autor, a concepção de liberdade própria à experiência da diáspora negra envolve uma ligação entre o

⁵² A ideia de falha traz consigo a indicação daquilo que Safatle entende ser um dos equívocos da teoria crítica de Honneth: a compreensão do sofrimento como a “falha” de algo pré-determinado como condição da formação saudável da subjetividade. Após indicar o poder silenciador dessa perspectiva, ao autor indica que “[...] a ideia de irredutibilidade do sintoma e do patológico implica o reconhecimento da irredutibilidade de experiências de heteronomia, de fragmentação e de estranhamento. Isso pode levar nossos ideais atuais de normalidade social, normalmente assentados na crença na força emancipadora dos conceitos de autonomia, unidade e autenticidade, a serem vistos, em larga medida, como matrizes de produção de sofrimento” (SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 293).

⁵³ HONNETH, *Sofrimento de indeterminação*, p.145

⁵⁴ Na linha argumentativa de seu *Luta por reconhecimento*, Honneth concebe a concepção formal de eticidade como resultado da necessidade de formular “[...] um estado último preliminar, de cujo ângulo de visão é possível uma classificação e avaliação dos fenômenos particulares” (HONNETH, *Luta por reconhecimento*, p. 269). Esse ponto ilustra bem o sentido de sincronização da história, ou seja, a sincronização sobre a “história das lutas sociais como um processo gerido” (HONNETH, *Luta por reconhecimento*, p. 269).

interior e o exterior da modernidade euro-americana⁵⁵. Por terem vivido a modernidade como opressão e silenciamento, as pessoas socializadas nos espaços da diáspora tem sua autoconsciência diluída entre o pertencer e o não pertencer à modernidade. Em outras palavras, como a inclusão dos povos escravizados na modernidade se deu na forma da objetificação, a formação da subjetividade relacionada à memória da escravidão perpassa a seguinte ambiguidade: há uma subjetividade que surge pela socialização no interior da modernidade, mas o conteúdo de tal socialização envolve a autoconsciência daquele que vive na diáspora deque não cumpre as condições enunciadas pelo pensamento hegemônico para a efetivação da autonomia e do reconhecimento.

Daí surge a força das políticas de transfiguração. Por comporem uma dimensão da ambiguidade da condição histórica e geográfica da diáspora negra, elas desafiam a pretensão de serem significadas desde a perspectiva da concepção hegemônica de realização da liberdade: aqui a gramática universalizante do Estado democrático de direito é revelada em seu limite e abstração. É da dupla consciência definidora do *mundo atlântico negro* que deriva a relação entre realização e transfiguração. E é também a partir daí que se pode perceber a impossibilidade de significar de antemão a plenitude do sentido de liberdade: há algo no modo como a memória da escravidão se articula em direção à liberdade que permanece refratário ao modelo sincronizador da teoria discursiva do Estado democrático de direito.

A demarcação dos limites da concepção hegemônica de realização da liberdade a partir da compreensão das políticas de realização e transfiguração como dimensões constitutivas da dupla consciência dos povos que trazem consigo a memória da escravidão revela a inadequação da oposição com a qual iniciamos o presente item: aquela entre a compreensão da emancipação como algo possível fora do direito e a centralização da necessidade de ressignificação histórica da estrutura jurídico-constitucional. Tal oposição se mostra insuficiente por não perceber a ambiguidade a partir da qual pode funcionar a dinâmica dos processos de libertação. Há algo na história dos povos da diáspora que pode ser dito nos termos da gramática do Estado constitucional, mas há algo que não pode. Uma teoria crítica formulada desde a duplicidade dessa perspectiva deve fugir da abstração segundo a qual a gramática constitucional internaliza a plenitude das condições da realização da liberdade e da tematização de injustiças.

⁵⁵ No contexto no debate sobre dupla consciência e formação da identidade, Gilroy refere-se a Butler como alguém que compartilha com ele a ideia segundo a qual a identidade, “embora muitas vezes seja sentida como natural e espontânea, permanece o resultado da atividade prática: linguagem, gestos, significações corporais, desejos (GILROY, *O Atlântico negro*, p. 209). À medida que envolve uma oposição a modelos que naturalização determinada concepção de liberdade, tal argumento reforça o encadeamento entre Butler e Gilroy que propomos neste capítulo.

5. CONCLUSÃO: A PROFUNDIDADE DA CRÍTICA COMO DESAFIO À TEORIA DISCURSIVA DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO

No dizer de Wittgenstein,

Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentamos o modelo como aquilo que ele é, ou seja, como objeto de comparação – por assim dizer, como critério -; e não como pré-juízo, ao qual a realidade deva corresponder (o dogmatismo, no qual tão facilmente caímos ao filosofar).⁵⁶

Nesta passagem, o autor esboça a ideia segundo a qual os jogos de linguagem – os modelos a partir dos quais coordenamos nossas ações em face do mundo objetivo – se tornam vazios quando não são percebidos como produto do atrito entre seus padrões e aquelas dimensões da realidade que os surpreendem. O momento no qual “as coisas não se passam como havíamos suposto” demarca a necessidade da assunção de uma postura filosófica: “um problema filosófico tem a forma: eu não sei mais nada”.⁵⁷ A contradição que se instaura quando dimensões inauditas da realidade desafiam nosso aparato conceitual demanda a elaboração filosófica deste estado que nos inquieta, deste estado em que pretensões de verdade se revelam dogmáticas.

Sob o ponto de vista metodológico, a posição de Wittgenstein nos ajuda a enunciar a contradição da teoria discursiva do Estado democrático de direito. Articulando as noções de verdade e correção, Habermas assumiu como um dos ofícios da teoria crítica a tematização dos atritos por meio dos quais nosso aparato categorial se atualiza e dá conta de superar suas contradições. A abertura dos procedimentos constitucionais demarca o espaço no qual se dá voz àquelas posições sociais até então silenciadas: a mediação da liberdade ocorre no espaço institucional de uma sociedade juridicamente estruturada. Daí que a reconstrução da dinâmica social do aprendizado compartilhado resulte na tese segundo a qual o direito constitucional – o projeto constitucional – internalizou as tensões sociais cujo desdobramento impele a sociedade na direção do reino dos fins.⁵⁸

A questão é que a não tematização da possibilidade de antagonismos formais faz com que Habermas confira à estrutura constitucional mediadora da liberdade, para usar a terminologia de Wittgenstein, um status de “critério ao qual a realidade deva corresponder”. Como resultado da naturalização de determinado padrão de realização da subjetividade, a teoria crítica do autor tematiza somente as dimensões da liberdade que se deixam contemporizar com a gramática do direito. Em outras palavras, a naturalização dos pressupostos da autonomia repercute na universalização abstrata e imediata dos procedimentos constitucionais como espaços de reversão de injustiças históricas e gerência dos caminhos de determinada comunidade política.

⁵⁶ WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, § 131

⁵⁷ WITTGENSTEIN, *Investigações filosóficas*, §§ 125 e 123

⁵⁸ HABERMAS, *A inclusão do outro*, p.222

Neste ponto, é útil a interlocução entre Hegel e Butler. A metafísica da substância, diz Butler, envolve a compreensão das interações sociais como relações causais já antecipadas desde o ponto de vista conceitual. Supõe-se a existência de uma “estrutura pronta de substantivos primários e adjetivos subordinados”, de modo que a efetivação histórica da liberdade de um indivíduo é a concretização de uma possibilidade causal inscrita nas condições jurídicas da liberdade.⁵⁹ Para além da estrutura pronta das condições de formação da subjetividade, não há experiência da liberdade que seja possível; ou melhor, não há experiência de liberdade que seja compreensível em seu sentido emancipatório.

Hegel foi sensível a esse ponto. Para além de sua discussão sobre a relação entre vontade e determinação na introdução da *Filosofia do direito*, o autor desenvolveu um debate correlato no prefácio da *Fenomenologia*.

Abandonando-se à desenfreada fermentação da substância, acreditam esses senhores – por meio do velamento da consciência-de-si e da renúncia ao entendimento – serem aqueles “seus” a quem Deus infunde no sono a sabedoria. Na verdade, o que no sono assim concebem e produzem são sonhos também.⁶⁰

A fermentação da substância opõe-se àquilo que Hegel chama de automovimento enquanto efetividade do conceito.⁶¹ O conceito abstrato - aquele que se mostra como saber substancial – se sustenta na crença de que traz consigo uma espécie de reprodução da estrutura do mundo, ou seja, ele se supõe “mergulhado na essência da peculiaridade do Si”.⁶² A estruturação da liberdade nos marcos de um regime jurídico envolve este tipo de substancialização do sujeito; envolve, portanto, a repetição acrítica de um padrão de realização individual supostamente inscrito na realidade.

Se a força do espírito só é profunda quando “ousa expandir-se e perder-se em seu desdobramento”, a carência de profundidade envolve para Hegel a produção de sonhos com aparência de verdade.⁶³ O conceito naturalizado pretende falar da estrutura do real, de suas possibilidades de configuração e, portanto, de seu movimento enquanto necessidade. Ocorre que a profundidade implica a tematização da contingência, a sensibilidade para aquilo que não é da ordem do antecipável. Recorrendo a Safatle,⁶⁴ podemos dizer que a profundidade da crítica envolve a tematização de experiências de liberdade que, transcendendo os marcos da gramática pré-estabelecida e fugindo da repetição, só podem ser significadas retrospectivamente.⁶⁵ É a materialidade do pensamento que se anula quando o atrito entre

⁵⁹ BUTLER, *Problemas de gênero*, p. 55

⁶⁰ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p.30, §10

⁶¹ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p.38, §23

⁶² HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p.30, §10

⁶³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p.30, §10

⁶⁴ SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p.351

⁶⁵ Vale a transcrição do trecho em referência: “[...] novas formas de solidariedade e igualdade seriam criadas quando somos capazes de ver sujeitos como suportes de práticas desconstrutivas que modificam estruturalmente o sistema de representações sociais através da constituição de diferenças múltiplas e em eterno movimento” (SAFATLE, *O circuito dos afetos*, p. 351).

as estruturas da forma de vida e aquelas experiências que a elas não se adequam não se converte em impulso crítico para que a teoria repense a pretensão de universalidade de tais estruturas.

Tornar produtiva essa contradição na reelaboração de uma teoria crítica implica a investigação de espaços de realização da liberdade que estejam para além das instituições do Estado constitucional. A dupla consciência que constitui a identidade da diáspora negra revela este ponto: não é possível acessar as múltiplas facetas das experiências históricas de opressão a partir de uma perspectiva que sincroniza os modos de falar sobre aquilo que foi vivido de forma não sincrônica. Diante da elaboração de Paul Gilroy a respeito da ambiguidade da produção da memória da escravidão no mundo atlântico negro, a teoria discursiva de Habermas soa ingênua – o oposto de crítica –, no sentido de que permanece indiferente aos padrões de produção de liberdade que não se restringem aos marcos naturalizados da pessoa jurídica.

Em resumo, Habermas ainda opera nos quadros naturalizantes do liberalismo político. Embora tenha afastado a ideia do *fato do pluralismo razoável* através da historicização da formação das diferenças, ele supõe o caráter universal do projeto constitucional enquanto instância mediadora da liberdade. Nesses moldes, o universal não é mediado pelos momentos particulares de sua crítica; o universal, portanto, permanece intocável. Precisamente neste ponto a teoria discursiva do Estado democrático de Direito não sustenta a sua pretensão de materialidade: o atrito produtor de antagonismos formais – na terminologia de Safatle, a capacidade do desamparo de pôr em xeque a universalidade das estruturas que fazem a mediação da liberdade jurídica – é ocultado pelo não reconhecimento da legitimidade de demandas que não se deixem traduzir na gramática uniformizante do direito constitucional.

The dogmatic defect of the discursive theory of law: naturalization of freedom and synchronization of history

Abstract: This paper develops the hypothesis according to which the discursive theory of the democratic State of Law fails in its pretension of materiality. The assumption that constitutional law internalizes social tensions and provides the grammar of the exercise of criticism involves the naturalization of the conditions of freedom. Synchronizing history from the perspective of the constitutional state, discursive theory has no sensitivity to the experiences of freedom that cannot be understood in the universalizing frameworks of the juridical-constitutional conception of the realization of subjectivity.

Keywords: Jürgen Habermas – Discursive Theory – Constitution – Materialism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENHABIB, Seyla. *Critique, norm and utopia: a study of the foundations of critical theory*. Nova Torque: Columbia University Press, 1986.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti and universal reason*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.

- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2010.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.
- HABERMAS, Jürgen. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Trad. William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1998.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Verdade e Justificação*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- _____. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrión Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*. Trad. Vera Riberio. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- PINTO, Thiago Ferrare. “Procedimento e articulação hegemônica: compreendendo a esfera pública no contexto da democracia deliberativa”. *Revista Direito e Práxis*, v. 4, n. 7, 2013, p. 267-88.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática, 2000.
- SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

TRADUÇÃO

HOBBS, HOLBACH E A TEORIA DAS PAIXÕES: IMPORTÂNCIA DA PASSAGEM PELA FÍSICA E PELA TEORIA DO CONHECIMENTO.¹

Anne Staquet²

Tradução Fábio Rodrigues de Ávila³

Em artigo recente,⁴ Dominique Weber rejeita a tese de Clément Rosset⁵ segundo a qual Hobbes não é classificável entre os autores que dão sentido à ideia de natureza humana, pois é um artificialista. Para mostrar isso, ele faz um desvio por Holbach e esta passagem é tanto mais pertinente pelo fato de que o filósofo do Iluminismo é influenciado pela antropologia hobbesiana, embora conceda um papel central para a natureza. Além disso, com exceção dos campos da moral e da política, esses dois autores quase nunca são comparados. Por outro lado, seu argumento de que o pensamento de Hobbes desempenhou um papel importante na concepção moderna do conceito de “natureza humana” parece-me fraco. Porque as referências, que são muito úteis, citadas por Weber a partir da expressão “natureza humana” em vários textos de Hobbes, não provam necessariamente que Hobbes seja um naturalista. De fato, mesmo se Hobbes fala de natureza humana, esta difere da natureza animal apenas pela linguagem, a qual não é natural, mas artificial. Se Weber tem razão em insistir na existência de uma natureza humana em Hobbes, isso não significa que haja alguma razão para colocá-lo ao lado dos naturalistas. Rosset tem razão a partir deste ponto de vista, porque, mesmo que haja uma natureza humana em Hobbes, ela não é constituída nem dada *a priori*. Por outro lado, sua oposição entre naturalismo e artificialismo não faz muito sentido

¹ Texto publicado originalmente em: Anne Staquet, « Hobbes, d'Holbach et la théorie des passions : importance du passage par la physique et la théorie de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale* 2011/3 (n° 71), p. 385-404. DOI 10.3917/rmm.113.0385. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2011-3-page-385.htm>.

² Professora doutora Chefe do Departamento de Filosofia e Ciências da Université de Mons, Bélgica.

³ Doutorando em Filosofia pela UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo) e integrante do *Laboratório de Estudos de Linguagem e Práticas de Tradução* do Depto. de Filosofia da EFLCH-Unifesp. Contato: fabioc12@hotmail.com

⁴ “Hobbes, Holbach et la nature humaine: de la métaphysique à l'anthropologie?” in *Corpus* n°. 57, 2009, pp.9-28.

⁵ Clément ROSSET, *L'Anti-Nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, PUF, 1973.

para um pensador como Hobbes, para quem a natureza humana é constituída também a partir do artifício da linguagem, como sua teoria das paixões, em especial, o mostra.

A análise de Weber revela incidentalmente a ausência de trabalhos comparativos entre Hobbes e Holbach. Com exceção de seu texto, no qual menos de três páginas são dedicadas a Holbach, apenas suas concepções de moral e de política foram comparadas. Ora, como diz a esse respeito Émilienne Naert, em seu prefácio à reedição da tradução do *Human Nature* por Holbach, que “Holbach não traduziu Hobbes sem interesse filosófico”.⁶ O simples fato de estarmos diante de dois empiristas e dois filósofos materialistas já sugere que, se seus sistemas de moral e de política diferem e até mesmo se opõem, poderíamos encontrar algumas semelhanças em suas antropologias ou em suas teorias do conhecimento. Assim eu me proponho a estudar a teoria das paixões desses dois autores na tentativa de ver em que medida as concepções antropológicas de Hobbes encontram-se no filósofo das Luzes e até que ponto este último as transforma. Para isso, veremos que, em primeiro lugar, devemos nos interessar pela física e pela teoria do conhecimento hobbessianas, na medida em que sua teoria das paixões pode ser considerada uma transposição de sua concepção de movimento.

*

A teoria das paixões de Hobbes é exposta numerosas vezes em seus textos. Ela aparece primeiramente em seus *Elementos da lei*, texto que circula veladamente desde 1640 (o que justifica o exílio do filósofo na França) e é editado pela primeira vez em 1650 em *Human Nature*, livro que retoma os primeiros treze capítulos dos *Elementos da lei*. A segunda parte da obra, acompanhada dos seis capítulos que faltam nesta primeira parte, será publicada na mesma época sob o título de *De Corpore Politico*. Parece estar mais ou menos comprovado que Hobbes não teria realmente participado desta publicação. De qualquer forma, está fora de dúvida que ele não revisou os textos.

Mas este está longe de ser o único texto em que Hobbes fala das paixões. Ele reexamina sua teoria em seu *Leviatã*, publicado em inglês em 1651 e em latim (revisado pelo autor) em 1668, depois no *De Corpore*, texto datado de 1655, e finalmente em *De Homine*, publicado três anos mais tarde. A repetição da teoria nestes dois últimos textos é tanto mais surpreendente pelo fato de que eles formam um tríptico com o *De Cive* e apenas uma exposição desses dois textos poderia ter sido suficiente.

Duas observações são imediatamente necessárias sobre estas várias exposições. Por um lado, não há diferenças marcantes entre elas: a teoria das paixões permanece relativamente idêntica de um texto para outro, mesmo que algumas nuances apareçam. Por outro, e esse fato é muito mais significativo, sistematicamente a teoria das paixões em Hobbes se apoia em uma física e uma fisiologia, que formam a base da teoria do conhecimento, que, por sua vez, juntamente com a teoria das paixões, é o fundamento sobre o qual se baseia sua política que, como sabemos, ele considera uma ciência. O *De Homine* poderia aparecer como uma exceção a essa filiação, na medida em que sua teoria das paixões não segue sua fisiologia, mas sua ótica. Entender-se-á que esta divergência é apenas aparente

⁶ Emilienne NAERT, "Introduction", in Hobbes, From Human Nature, trad. fr. do barão de Holbach, Paris, Vrin, 1999, p.9.

ao se notar que este texto é a terceira parte do seu sistema filosófico e que os outros dois já tinham sido escritos. Além disso, a visão é o sentido mais importante na busca do conhecimento. Nesta perspectiva, sua ótica pode ser concebida como uma teoria da visão, isto é, como um caso particular da teoria do conhecimento, uma vez que, na visão empirista de Hobbes, a fisiologia constitui a base de qualquer teoria do conhecimento, sendo os sentidos o que nos permite pensar e conhecer. Essa concepção encontra, ainda, confirmação na dedicatória que Hobbes faz neste texto, já que ele insiste na ligação entre sua física e sua ciência política:

Pois o homem não é apenas um corpo natural; ele ainda pertence ao Estado, isto é, se assim posso me exprimir, a um corpo político. É o que me obrigava a considera-lo tanto como um homem quanto como um cidadão, ou seja, para justapor as últimas partes da física às primeiras da ciência política.⁷

É no *De Corpore* que o ângulo de abordagem varia de fato. Com efeito, neste texto, na medida em que a física envolve o estudo dos fenômenos, a psicologia torna-se parte da física.⁸ No entanto, veremos que, no que diz respeito à teoria das paixões em particular, esta nova ordem não modifica verdadeiramente a concepção das paixões, mas simplesmente enraíza mais a teoria na física e na teoria do conhecimento.

Uma vez que propus comparar a teoria das paixões em Hobbes e em Holbach, poderia sem dúvida parecer apropriado apresentar a antropologia hobbesiana a partir da exposição desta teoria em *Da natureza humana*. Isso se justificaria ainda mais se se considera que foi essencialmente devido à sua tradução do *Human Nature* que o filósofo inglês ficou conhecido em primeira mão no século XVIII, ainda que – fato excepcional na época – Holbach dispusesse de numerosas obras de Hobbes.⁹ No entanto, apesar da óbvia vantagem

⁷ De Homine, (*Traité de l'homme*), trad. fr. de Paul-Marie Maurin, Paris, Blanchard, 1974, p.32. Também o *De la nature humaine*, começa com essa ideia: “Para se fazer uma ideia clara dos elementos do Direito Natural e da Política, é importante conhecer a natureza do Homem, para saber o que é um Corpo Político e o que compreendemos por Lei” (p.23). [Edição brasileira: Thomas Hobbes, *Os elementos da lei natural e política*, introdução J. C. Gaskin; tradução de Bruno Simões; revisão de tradução Aníbal Mari, São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010 (Coleção Clássicos WMF). A citação referente encontra-se na página 3]. Doravante, para as obras que possuem tradução em língua portuguesa do Brasil, após a primeira indicação com a referência completa da tradução, indicaremos em seguida apenas a paginação da edição brasileira entre colchetes, ao final da nota.

⁸ Cf. sobre este ponto, Michel MALHERBE: “A psicologia é a primeira parte da física. Esta tese pode ofender o leitor dos *Elementos da Lei* e do *Leviatã* nos quais, sob o título de natureza humana, a doutrina sobre a realidade e a vida psíquica é imediatamente introduzida. Mas o *De Corpore* se presta a uma apreciação mais justa e mais alinhada com o espírito da análise. Uma vez que todo o conhecimento começa com a experiência, os fenômenos não podem ser interpretados como qualidades essenciais das coisas: são apenas fantasmas produzidos pelos corpos externos ao sujeito que percebe” (Hobbes, Paris, Vrin, 2000, 86).

⁹ Segundo Yves GLAZIOU, antes da tradução de Holbach, o pensamento de Hobbes é essencialmente conhecido por meio de exposições que deformam fortemente sua concepção. Trata-se essencialmente de alguns textos: *De l'existence des attributs e Dieu* de Clarke, *L'Historia critica philosophiae* de Brückner, a terceira objeção às *Meditações* de Descartes, o artigo “Hobbes” do *Dictionnaire historique et critique* de Bayle e as “*Reflexions sur l'ouvrage que M. Hobbes a publié en anglais, de la liberte, de la necessite et du hasard*” incluídos nos *Essais de Théodicée* de Leibniz. Holbach, por sua vez, também possuía a *Opera Philosophica* de

em prosseguir assim, eu preferi apresentar a antropologia de Hobbes a partir da exposição que ele faz em *Leviatã*. As razões para minha escolha são as seguintes. Em primeiro lugar, a apresentação das paixões no *Leviatã* é concisa, precisa e completa. Ela segue a ordem da razão, enquanto que a encontrada em *Da natureza humana* segue, por vezes, mais uma ordem retórica, de modo que há nela, às vezes, idas e vindas entre as várias partes. Doravante, o próprio Holbach justifica a sua tradução deste pequeno tratado pelo fato de este texto estar, surpreendentemente, ausente na *Opera Philosophica*, o que obviamente se deve ao fato de que foi escrito em inglês. O barão parece assim considerar as obras latinas como uma referência para a época. Finalmente, e esta é minha principal razão, Holbach me parece ter sido particularmente influenciado pela exposição do *Leviatã*. De fato, nesta obra, de modo mais central do que em outras e, em todo caso, mais central do que em *Da natureza humana*, Hobbes insiste no fato de que o movimento está na base de tudo, o que se refletirá nas várias obras de Holbach e mais particularmente no texto considerado como sua principal obra, o *Sistema da natureza*. Da mesma forma, é no *Leviatã* que Hobbes expressa mais explicitamente a ideia de que as paixões devem ser conduzidas para permitir a vida em sociedade. Ora, toda a moral de Holbach parece encontrar seu fundamento nessa orientação necessária das paixões. Por uma questão de precisão e rigor, não deixarei de indicar as divergências entre a exposição no *Leviatã* e as outras obras de Hobbes, prestando atenção especial àquelas que se encontram entre a obra principal de Hobbes e o *Da natureza humana ou Exposição das faculdades, ações e paixões da Alma, e suas causas deduzidas de princípios filosóficos que não são comumente admitidos ou conhecidos*.

O homem é um ser de razão e paixão. É o que forma, por assim dizer, sua natureza própria. Estes dois elementos não são de forma alguma opostos para Hobbes,¹⁰ que os fará desempenhar um papel determinante em sua ciência política, que, na qualidade de ciência, requer a razão e não pode se contentar com a prudência e a experiência, e que, na medida em que organiza a vida social dos homens, deve levar em conta sua natureza passional. Todo conhecimento vem das sensações (*sense / sensus, sensio*), que vêm elas próprias dos corpos externos. Os objetos exercem uma pressão, direta ou indireta, nos órgãos dos sentidos. Os nervos então propagam essa pressão para o cérebro e o coração.¹¹ Esta pressão causará um movimento oposto, do interior para o exterior: é a sensação. Trata-se, assim, de não confundir o objeto e a sensação.

Hobbes se opõe aqui à teoria do simulacro, presente desde a Antiguidade e que propõe que pequenas imagens dos objetos se destacam deles e vêm tocar os sentidos,

Hobbes, publicadas por Blaeu em Amsterdã em 1668, que compreendiam *De Corpore*, *De Homine*, *De Cive*, *Leviatã*, três obras de matemática e um texto dedicado à natureza do ar. Cf. Yves Glaziou, *Hobbes na França no século XVIII*, Paris, PUF, 1993.

¹⁰ Sobre a não-distinção entre razão e paixão em Hobbes, Cf. Gilbert BOSS, “Les fondements imaginaires de la raison” in Anne Staquet (ed.) *Le Barroque: entre raison et imagination*, Mons, Éditions de l’Université de Mons-Hainaut (Croisements), 2009, pp.47-98.

¹¹ Michel Malherbe observa que a referência ao coração está neste nível ausente nos *Elementos da Lei*, de acordo com o qual o coração é a sede não de fantasmas, mas de afetos, e que ela é, pelo contrário, particularmente importante no *De Corpore*. Michel Malherbe, *op.cit.*, p.88 e p.92.

chegando até mesmo diretamente ao cérebro.¹² Sua oposição a essa concepção é corroborada pela importância que ele atribui ao movimento. Ora, sabemos que este é um dos principais traços que distinguem a concepção de mundo dos antigos da dos modernos: a primeira enfatiza o repouso enquanto a ciência moderna favorecerá o movimento. Nós veremos que o movimento desempenha um papel ainda mais importante para Hobbes do que na maioria dos outros modernos, o que já pode ser presumido a partir do fato de que essa sensação é o resultado não da pressão dos objetos, mas de um movimento interno do corpo em resposta a este primeiro movimento.

Além disso, Hobbes recorre ao princípio da inércia, uma lei característica da ciência moderna, para explicar a imaginação. “Uma vez que um corpo está em movimento, ele se move eternamente, a menos que algo se oponha a ele.”¹³ É com efeito o que explica que as sensações persistem mesmo depois do desaparecimento dos objetos. Imaginação ou fantasma (*Fancy*) é uma sensação que perdura após o desaparecimento do objeto ou uma sensação em via de desaparecer.¹⁴ Isso significa que podemos imaginar somente o que vem das sensações e, portanto, aquilo que é finito. Quanto mais o tempo passa, mais a imaginação enfraquece. É exatamente como as ondas na superfície da água quando alguém joga uma pedra.¹⁵ Se não tomamos mais o ponto de vista do objeto, mas o do fenômeno da degradação, não se falará mais de imaginação, mas de memória (*Memory / memória*).¹⁶ O acúmulo de memórias forma a experiência.

A sucessão de pensamentos não se forma ao acaso. O encadeamento de imagens segue o encadeamento das sensações.¹⁷ É a variação passada dessa sequência de sensações que permite a imaginação se desenvolver de diferentes maneiras. Quando o homem deseja

¹² No *De la nature humaine*, a oposição a essa concepção é feita por uma demonstração diferente na qual Hobbes aponta que, como se pode ver um objeto duplicado, a representação não emana do objeto, mas do sujeito observador. Também define a sensação como um movimento: “Que esta imagem ou cor é em nós apenas uma aparência de movimento, agitação ou mudança que o objeto produz no cérebro, nos espíritos ou sobre a substância contida na cabeça” (p.29). “Ainda se segue que todos os acidentes ou todas as qualidades que nossos sentidos nos mostram como existindo no mundo não estão realmente lá, mas devem ser considerados apenas como aparências; há realmente no mundo, fora de nós, como os movimentos pelos quais essas aparências são produzidas” (p.34). [Edição brasileira: respectivamente p.6 e 9].

¹³ Léviathan, trad. fr. de François Tricaud, Paris, Dalloz, 1999, p.14. [Edição brasileira: Thomas Hobbes, *Leviatã, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*; tradução de Joao Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, 2ª ed., São Paulo: ed. Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores). p.11].

¹⁴ Encontramos exatamente essa mesma definição no *De Corpore*: “A imaginação não é senão uma sensação que se degrada e enfraquece por causa da ausência do objeto” (Parte IV, cap. 25, §7).

¹⁵ A imagem já está presente em *De la nature humaine*: “Como uma água estagnada, posta em movimento por uma pedra jogada lá ou por uma rajada de vento, não cessa de se mover até que a pedra caia no fundo ou até que o vento cesse; da mesma forma, o efeito que um objeto produziu no cérebro não cessa tão logo esse objeto deixe de agir sobre os órgãos. (...) É essa uma concepção obscura e confusa que chamamos de Fantasia ou Imaginação. Assim, podemos definir a Imaginação como uma concepção que permanece e enfraquece pouco a pouco a partir de um ato dos sentidos” (op.cit., pp.35-36). [Ed. bras.: p.9 e 10].

¹⁶ No *De la nature humaine*, a memória é apresentada como sendo capaz de corresponder a um sexto sentido. Cf. p.39. [Ed.bras.: p.12].

¹⁷ Mesma ideia no tratado traduzido por Holbach: “A causa da ligação ou consequência de uma concepção para outra, é a sua ligação ou consequência no tempo em que essas concepções foram produzidas pelos sentidos” (op.cit., p 44). [Ed. bras.: p.14].

saber o resultado de uma ação, ele evoca na sua lembrança as ações semelhantes do passado e examina os resultados dessas ações.¹⁸ É o que chamamos ser prudente ou sábio. Como se vê em Hobbes, coisas passadas existem apenas na lembrança, enquanto o futuro é da ordem de uma “ficção mental, que consiste em atribuir às ações presentes os resultados de ações passadas”.¹⁹ Fora da linguagem, as faculdades mentais consistem, assim, em sensação, pensamento e o encadeamento de pensamentos.

Os pensamentos não são exclusivos do homem, mesmo que ele seja o único a se questionar sobre os possíveis efeitos de uma ação. O que verdadeiramente vai caracterizá-lo é a linguagem, a qual, aliás, vai também multiplicar as suas possibilidades de pensar e conhecer.²⁰ A linguagem tem essencialmente duas funções: ela servirá por um lado, de marca, permitindo a memorização não somente dos objetos (o que as imagens poderiam igualmente fazer), mas também e, acima de tudo, dos pensamentos e, por outro lado, permitirá o intercâmbio entre os homens, tanto no âmbito das artes e conhecimentos adquiridos como de desejos, vontades ou projetos. Estas funções exigem que os homens se entendam entre si, isto é, não só que eles tenham uma concepção mental quando as palavras são mencionadas, mas também que eles ouçam a mesma coisa pelos mesmos termos. Daí a necessidade de definições precisas a que, aliás, Hobbes se consagra, apresentando em todos os seus textos as definições dos conceitos-chave que ele se utiliza.²¹ Na perspectiva nominalista hobbesiana, a verdade não é uma característica das coisas, mas da linguagem: “Onde não há palavra, não há *verdade* nem *falsidade*”.²² A razão (*Reason / ratio*) é da ordem do cálculo. Sua finalidade não consiste em encontrar a verdade das proposições e o sentido das denominações, mas passar de uma consequência à outra. Aqui, mais uma vez, vê-se claramente que o movimento aparece como determinante. Ao contrário da sensação e da memória, a razão não é inata e não se adquire pela experiência: ela requer uma forma de indústria. O conhecimento que permite ser alcançado pelas sensações e pela memória é unicamente aquele dos fatos; aquilo que é acessível graças à razão é da ordem da ciência propriamente dita: trata-se do conhecimento das sucessões de fatos e de suas dependências mútuas.²³

¹⁸ Em *De la nature humaine*, os modos de raciocínio serão desenvolvidos: a sucessão das sensações, os raciocínios por contiguidade entre uma ideia ou imagem e uma outra, ligações extravagantes ou desvios, começando na apetência (do objeto desejado ao meio, então aos meios intermediários, etc.) de um objeto do presente para o passado pelos lugares onde ele se encontrava. Cf. pp.44-46. [Ed. bras.: p.15 a 18].

¹⁹ Léviathan, op.cit., p.24. [Ed. bras.: p.18].

²⁰ Em *De Homine*, Hobbes vai particularmente insistir no papel da linguagem na reflexão, minimizando assim as possibilidades do pensamento animal. Cf. especialmente o capítulo X, § 1. Da mesma forma, ele insistirá na diferença da linguagem antes e depois da queda da torre de Babel. De um modo geral, neste texto, Hobbes coloca suas concepções mais em conformidade com as concepções da Bíblia, o que ele não faz no *Leviatã*, onde suas considerações religiosas aparecem separadas, mais particularmente na terceira parte da obra. Elas estão pouco presentes no *Da natureza humana*.

²¹ Mesmo que às vezes seja menos sistemático, Holbach se utilizará deste mesmo modo de escrever.

²² Léviathan, p.31. [Ed. bras.: p.23].

²³ Essa concepção parece estar ausente no *Da natureza humana*.

As paixões, que Hobbes trata principalmente no capítulo VI do *Leviatã*, são imediatamente definidas como movimentos internos.²⁴ Os animais, incluindo os homens, são essencialmente constituídos de dois tipos de movimentos próprios: os movimentos vitais que compreendem as funções vitais e os movimentos voluntários: o andar, o falar e todos os outros movimentos que requerem assentimento. Estes também exigem a imaginação na medida em que essas ações têm uma intenção. Antes de levar a uma ação visível exteriormente, estes movimentos internos iniciais são chamados de esforços (*endeavour / conatus*). São esses esforços ou pequenos movimentos que verdadeiramente constituem as paixões.²⁵

Na base das paixões está o desejo ou apetite (*desire / appetite, cupido / appetitus*), que tende a aproximar o homem do objeto que o atrai. O movimento inverso de repulsão é chamado de aversão. O amor é uma forma de desejo no qual o objeto está presente, enquanto ele permanece ausente no desejo simples. O movimento contrário ao amor é chamado de ódio. Quando um objeto não desperta nem desejo nem aversão, a imobilidade que ele produz em relação a si configura o desdém ou desprezo (*contempt*).

Os objetos do desejo variam não apenas de um homem para outro, mas também no mesmo homem de acordo com o momento e as disposições internas, de modo que o bem e o mal não podem ser absolutos e dependem dos indivíduos e de seus desejos naquele momento, já que o homem nomeará bom o objeto de seu desejo e mau aquele de sua aversão.²⁶ A partir disso, Hobbes elabora um verdadeiro quadro das paixões, um cálculo,

²⁴ No *De la nature humaine*, as paixões também são definidas como um movimento, mas o enfoque é ligeiramente desviado: não se trata mais de insistir no caráter interno da origem do movimento, mas no fato de que elas vêm do espírito: “A faculdade do espírito que chamamos motor difere da faculdade motriz do corpo; porque esta faculdade do corpo é o poder que ele tem de mover outros corpos e nós a denominamos força; mas a faculdade motriz do espírito é o poder que ele tem de dar movimento animal ao corpo em que ele existe, seus atos são chamados de afetos ou paixões” (p.68). [Ed. bras.: p.27].

²⁵ No *De Corpore*, paralelamente ao conceito de conatus está constituído o de ímpeto, o qual representa a quantidade ou velocidade de movimento. Michel Malherbe explica a gênese desses conceitos mostrando que a teoria das paixões influenciou a mecânica hobbesiana: “Podemos pensar que Hobbes, ao apresentar uma teoria mecanicista da sensação, foi levado a enriquecer o conatus deste mecanismo, para dar conta do desejo; pois ele generalizou a noção para todos os problemas do movimento em geral, quando teve que tratar do começo do movimento. Uma tal generalização também permitiu satisfazer uma exigência já sugerida pelo mecanismo de Galileu: não mais conceber o movimento como a passagem entre dois pontos de repouso, mas para compreendê-lo em sua continuidade, em sua transição: todo “ponto” do movimento é uma passagem em direção a outro ponto, e esse esforço é suscetível de uma variação quantitativa, que determina os efeitos. E a consideração do conatus e seu ímpetus permite passar ao estudo dessa continuidade, no detalhe do movimento. Assim, podemos dizer que, quando um corpo passa do repouso ao movimento, é animado por uma variedade de ímpetus crescente; que se o movimento é uniforme, o ímpetus é constante, etc. De um modo geral, a doutrina do conatus e do ímpetus autoriza a tratar de todos os aspectos da efetividade do movimento, início e cessação, aceleração, resistência e elasticidade etc.”. (op.cit., pp.83-84).

²⁶ No *De Homine*, embora insista também no caráter eminentemente relativo das paixões, Hobbes irá apresentá-las insistindo mais naquelas que constituem um bem real para o homem em sociedade e naquelas cujo bem é apenas aparente, adotando de fato uma atitude mais moral. Isto se compreende pelo fato de que ele falou sobre as paixões em outro lugar de forma diferente, e também porque veio a sofrer numerosos ataques e estar implicado nas grandes polêmicas, como ele o lembra na epístola dedicatória. Ele pode, assim, estar cansado das polêmicas, mas também podemos ver nisso o desejo de melhorar a aprovação de suas teorias mostrando o

como bem aponta Weber, a partir do qual, levando-se em conta os vários objetos e as várias relações entre as paixões, seus objetos e imaginações, pode-se deduzir todas as paixões. Assim, o bom será de diferentes tipos, dependendo se ele é efetivo, prometido ou se é um meio que permite alcançar o objeto desejado. O mesmo se dará com o mal. A aparição deste movimento em direção ao objeto é denominada prazer ou volúpia (*Delight*), e desprazer ou desconforto (*Trouble of Mind*) quando é efetuado na direção oposta. O prazer também é o que ajuda este movimento vital, enquanto o incômodo (*Offensive, Unpleasant, Troublesome*) o entrava. Já que o prazer é a sensação do que é bom, todo desejo será acompanhado de prazer ao passo que toda aversão, todo ódio, será acompanhado de desprazer.

Se os prazeres nascem da sensação de um objeto presente, dizemos que se trata de prazeres sensíveis (*Pleasure of Sense*); caso contrário, falaremos de prazeres mentais (*Pleasure of Mind / animi voluptates*) ou alegria.²⁷ Correlativamente, os desprazeres sensíveis serão nomeados dores e os desprazeres mentais tristezas.

Estas paixões simples (apetite, desejo, amor, aversão, ódio, alegria e tristeza) terão nomes diferentes dependendo de diversas considerações: de acordo com a probabilidade de obter o objeto desejado, dependendo se esse objeto é desejado ou odiado, se as paixões são consideradas conjuntamente ou isoladamente ou em função de suas modificações ou de suas sucessões.²⁸ O seu número é particularmente alto, dou aqui apenas alguns como exemplo. A esperança é o desejo unido à opinião de que se alcançará o objeto de seu desejo. O desejo de bem para os outros é denominado benevolência, boa vontade, caridade. A piedade ou compaixão é a tristeza nascida da consideração do infortúnio de um outro. O desejo de riquezas é chamado de cobiça, o de sinais de honra, de ambição. O amor pelas pessoas pela sua simples companhia é chamado de afeição; o amor de uma pessoa com o desejo de ser o objeto singular de seu amor, paixão amorosa. O desejo de conhecer como e por que é chamado de curiosidade. Essa paixão é própria do homem. A felicidade na Terra – Hobbes diz precisamente que não podemos saber o que Deus reserva para os homens após a morte – é, assim, simplesmente passar de sucesso a sucesso na conquista dos objetos desejados.²⁹

quanto elas podem ser moralmente aceitáveis. Encontraremos essa apresentação das paixões na concepção mais moral de Holbach.

²⁷ No *De Homine*, a alegria é concebida como um bem que não é acompanhado pela imagem ou a ideia de um mal por vir: “Na medida em que concebemos o bem que nos acontece sem que este seja contrabalançado pelo menor mal consequente (que é o gozo do bem), o sentimento é chamado alegria” (capítulo XII, § 2). O ódio é o seu contrário.

²⁸ O Da natureza humana coloca mais ênfase nas paixões honrosas e naquelas que não o são, a honra sendo definida como “o reconhecimento do poder”. Cf. particularmente as pp.80-82. [Ed. bras.: p.34-35].

²⁹ No *De la nature humaine*, a concepção é exatamente a mesma: “Quanto ao fim mais afastado em que os antigos Filósofos colocaram a felicidade, ela não existe no mundo, e não há caminho que a ela conduza; porque enquanto vivemos temos desejos e o desejo supõe sempre um fim” (p.72). “Assim a felicidade, pelo qual compreendemos o prazer contínuo, não consiste em ter conseguido, mas em conseguir” (p.73). O capítulo IX termina com uma célebre metáfora da vida como uma corrida. As paixões ali são abordadas a partir desta perspectiva. Cf. pp.99-100. Encontramos novamente esta mesma concepção no *De Homine*: “O bem soberano, ou, como dizemos, a felicidade e o fim supremo, não podemos descobri-lo na vida presente. Porque se o fim é supremo, nada é desejado, a inclinação não tem objeto; do que se segue que neste mundo não há bem em si mesmo, e que o homem não pode mais ter o sentimento dele; com efeito, todo sentimento está ligado a uma inclinação ou a uma aversão; e não sentir é não existir. Quanto ao bem principal, é o progresso

Ao contrário da definição tradicional de felicidade como o estado de repouso dos desejos, que se encontra explicitamente na antiga *ataraxia*, Hobbes considera a felicidade o resultado dos desejos satisfeitos, mas acentua mais o movimento em direção ao objeto desejado do que a própria satisfação do apetite. Ele justifica em outro lugar sua definição de felicidade pela sua concepção de vida: “A própria vida, de fato, é apenas movimento, e jamais pode ser sem desejo ou sem medo [ou sem outras paixões], não mais que sem sensações”.³⁰

Como podemos ver, é a combinação das primeiras paixões simples em função de várias opiniões, de sua conjunção, do tipo de objetos etc., que nos permite estabelecer o conjunto das paixões, que, lembremo-nos, são movimentos internos que levam ou não à ação. Quando pensamos sobre essa definição fundamental das paixões, compreende-se que a vontade também faz parte das paixões. Com efeito, os mesmos objetos podem produzir movimentos de desejo e aversão. Assim, a deliberação é a soma total destes movimentos internos. Fala-se da deliberação, diz precisamente Hobbes, porque a escolha coloca um fim à liberdade. A deliberação é, portanto, comum aos homens e aos animais. Nesta perspectiva, a vontade não é mais uma faculdade propriamente humana. Ela é simplesmente o desejo ou a aversão que vem por último depois da deliberação.³¹ O que constitui a vontade na ordem das paixões, isto é, o último desejo ou a última aversão, corresponde, na ordem da busca pela verdade, ao julgamento, que é a última opinião. Assim, na busca da verdade, a dúvida corresponde à deliberação no jogo das paixões. Mas as paixões também estão envolvidas na razão,³² porque são elas que são responsáveis pela diferença entre os espíritos:

A causa que faz, assim, diferir os espíritos reside nas paixões: quanto à diferença das paixões, ela procede em parte de uma diferença na constituição do corpo e, em parte, de uma diferença na educação.³³

mais livre na direção de fins cada vez mais distantes. A fruição mesma do objeto desejado, no momento em que nos deleitamos dele, é inclinação; é sem dúvida o movimento da alma que goza através dos elementos do objeto de gozo. Porque a vida é um movimento sem fim que, quando não pode ser percorrida em linha reta, transforma-se em movimento circular” (Capítulo XI, § 15). [Ed. bras.: respectivamente p.29 e 30].

³⁰ Léviathan, p.58. A passagem entre colchetes é uma adição à versão latina. [Ed. bras.: Citaremos aqui a tradução da edição brasileira, que acreditamos estar mais clara do que a tradução francesa da qual traduzimos no corpo do artigo: “porque a própria vida não passa de movimento, e jamais pode deixar de haver desejo, ou medo, tal como não pode deixar de haver sensação”, p.39].

³¹ Nenhuma diferença neste ponto no *De la nature humaine*: “Na deliberação, o último desejo, assim como o último medo, é chamado de vontade” (op.cit., p.122). Encontra-se aí mais uma análise de algumas atividades em que as ações são voluntárias e involuntárias. [Ed. bras.: p.59].

³² Em *Elements of Law*, Hobbes chega a afirmar também que o discurso tem as paixões como fonte: “Como as paixões do homem são os princípios de seus movimentos voluntários, elas são também os princípios de seus discursos, que são apenas movimentos de sua linguagem” (*De la nature humaine*, op.cit., p.59). [Ed. bras.: p.23].

³³ *Ibid.*, p.69. A ideia é apresentada quase nos mesmos termos no *De la nature humaine*: “Assim, a diferença dos espíritos origina-se da diferença das paixões e fins diferentes aos quais a apetência os conduz” (p.102). Todo o capítulo X é dedicado à análise de o que constitui essas diferenças. No *De Homine*, é essencialmente sobre a diferença dos caracteres que Hobbes se detém. Ele o analisa em detalhes aí. O capítulo XIII é dedicado a isso e as razões desta diversidade humana são as seguintes: “Os caracteres, isto é, as inclinações dos homens à fins determinados, decorrem de seis fontes: temperamento físico, experiência, hábito, bens da fortuna, da opinião que se tem de si mesmo, dos senhores. Se estes traços variam, os caracteres também variam” (Capítulo

As paixões, portanto, terão um papel fundamental não apenas na vida política, mas também na pesquisa científica. Em Hobbes, o homem é um ser de paixão e a vida em sociedade não pode desprezar isso. As paixões não devem ser reprimidas porque “é o mesmo que estar morto não ter nenhum desejo”,³⁴ mas isso também não significa que elas devam ser abandonadas a si mesmas; é preciso orientá-las: “não guiadas, as paixões são em grande parte a maior loucura”³⁵. Holbach lembrará muito bem tanto da importância fundamental das paixões quanto da necessidade de guiá-las para ser possível a vida social. Apesar das diferenças óbvias em suas concepções morais e políticas, veremos que Holbach, por sua vez, apoia todo o seu sistema moral e político nas paixões humanas e na necessidade de orientá-las.

*

Vou abordar o filósofo do Iluminismo a partir de vários textos. Eu deixo de lado aqueles que atacam a religião porque eles têm pouco interesse em uma perspectiva da teoria das paixões.³⁶ Eu negligencio deliberadamente aqueles que precedem sua estada na Inglaterra, que remonta a 1765, na medida em que parece estabelecido que nesta ocasião ele traduz o *Human Nature* e conhece em primeira mão o pensamento de Hobbes. Vou então me concentrar em dois tipos de textos: de um lado, seu célebre *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, que data de 1770, e, de outro, textos posteriores à sua tradução de Hobbes, *Système social ou Principes naturels de la Morale & de la Politique avec un Examen de l'Influence du Gouvernement sur les Mœurs* (1773), *La Morale universelle ou des Devoirs de l'homme fondé sur as nature* (1776) e *Éléments de la morale universelle ou Catéchisme de la nature* (1790). Embora estes últimos três textos tenham sido escritos ao longo de duas décadas, eles me parecem trazer poucas modificações tanto do ponto de vista geral da concepção de moral quanto a das paixões – com apenas uma exceção à qual eu pretendo retornar. Por outro lado, o *Système de la nature* concebe certos aspectos sob um ângulo diferente e que o aproxima de Hobbes. Além disso, é a única obra em que as paixões são consideradas primeiramente sob um ângulo físico, como era sistematicamente o caso do filósofo inglês. Por esta razão, é essencialmente a partir desta obra que irei elaborar minha exposição, contentando-me em buscar nas outras os pontos de divergência que contêm. É muito provável que Holbach retoma de Hobbes a ideia de vida como um movimento, em particular porque ele a associa imediatamente à ideia de sensação como sendo explicada pelo movimento:

XIII, § 1). Veremos que, em Holbach, estas mesmas razões serão evocadas para explicar as diferenças entre os homens. [Ed. bras.: p.48].

³⁴ Léviathan, p.70. [Ed. bras.: p.46].

³⁵ Ibid., p.72. [Ed. bras.: p.47].

³⁶ A influência de Hobbes no anticlericalismo de Holbach tem sido frequentemente notada. Se essa influência é inegável, é necessário, entretanto, matizá-la na medida que em 1767, cinco anos antes de sua tradução do *Human Nature*, Holbach traduziu autores ingleses materialistas e irreligiosos. Cf. De l'imposture sacerdotale de Davisson e L'Esprit du clergé de Trenchard. Ambos os textos estão disponíveis na Gallica.

Conhecer um objeto é senti-lo; sentir é ser por ele movido. Ver, é ser movido pelo órgão da visão; ouvir é ser atingido pelo órgão da audição; etc.³⁷

De uma maneira geral, Holbach não elabora uma nova fisiologia. Ele se contenta em apresentar rapidamente a de Hobbes ou, mais precisamente, os elementos úteis para o seu propósito que, mesmo neste livro, visa antes de tudo à moral, à política e à religião. Ele retomará, então, a divisão que Hobbes faz de dois tipos de movimentos: os movimentos externos e diretamente visíveis, tais como os deslocamentos, os movimentos de uma parte do corpo, etc., e movimentos internos, tais como as faculdades intelectuais, os pensamentos, as paixões, as vontades. Ele insiste, no entanto, no caráter eminentemente físico desses movimentos, comparando-os aos processos de fermentação. Não havia em Hobbes um tal insistência e tais comparações, mas isso tampouco significa que Holbach seja mais materialista que Hobbes: ambos são materialistas de uma forma radical. No entanto, uma vez que Hobbes desenvolve uma física e uma fisiologia, que são apenas brevemente mencionadas pelo amigo de Diderot, para ele não é útil insistir tanto neste ponto, já que a própria construção de seu sistema se refere claramente a isto.

Pela mesma razão, Hobbes não precisa insistir em seu determinismo, que é bem claro pelo fato de que ele explica que tudo é corpo e que os corpos são necessariamente o resultado de causas anteriores, elas também evidentemente físicas e que provocarão os efeitos sobre outros corpos. Holbach, por outro lado, insistirá fortemente no determinismo do seu materialismo:

O homem ocupa um lugar nessa multidão de seres dos quais a natureza é a reunião: sua essência, isto é, o modo de ser que o distingue, torna-o suscetível de diferentes modos de agir ou de movimentos, alguns dos quais são simples e visíveis, enquanto os outros são complicados e ocultos. Sua vida é apenas uma longa sucessão de movimentos necessários e ligados, que tem por princípios as causas contidas dentro dele mesmo, como o seu sangue, nervos, fibras, sua carne, ossos, em uma palavra as matérias tanto sólidas como fluidas das quais o seu conjunto, ou o seu corpo é composto; seja de causas exteriores que, ao agir sobre ele e modificando-o diversamente, tais como o ar de que está cercado, a comida da qual ele se alimenta, e todos os objetos pelos quais os seus sentidos são continuamente afetados e que por consequência, operam nele mudanças contínuas.³⁸

Mas Holbach apressa-se em explicar que esse materialismo não implica de forma alguma na não-responsabilização dos atos e, conseqüentemente, na impossibilidade de punir

³⁷ *Système de la nature*, Paris, Coda, 2008. Primeiro cito a paginação de acordo com a edição original, que pode ser encontrado em Gallica (<http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-88620>), depois a da edição de papel recente. Cf.: p.14 / pp.15-16. [Ed. bras.: Barão de Holbach, *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*, tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi -1 ed., São Paulo, ed. Martins Martins Fontes, 2010 (Coleção Tópicos Martins), p.44].

³⁸ *Ibid.*, p.51 / p.77. [Ed. bras.: p.105].

o homem que teria agido mal. Longe disso, é necessário que a sociedade tenha de se proteger dos indivíduos que lhe seriam prejudiciais, como também é necessário que ela eduque os cidadãos punindo os vícios e recompensando as virtudes.

Tanto em um quanto em outro, as paixões e os pensamentos têm uma origem material. Holbach segue Hobbes quando ele explica que as ideias que o homem pode ter vêm da experiência. A sensibilidade ou o sentimento, definida como a faculdade de sentir, é a primeira das qualidades: é por ela que o homem vai ser afetado pelos seus sentidos e, assim, formar ideias e experiências. Ora, essa capacidade de sentir se encontra no cérebro, o qual é, para Holbach, somente uma espécie de nervo longo. As sensações, as percepções e as ideias são fundamentalmente a mesma coisa. A distinção em Holbach, assim como em Hobbes, está na maneira como se observa o fenômeno:

Nós chamamos de sentidos os órgãos visíveis do nosso corpo através dos quais o cérebro é modificado. Nomes diferentes são dados às modificações que ele recebe. Os nomes de sensações, de percepções e de ideias referem-se apenas às mudanças produzidas no órgão interno por ocasião das impressões feitas nos órgãos externos pelos corpos que agem sobre eles. Essas mudanças consideradas nelas mesmas são chamadas de sensações; elas são chamadas de percepções tão logo o órgão interno as percebe ou delas seja advertido; elas são chamadas de ideias quando o órgão interno relaciona essas mudanças ao objeto que as produziu. Toda sensação é, portanto, somente um abalo para os nossos órgãos; toda percepção é este abalo propagado pelo cérebro; toda ideia é a imagem do objeto ao qual a sensação e a percepção são devidas.³⁹

Como se pode notar, Holbach não se contenta em assumir a concepção hobbesiana de ideias e sensações, mas vai longe a ponto de integrar seu nominalismo, mostrando assim como a mesma coisa terá nomes diferentes conforme se esteja atento a um ou a outro de seus aspectos. No entanto, o autor do *Système de la nature* não desenvolve em detalhes, como o fez Hobbes, o que representam a memória, a imaginação,⁴⁰ o julgamento, etc. O que importa para ele é mostrar o caráter material do que é geralmente chamado de faculdades da alma.

As paixões, na medida em que desempenham um papel determinante para a moral e a política, receberão mais atenção, mas, mesmo assim, ele entrará pouco nos detalhes. Sua definição das paixões corresponde àquela de Hobbes: trata-se de uma modificação interna devida à sensação. É igualmente um fenômeno inteiramente mecânico. Além disso, Holbach

³⁹ Ibid., pp.74-75 / p.119. [Ed. bras.: p.146].

⁴⁰ A imaginação será igualmente definida por ele como a capacidade de combinar diferentes imagens da memória: “A imaginação está em nós apenas como a faculdade que o cérebro tem de modificar-se ou para formar novas percepções, sob o modelo daquelas que ele recebeu através da ação dos objetos exteriores pelos seus sentidos. Nosso cérebro, então, somente combina as ideias que recebeu e que se recorda, para delas formar um conjunto ou um amontoado de modificações que ele não viu, embora conheça as ideias particulares ou as partes que compõem este conjunto ideal, que existe apenas nele mesmo” (p.77 / pp.124-125). Neste caso, é exclusivamente o cérebro que é o órgão desses movimentos tanto intelectuais quanto os afetivos. [Ed. bras.: p.151].

insiste particularmente na semelhança com as leis físicas do movimento. As paixões explicam-se, assim, pelos movimentos de atração e repulsão. Desse modo, também podemos ver na raiz das paixões o que em Hobbes é chamado desejo e aversão. Os objetos que suscitam o desejo serão considerados bons ou úteis, e aqueles que provocam a repulsa serão considerados ruins e prejudiciais. O amor e o ódio, com seus nomes diferentes em função dos objetos amados ou odiados, o temor e a esperança, formam para Holbach o essencial das paixões.⁴¹

As paixões dos homens diferem porque os próprios homens são diferentes. Essas diferenças vêm em parte da educação e das opiniões, mas também e acima de tudo dos fatores materiais:

O alimento que nós comemos, a qualidade do ar que nós respiramos, o clima em que vivemos, a educação que nós recebemos, as ideias que nos são apresentadas e as opiniões que nos são dadas, modificam este temperamento: e como estas circunstâncias não podem jamais ser rigorosamente as mesmas em todos os pontos para dois homens, não é de surpreender que exista entre eles uma tão grande diversidade, ou que existam tantos temperamentos diferentes quanto indivíduos da espécie humana.⁴²

Conhecer as paixões em seu aspecto material é, portanto, tão importante quanto ver como a imaginação vai excitar uma paixão ou acalmá-la. O materialismo de Holbach sugerirá influenciar as paixões de uma maneira quase médica, modificando a alimentação ou o clima para exaltar ou temperar as paixões conforme estas sejam vantajosas ou não para o homem e para a sociedade. É neste sentido que sua moral requer um conhecimento da natureza. Contudo, em textos sucessivos, esta influência material perde sua importância, sem ser negada ou realmente esquecida. A educação e o meio social, pelo contrário, tornar-se-ão essenciais: “O maior celerado poderia ter se tornado um bom homem se o destino o tivesse feito nascer de pais virtuosos, sob um governo sábio, e em sua juventude o tivesse colocado entre pessoas de bem. O maior dos homens cujas virtudes nós admiramos, seria apenas um bandido, um ladrão, um assassino, se ele tivesse frequentado apenas homens desta têmpera”.⁴³ Isso corresponde, sem dúvida, aos próprios temas das obras, que se concentram mais na moral e na política. Mas talvez não seja estranha essa falta de interesse pela física e pela teoria do conhecimento. No *La Morale universelle*, Holbach admite claramente que não está interessado nessas considerações físicas em suas reflexões sobre a moral. Depois de expor rapidamente o fato de que o pensamento é para alguns uma característica do corpo e para outros, da alma, ele diz:

⁴¹ No *La Morale universelle*, contudo, ele insistirá particularmente sobre numerosas paixões, mas o que importa para ele não é, como para Hobbes, defini-las, mas antes mostrar como elas podem ser benéficas em certa medida e prejudiciais se deixadas entregues a si mesmas.

⁴² *Système de la nature*, p.133 / p.83. [Ed. bras. : p.161].

⁴³ *Système social*, in *Oeuvres philosophiques 1773-1790*, Paris, Coda, 2004, p.13.

Não vamos nos deter em discutir esses sentimentos diversos: para saber o que o homem deve fazer em sociedade, não há necessidade de se remeter para tão alto. Assim, nós não examinaremos nem a causa secreta que pode mover o corpo, nem os esforços invisíveis de que esse corpo é composto: deixemos essas buscas para a metafísica e a anatomia.⁴⁴

Nesse sentido, ele está claramente se afastando de Hobbes, que parte sistematicamente da física e da fisiologia para apresentar sua teoria do conhecimento e para tratar das paixões. Cada vez mais, Holbach sustenta sua moral e sua política unicamente sobre as paixões. Essa diferença não é sem importância como veremos rapidamente.

O objetivo das paixões é a busca da felicidade, nada mais. Não há desse modo razão alguma para condená-las. Em si mesmas, as paixões não são boas nem ruins:

[...] estas paixões sempre têm a felicidade por objeto; por conseguinte, elas são legítimas e naturais e não podem ser chamadas de boas ou ruins senão a partir de sua influência sobre os seres da espécie humana.⁴⁵

Embora Holbach insista na neutralidade das paixões em si mesmas, isso não impede que, do ponto de vista social, possa se definir o que é bom e o que é ruim de uma maneira mais absoluta. A utilidade é o critério para determinar o verdadeiro valor das ações e das paixões:

A utilidade, como foi dito em outro lugar, deve ser a única medida dos julgamentos do homem. Ser útil é contribuir para a felicidade dos semelhantes; ser prejudicial é contribuir para o seu infortúnio.⁴⁶

Com efeito, Holbach esboça já no *Système de la nature* qual será o tema recorrente de suas outras obras: o homem é um ser que vive em sociedade e cuja felicidade depende da felicidade de seus próximos ou mesmo de seus concidadãos. Como podemos ver, a partir das paixões compreendidas do mesmo modo, e até mesmo de sua neutralidade inicial, Holbach irá derivar consequências absolutamente diferentes das de Hobbes, que, como se sabe, concede ao Soberano o poder de determinar no interior da sociedade o bem e o mal, os quais permanecem arbitrários. Em Holbach, por outro lado, como o título de *La Morale*

⁴⁴ *La Morale Universelle*, in *Œuvres philosophiques 1773-1790*, op.cit., p.322. [Ed. bras.: Barão de Holbach, *A moral universal ou os deveres do homem fundamentados na sua natureza*; tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi, São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2014, p.XXIII].

⁴⁵ *Système de la nature*, p.160 / p.97. Cf. também o *Système social*, p.11: “As paixões, essenciais à nossa espécie, inerentes à nossa natureza, que caracterizam o ser sensível, são todas uma consequência do desejo de bem-estar e do medo da dor. Essas paixões são, portanto, necessárias. Eles não são em si mesmas nem boas nem más, nem louváveis nem condenáveis: elas só se tornam isso ou aquilo pelo uso que fazemos delas”. [Ed. bras.: p.188].

⁴⁶ *Ibid.*, p.337 / p.191. Cf. também o *Cathecisme de la nature*, p.836: “É a vantagem que a sociedade retira de nossas paixões que é a medida de sua utilidade, como deve ser a da sua força e, por assim dizer, a da sua intensidade. Daí resulta que todas elas tenham seu limite determinado, além de em qual delas o mal se encontra”. [Ed. bras.: p.363].

universelle já sugere, há, no fim das contas, um bem e um mal de algum modo absolutos, e estes são determinados pela razão. Portanto, a busca por seus interesses bem compreendidos não consistirá de maneira nenhuma em buscar prazeres imediatos, que, aliás, são geralmente também prazeres aparentes, ou seja, prazeres que são de fato seguidos por sofrimento, mas em buscar o que permitirá que o homem seja o mais feliz possível, compreendendo-se que ele é um ser social e que sua felicidade depende dos outros:

[...] mas logo a experiência e a razão lhe provam que, desprovido de recursos, ele não pode sozinho obter todas as coisas necessárias para sua felicidade; ele vive com seres sensíveis, inteligentes, ocupados como ele com sua própria felicidade, mas capazes de ajudá-lo a obter os objetos que deseja para si mesmo; ele se apercebe de que esses seres lhe serão favoráveis somente quando o seu bem-estar estiver interessado neles; ele conclui que para sua felicidade é necessário ele se comportar, em todos os momentos, de uma maneira a conciliar a ligação, a aprovação, a estima e a assistência dos seres mais inclinados à contribuir com seus pontos de vista; ele vê que é o homem que é mais necessário ao bem-estar do homem, que para colocá-lo na direção de seus interesses, ele deve fazê-lo encontrar benefícios reais para apoiar seus projetos; mas proporcionar vantagens reais aos seres da espécie humana é ter virtude; o homem razoável é, portanto, obrigado a sentir que é do seu interesse ser virtuoso. A virtude é apenas a arte de tornar a si mesmo feliz através da felicidade dos outros. O homem virtuoso é aquele que comunica a felicidade aos seres capazes de torná-lo necessário à sua conservação, inclinados a lhe proporcionar uma existência feliz. Tal é o verdadeiro alicerce de toda moral; o mérito e a virtude são fundados na natureza do homem, sobre suas necessidades.⁴⁷

A partir de uma visão aparentemente egoísta, a busca do interesse pessoal, Holbach chega a um utilitarismo para o qual cada um deve, de fato, procurar o maior bem para a sociedade.

Essa concepção moral também dará seu papel à política, que deve apoiar a moral. Se o papel do legislador consiste, como em Hobbes, na conservação dos membros da sociedade civil e em permitir a eles que sejam tão felizes quanto possível, o caminho para alcançar esse objetivo é totalmente diferente: ao poder absoluto de Hobbes, Holbach prefere um poder comum, e ele insiste sobretudo em uma boa compreensão dos interesses de todos. O poder, que representa a voz de cada um,⁴⁸ não deve de modo algum ir ao encontro das paixões. Em vez disso, ele deve organizar-se de tal maneira que as paixões sirvam ao conjunto:

As paixões são o verdadeiro contrapeso das paixões; não busquemos destruí-las, mas tratemos de direcioná-las: pesemos aquelas que são prejudiciais por

⁴⁷ Ibid., pp.344-345 / pp.194-195. [Ed. bras.: p.370-371].

⁴⁸ A lei é “a soma das vontades da sociedade, reunidas para determinar a conduta de seus membros, ou para dirigir suas ações de modo a contribuir para o objetivo da associação” (ibid., p.152 / p.93). [Ed. bras.: p.180].

aquelas que são úteis para a sociedade. A razão, fruto da experiência, não é senão a arte de escolher as paixões que devemos escutar para nossa própria felicidade. A educação é a arte de semear e de cultivar nos corações dos homens as paixões vantajosas. A legislação é a arte de conter as paixões perigosas, e de excitar aquelas que podem ser vantajosas para o bem público.⁴⁹

Ao administrar as paixões dos homens para que elas se contrabalancem em vista do bem maior da sociedade, o Estado cumpre plenamente seu papel. Holbach já parece inaugurar a concepção utópica de Fourier.

Como podemos ver, o caráter universalizável da moral não significa que todos encontrarão sua felicidade da mesma maneira. Como todos os homens não buscam os mesmos objetos como a fonte de seu prazer, a felicidade será diferente para um homem avaro, um vaidoso, um sensual ou um homem razoável. Cada um deve, portanto, buscar o seu próprio caminho para alcançar a felicidade e é impossível que alguém possa determinar os modos da felicidade dos outros. Além disso, o interesse de uns e de outros varia:

Chama-se de interesse o objeto para o qual cada homem, conforme o seu temperamento e suas ideias, atribui seu bem-estar; de onde se vê que o interesse nunca é senão aquilo que cada um de nós considera necessário para a sua própria felicidade. Deve-se concluir disso que nenhum homem neste mundo está totalmente desprovido de interesse.⁵⁰

Holbach fala de interesse ali onde Hobbes falava de desejo ou de objeto de desejo, mas, no fim das contas, o conceito não é verdadeiramente diferente, exceto que o foco é colocado na moral e na moral social. Por isso, o filósofo do Iluminismo pode afirmar, prefigurando quase o que dirá Bourdieu, que todos têm um interesse e que dizer que alguém é desinteressado é dizer seja que não vemos o interesse em suas ações, seja que estamos aprovando esse interesse.

A busca pelo interesse é, portanto, o motor da ação humana. Mas os objetos dos prazeres variam. Os mesmos objetos, por mais agradáveis que sejam, embotam os sentidos. Além disso, a felicidade, “prazer contínuo”,⁵¹ mesmo que seja para o mesmo indivíduo, é impossível ser de um único modo ou, mais precisamente, ser produzida a partir de um único objeto. É por isso que é bom que a imaginação crie em nós novos desejos e, conseqüentemente, novas possibilidades de buscar o prazer.

⁴⁹ Ibid., p.386 / p.219. Cf. também: “Tão logo renunciemos ao vão projeto de destruir as paixões nos corações dos homens; que elas sejam direcionadas para os objetos úteis para eles e para seus associados. Que a educação, o governo e as leis os habituem a contê-las nos justos limites fixados pela experiência e pela razão. Que a pessoa ambiciosa tenha honras, títulos, distinções e poder, quando servir útilmente à sua pátria; que se dê riquezas aquele que as deseja, quando ele se tornar necessário aos seus concidadãos; que se encoraje através de elogios aquele que ama a glória; em uma palavra: que as paixões humanas tenham um livre curso, quando disto resultar em benefícios reais e duradouros para a sociedade” (p.159 / 96). [Ed. bras.: respectivamente p.413 e 187].

⁵⁰ Ibid., p.341 / p.193. [Ed. bras.: p.366].

⁵¹ Ibid., p.337 / p.191. Essa expressão encontra-se também no *Système Social*, p.39. [Ed. bras.: p.363].

Nos indivíduos da espécie humana, bem como nas sociedades políticas, a progressão das necessidades é algo imprescindível; ela está fundada na essência do homem; é preciso que as necessidades naturais, uma vez satisfeitas, sejam substituídas por necessidades que nós nomeamos *imaginárias* ou *necessidades de opinião*; estas se tornam também tão imperativas para a nossa felicidade quanto as primeiras.⁵²

Em 1770, a busca dos desejos é considerada por Holbach uma condição útil para a felicidade. Neste ponto, os textos posteriores diferem muito a ponto de quase inverter o seu sentido entre 1770 e 1776. No *Système social*, texto que remonta a 1773, embora a importância da imaginação na invenção dos desejos não esteja mais presente diretamente e que a ideia de se concentrar nos desejos essenciais, de moderar os outros e de sempre levar em conta os outros indivíduos ocupe cada vez mais espaço, ainda podemos ler:

Podemos dizer talvez que, enquanto o homem tiver desejos, falta alguma coisa em sua felicidade. Mas ele seria mais feliz se não tivesse nenhum desejo? O homem é de tal modo constituído que ele deve desejar sempre, e quando ele tiver adquirido o objeto de seus desejos, ele deve encontrar um novo objeto a ser desejado; sem isso, seu espírito cairia em um langor, em uma apatia que seria para ele o estado mais funesto.⁵³

A corrida para a felicidade está sempre presente, mas ela é temperada por ponderações e pela utilidade de se concentrar nos desejos essenciais, de evitar os excessos, etc. No *La Morale universelle*, a evolução persiste. No começo da obra, a moral é tingida pelo epicurismo,⁵⁴ e embora não chegue até ao ponto de visar à *ataraxia*, as noções de ordem e equilíbrio ocupam cada vez mais espaço. Holbach também fala do “repouso da boa consciência” que corresponde à “segurança de merecer a afeição e a estima daqueles com quem vivemos”.⁵⁵ A ideia do movimento perde importância à medida em que a obra avança. Não somente o autor fala a partir daí mais voluntariamente das necessidades do que dos desejos, subentendendo que o homem é de alguma forma escravo de seus desejos, como trata-se agora de adequar seu apetite ao conteúdo de seu prato: “Mais os homens têm necessidades, mais difícil é para eles se tornarem felizes. A felicidade consiste no acordo de nossas necessidades com o poder de satisfazê-las”.⁵⁶ O autor, portanto, se opõe claramente

⁵² *Système de la nature*, p.357 / p.201-202 e sq. [Ed. bras.: p. 383].

⁵³ *Système social*, p.98.

⁵⁴ Notemos que em *La Morale Universelle* Holbach passa rapidamente pelos vários sistemas morais previamente estabelecidos. Apenas o epicurismo parece ter graça aos seus olhos, desde que corresponda ao que seus partidários e não a que seus adversários disseram. Cf. p.318. [Ed. bras.: p.XV].

⁵⁵ *Ibid.*, p.378. [Ed. bras.: p.84].

⁵⁶ *Ibid.*, p.341. Pode-se comparar a ideia da proliferação dos desejos pela imaginação no *Système de la nature* com esta passagem de *La Morale Universelle*: “As necessidades imaginárias são aquelas que uma imaginação frequentemente desregulada nos pinta muito falsamente como indispensável para nossa felicidade” (p.342). Está longe do interesse da imaginação em multiplicar os desejos e permitir assim ao homem correr em sua busca. [Ed. bras.: respectivamente p.22 e 23].

à teoria da proliferação de desejos como útil à felicidade que ele defendia no *Système de la nature*. Além disso, ao fim da obra, depois de ter mostrado que cada paixão pode ser útil se bem utilizada, ele opõe, entretanto, a felicidade aos prazeres:

A felicidade é um estado constante, inalterável, que não pode ser encontrada nem no que desejamos, nem no que nos falta, mas naquilo que possuímos. Os prazeres são apenas felicidades instantâneas; eles não podem fornecer essa continuidade, essa permanência necessária à nossa felicidade.⁵⁷

A felicidade pode ser obtida, mas não com base na busca dos prazeres que dependem de objetos exteriores ao homem, mas em um amor de si que é bem compreendido, que pode ser chamado de virtude e que consiste em buscar a felicidade dos outros homens e desfrutar da satisfação de seu comportamento.

*

Como podemos ver, tendo adotado uma posição muito próxima daquela de Hobbes, Holbach vai dela se afastar cada vez mais, a ponto de se lhe opor diretamente em alguns pontos, quase quatro anos depois de traduzir o *Human Nature*. Parece-me que isso se explica pelo outro elemento de diferença entre estas obras: a ausência da fundação da moral na física, na fisiologia e na teoria do conhecimento. De fato, a física de Hobbes, que constitui ainda a base do *Système de la nature*, está fundada sobre o movimento. E esta filiação é muito importante para Hobbes, que a repetiu todas as vezes que tratou das paixões. Holbach irá reduzir cada vez mais esse encadeamento. A partir de 1773, apenas algumas bases da teoria do conhecimento ainda estarão presentes para fundar a teoria das paixões.⁵⁸ No *Système social*, ele insiste ainda muito sobre o materialismo, mas desde o *La Morale universelle*, mesmo que o próprio autor permaneça materialista, ele deixa, como vimos, esta concepção de lado, afirmando que ela não é necessária para o propósito da obra e que ela pertence à metafísica ou à anatomia. Ele vai, assim, cada vez mais, relativizar a importância do movimento e, portanto, do desejo, que é a transposição para o plano moral da lei da inércia no domínio da física. Mesmo que os sistemas morais deles sejam diferentes, desde o começo e cada vez mais, a filosofia de Hobbes desempenhou um papel determinante no *Système de la nature* e sua influência paradoxalmente se diluirá a partir do momento em que Holbach traduz o *Da natureza humana*.

Mas esta constatação também nos instrui, por sua vez, acerca da concepção de Hobbes. Ela permite não apenas compreender melhor as bases físicas de sua moral e de sua política, mas também a razão pela qual Hobbes sempre leva tempo para reexaminar sistematicamente sua física, sua fisiologia e sua teoria do conhecimento, em vez de passar diretamente para sua antropologia ou para sua política.

⁵⁷ *La Morale universelle*, p.761. [Ed. bras.: p.809].

⁵⁸ É a mesma situação no *Cathécisme de la nature* (1790). Isto confirma minha hipótese, uma vez que, do ponto de vista da moral, a posição corresponde mais à do *Système de la nature* que àquela do *La Morale universelle*.

RESENHA

RESENHA DE *TERMOS DA POLÍTICA*, DE ROBERTO ESPOSITO¹

Roan Costa Cordeiro²

Em *Termos da política* (*Termini della politica*), apresenta-se ao leitor um percurso por temas e conceitos que caracterizam o pensamento do filósofo italiano Roberto Esposito. Nascido em 1950, em Piano di Sorrento, e hoje docente da *Scuola Normale Superiore di Pisa*, sua produção intelectual intensificou-se a partir do final dos anos 1990 e 2000 naquela que tem sido sua principal área de investigações, a saber, o pensamento político. Sem descurar das implicações mais amplas do pensamento filosófico, sua obra tem sido traduzida e lida principalmente nos Estados Unidos, na Europa e na Argentina, notabilizando-se com *Communitas* (1998), *Immunitas* (2002) e *Bíos* (2004), obras que tratam de enfrentar as categorias-chave da política entre as transmissões da tradição e as rupturas do presente.

Na condição de categorias-chave, comunidade, imunidade e biopolítica são tanto *termos* quanto *limites* da política: na palavra *termini* – literalmente, “termos” – ressoam, como em português, as ideias de “término”, “limite” e “marco” ao lado daquelas de “palavra” e “expressão”. Assim, trata-se de percorrer *conceitos-limite* da política ao longo dos onze ensaios que compõem *Termos da política*, que pode servir como convite ao pensamento e à obra de Roberto Esposito. Agora, por ocasião de frutíferas traduções de sua obra para o português, é chegada a hora de apresentar algumas linhas de fuga de suas ideias, abrindo caminho para que se possa pensá-las à luz – e à sombra – dos desafios que enfrentamos abaixo do Equador.³

¹ Resenha do livro de ESPOSITO, Roberto. *Termos da política*: comunidade, imunidade, biopolítica. Introdução de Timothy Campbell. Tradução de Angela Couto Machado Fonseca, João Paulo Arrozi, Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2017, 216p.

² Doutorando em filosofia pela UFPR. E-mail: roan.costa@gmail.com

³ Além desta tradução ora resenhada, encontramos outras obras de Esposito em português, segundo a ordem de publicação até o momento: *O pensamento vivo*: origem e atualidade da filosofia italiana. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013; *As pessoas e as coisas*. Tradução de Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Rafael Copetti Editor, 2016; *Bíos*: biopolítica e filosofia. Tradução de Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017; *Categorias do impolítico*. Tradução de Davi Pessoa, Belo Horizonte: Autêntica Editora (no prelo).

INTRODUÇÃO

A edição que ora apresento conta com um ensaio introdutório ao pensamento de Roberto Esposito realizado pelo pesquisador estadunidense Timothy Campbell.⁴ Mobilizando as categorias que organizam a obra em três grandes linhas conceituais (comunidade, imunidade e biopolítica), Campbell as utiliza para expor o lugar específico do pensamento que as orienta na filosofia contemporânea.

No contexto geofilosófico italiano, seguindo o enfoque de Campbell, a obra de Esposito responderia a uma tendência contemporânea de pensar a política em termos da ideia de biopolítica. Se outros autores respondem a esse apelo, como Giorgio Agamben e Antonio Negri, Esposito dedica-lhe atenção a partir do que constata ser uma carência de efetiva genealogia do conceito base. Intentando responder às questões “de onde a biopolítica se origina e o que quer dizer fundir os temas do *bíos* e da política em um único vocábulo”, o filósofo italiano retoma o legado genealógico de Michel Foucault enquanto “investigação problemática das raízes”.⁵ Dedicar-se não tanto, com isso, à história do conceito quanto a uma “semântica histórica dos termos”, situando sua própria intenção no sentido de uma “perspectiva de desconstrução da política moderna”.⁶

A partir da apresentação de Campbell, creio que seja necessário insistir sobre a diferença de Esposito nesse contexto italiano, principalmente diante de dois “polos” segundo os quais se tem pensado a comunidade e a biopolítica: um, em que prevalece a crítica da negatividade e no qual se destaca o nome de Giorgio Agamben; outro, marcado pelas delineações de Antonio Negri e Michael Hardt. Diante disso, se a crítica a Agamben pode ser feita em termos de déficit da própria força de inteligibilidade de seus conceitos para a constituição de um efetivo acesso ao presente, que se esvairia num movimento de investigação arqueológica perpetuador de alguma *arkhé* ignota e inaudita – no que Esposito seria genealogista mais feliz em seu encargo –, a endereçada a Negri e Hardt faz-se em termos de um excesso “multitudinal” de positividade. Enquanto, de fato, a abordagem da biopolítica permite aproximá-los, o que os diferencia é o modo de condução aos problemas por ela suscitados, principalmente quando se leva em conta o dispositivo que teria tornado operacional, segundo a genealogia de Esposito, uma biopolítica em termos negativos, a saber, o paradigma da imunidade e o dispositivo da imunização.

É com base no conceito de imunidade que Esposito pretende deslocar a biopolítica de seus excessos e faltas positivos e negativos, cabendo ressaltar esse movimento como articulação conceitual que tenta compreender os mecanismos biopolíticos segundo um diagnóstico específico da modernidade e, ao mesmo tempo, constituir uma visão afirmativa apropriada das práticas e conceitos em jogo. Tratar-se-ia de fazer a passagem da compreensão da biopolítica como política *sobre* a vida para uma política *da* vida, buscando-se, para isso, estratégias capazes de desconectar o processo de imunização das intervenções sobre o *corpo*, que assim apareceria como *presuposto* e como *outro* da política. Contrapondo-se às filosofias negativas, mas sem abrir mão de uma investigação de fundo

⁴ CAMPBELL, Timothy, “Política, imunidade, vida. O pensamento de Roberto Esposito no debate contemporâneo”, In: ESPOSITO, Roberto, *Termos da política*, pp. 13-66.

⁵ CAMPBELL, “Política, imunidade, vida”, pp. 13-14.

⁶ CAMPBELL, “Política, imunidade, vida”, p. 14.

sobre a negatividade e suas insinuações categoriais na política, “Esposito parece considerar que um novo regime biopolítico possa se abrir somente quando uma particular filosofia da vida começar a emergir das dobras de uma ontologia da morte”.⁷ A tarefa do pensamento político e da filosofia que dele se acerca não encontraria aqui um respiro metafísico; antes, pode encadear suas perguntas fundamentais sobre as condições que confluíram no presente e, com isso, efetivar uma abordagem genealógica.

COMUNIDADE

A primeira parte de *Termos da política* privilegia a comunidade como eixo de investigação. No pensamento político de Esposito, tal conceito aparece como lugar dos cruzamentos entre política e vida, entre plural e singular. Nesta obra, em particular, compõe-se uma retomada e releitura críticas da história da filosofia política, o que requer atenção do leitor, dada a peculiaridade das interpretações propostas.

A partir de uma reflexão etimológica sobre a comunidade como composição de *cum* (“relação”) e *munus* (“lei”, “tarefa”, “*dom* [dono] a fazer, e não a receber”, ou ainda, segundo o direito romano, “obrigação”), o retorno genealógico expõe a noção de *munus* como definidora da relação entre os membros de uma comunidade. Assim, o comum da comunidade é a relação (o *cum*) pelo *munus*, no qual se encontra o elemento regulador do pertencimento ao conjunto; integra-se a comunidade quando se está em *relação com* um *munus*. Opera-se aqui um deslocamento do enfoque usual na tradição do pensamento político, pois é a própria ideia de relação em sua efetividade que adquire relevo e aparece como o que tem de ser pensado, ao invés de simplesmente ser considerada como forma que uniria *ao redor de algo*. O elemento articulador de uma comunidade não é um “algo” que possa ser positivado, como a tradição política tenderia a afirmar (a capacidade de linguagem, a busca do bem-comum diante do medo da morte, a vontade comum, a ideia de um povo, o conjunto das aspirações de vida, etc.). Pelo contrário, o que a investigação de Esposito intenta demonstrar é que temos *em comum* a própria *falta*, e isso nos faz comunidade.

Essa compreensão filosófica da comunidade retoma tópicos caros a uma filosofia que pensa o comum em confronto com a negatividade, pois faríamos uma experiência em comum antes de tudo e a partir de uma ausência. É por meio dessa investigação teórica que Esposito apresenta o conceito de “*ser-aí-com*” (*con-esservi*), traduzido segundo as ressonâncias heideggerianas do texto (lembrando que, em italiano, a tradução consagrada de *Dasein* é *esservi*).⁸ Tal conceito sintetiza a leitura que Esposito faz da filosofia contemporânea, pois não apenas repisa o *Mitdasein* heideggeriano (ou ainda o *Mitsein*, o “ser-com”), mas lhe dá uma torção enquanto *vínculo*, enquanto o *meio* de uma subjetivação em que a alteridade figura como constituinte de seu espaço e de seu limite. Passa-se da espacialidade do mundo designada por um “em” (de “ser-em”, *In-Welt*) para a relação com outros por um “com”. Se o “ser-em” já ultrapassava o vazio de mundo da moderna filosofia da subjetividade, na qual um “eu”, um “sujeito” se encerrariam na representação, o “ser-com” ultrapassa um mundo vazio e a figura do outro, a pluralidade encarnada, ingressa como conformadora do aparecer na existência *com* os outros.

⁷ CAMPBELL, “Política, imunidade, vida”, p. 63.

⁸ ESPOSITO, *Termos da política*, p. 74.

Mais ainda, o “ser-aí-com”, essa existência em comum e pelo comum, encontra simetria em outro conceito-limite fundamental na filosofia de Esposito: o “nada-em-comum”, o qual constitui uma de suas contribuições mais originais e desafiadoras. A relação que aproxima ao redor de um *munus* é lugar da falta de próprio. A comunidade, da sua falta de próprio, faz aparecer uma disposição melancólica como um vórtice que se constitui como lugar de uma falta. Com isso, pode-se afirmar que a ideia de finitude, de um limite do horizonte diante da falta constitutiva, é como que o sentido da comunidade, ou melhor, é o *sentido* do limite da comunidade, e não a limitação de um sentido definido ou por descobrir. A comunidade, assim considerada, “não é nem uma origem, nem um *telos*, nem uma finalidade, nem um final, nem uma destinação, mas *a condição, ao mesmo tempo singular e plural, da nossa essência finita*”.⁹ É pelo limite, pela falta, pela lacuna, portanto, que vivemos como “seres-aí-com”.

Onde a melancolia faz morada, porém, lá espreita o niilismo, uma vez que o niilismo, segundo Esposito, é uma duplicação da negatividade. Explico. A *communitas* significa que somos expropriados de qualquer pertença imediata, positiva, na qual tanto a posse quanto quem possui não encontram assento, pois em comum não há *algo*, mas a *falta de algo em comum* – implica um “menos” de subjetividade, uma relação com o outro que não constitui a si mesma como um novo sujeito. A falta que aproxima os membros da comunidade, criando entre eles uma relação por um *munus*, pode ser exposta conceitualmente no “nada-em-comum” que se instila nos limites, na base do “ser-em-comum” que constitui a comunidade enquanto um *ni-ente*, isto é, jogando-se com o vocábulo italiano *niente*, “nada”, verifica-se que “ela não é um ente. Nem um sujeito coletivo, nem um conjunto de sujeitos. É sim a *relação*, que não os faz mais serem tais – sujeitos individuais, porque interrompe a sua identidade com uma barra que os atravessa alterando-os: o ‘com’, o ‘entre’, o limiar sobre o qual eles se entrecruzam num contato que os reporta aos outros na medida em que os separa de si mesmos”.¹⁰

Ora, diante disso, o niilismo seria constituído como a experiência que tenta remover “a barra”, operando uma “abolição da distância” que, assim, apresentaria o nada em forma duplicada: haveria tanto (1) o nada da relação, o nada em comum, que podemos chamar “restitutivo”, pois “nos restitui da coisa na sua realidade profunda”, quanto (2) o nada da *dissolução* da relação, “subtrativo”, que “subtrai a coisa de nós” e do seu nada.¹¹ Se o primeiro significa encarar o nada de frente e ser capaz de nele habitar (o que traduziria a comunidade para Esposito), o segundo é a reação que se precipita sem mais no nada ou que tenta preenchê-lo.

Em síntese, o “nada-em-comum” seria condição do “ser-aí-com”, assim como só se poderia perceber que há um “nada-em-comum” como balizador da comunidade porque há um “ser-aí-com” capaz de localizar e experimentar essa falta como lugar-comum. O “ser-aí-com” sela a comunidade de uma falta, abre *uma comunidade* como *lugar* da experiência diante do negativo da falta. Trabalha-se aqui a filosofia política sem a possibilidade de um fundamento absoluto ou de uma essência do comum. Sendo a sua gramática uma experiência aberta a partir das nossas faltas, estas, convergindo no espaço comum, permitem experimentar *uma* vida, no que Esposito pretende retomar Gilles Deleuze.

⁹ ESPOSITO, Termos da política, p. 94.

¹⁰ ESPOSITO, Termos da política, p. 100.

¹¹ ESPOSITO, Termos da política, p. 106.

Aqui, portanto, encontra-se ainda um lugar para pensar as políticas de nossa época – entre a identidade e a diferença, entre a singularidade e a pluralidade – e compreendê-las nos seus limites. A potência dessa visão, e desses dois conceitos agregados, consiste em abrir a possibilidade de uma “biopolítica afirmativa”, se insistirmos nesses termos caros à filosofia de Esposito; ela possibilita pensarmos a experiência ético-política a partir de um conceito de comunidade plural e poroso, convergente na diversidade e atento, pois em relação de cuidado contra qualquer tentativa de dar um nome à falta, de, com isso, absolutizá-la e suprimi-la, isto é, atento contra as ameaças autoritárias que rondam a experiência política.

IMUNIDADE

A imunidade aparece no trabalho conceitual de Esposito segundo a constatação de um “déficit”: Michel Foucault, em sua análise da biopolítica, não teria conferido suficiente destaque aos mecanismos regulatórios da gestão da vida em seu ambiente, na sua construção em resposta ao outro. Metáfora orgânica, é com ela que Esposito poderá desenvolver a própria ideia de biopolítica. Assim, se a comunidade expunha a relação, o colocar “com”, a imunidade significa, em sentido oposto, a *dispensa* do vínculo, a exoneração e isenção do *munus*.

Mas em que consiste o conceito de imunidade? Em síntese, ele “alude a uma situação particular que põe alguém a salvo dos riscos aos quais está exposta toda comunidade”;¹² tanto biológica quanto juridicamente é “uma forma progressiva de interiorização da exterioridade: trata-se da admissão controlada do germe comunitário que se quer neutralizar”.¹³ Em relação de neutralização com o exterior, com o sentido da comunidade, a imunização implica uma assimilação do fora, do qual, na sua lógica, o organismo político deveria estar sempre protegido. Nesse sentido, as conformações mais dinâmicas e complexas da metáfora imunológica, ao articularem o “antígeno” (o fora) e o “anticorpo” (o dentro), acabam por apontar para uma regulação a partir do interior do próprio sistema imunitário.

A imunização representa a neutralização da *falta*, e não da pertença, da raiz, que são de fato elementos do seu sentido. Desta maneira, aprofunda-se o niilismo, compreendido, como vimos, como duplicação do nada, na medida em que deste se tenta extrair uma substância. Transforma-se o vínculo pela comum falta – a *communitas* – em um pertencimento pela criação de uma presença, na qual toda ideia e percepção do fora são pressupostas antes de qualquer contato; este, que era categoria da relação, agora se converte em base de temor, pois se confunde na semântica imunitária com a categoria do contágio, do risco de contaminação e do perigo.

A diagnose da expansão do dispositivo imunitário como resposta da biopolítica moderna representa, em primeiro lugar, a neutralização do fora na mesma medida daquela do dentro, pois faz coincidir a defesa e a proteção do organismo com a supressão da comunidade. De fato, imunidade e comunidade são categorias antitéticas no pensamento de Esposito. Em segundo lugar, ao efetivar um rearranjo da linguagem discursiva e da esfera das representações, evidencia que o vírus se tornou a “metáfora geral de todos os nossos pesadelos”;¹⁴ das doenças infectocontagiosas aos incorpóreos

¹² ESPOSITO, Termos da política, p. 140.

¹³ ESPOSITO, Termos da política, p. 117.

¹⁴ ESPOSITO, Termos da política, p. 142.

vírus cibernéticos, verifica-se a extensão da metáfora ao virtual, na mesma medida, porém, em que os aparatos políticos conduzem à contenção material do externo, como no caso das recentes crises migratórias.

O dispositivo imunitário, estabelecido para proteger a vida, eleva sua atuação ao paroxismo sob a categoria onipresente da *segurança*. A determinação imunitária ao redor de “a vida” termina assim por negar a comunidade, isto é, a composição na diferença ao redor de *uma* vida. “A imunização em altas doses”, portanto, “é o sacrifício do vivente”.¹⁵ Com isso, o mecanismo de proteção e segurança da vida converte-se na sua negação, realizando a “perversão da ideia de comunidade no seu oposto, naquilo que eleva muros em vez de abatê-los”.¹⁶ O vírus e o muro, a ameaça de contágio infeccioso e o alijamento, tornam-se palavras-chave do discurso político, instrumentos pelos quais políticas são concretizadas ou não segundo critérios eminentemente negativos, sobre os quais se torna praticamente impossível relacionar-se com um fora e constituir-se ao redor de um *munus*.

Como pensar o vocabulário político moderno à luz dessas considerações? Ou melhor, qual o estatuto das categorias e termos funcionais da política moderna, diante da crítica da instituição disruptiva da imunidade sobre a comunidade? *Termos da política* traz o desafio de pensar as categorias políticas além das derivações de significação de modo a reconduzi-las ao seu “sentido de fundo”, delimitando-as criticamente em relação à tradição na qual se encontram a partir de uma tomada de posição quanto a *limites*. “Todo conceito político”, segundo um princípio que a filosofia de Esposito elabora, “tem uma parte iluminada, imediatamente visível, mas também uma zona escura, um cone de sombra do qual somente por contraste aquela luz irrompe”.¹⁷ Pode-se dizer que o conceito político é composto como *chiaroscuro*: ele tem componentes explícitos, que traduzem a superfície da luminosidade, e elementos menos visíveis, constituídos como sombras que fazem parte da composição; como uma imagem de mundo, apresenta-se em luzes e sombras cuja dificuldade para o pensamento reside no colocar-se em relação com cada tempo no qual se constitui a própria figuração. Daqui, traduz-se a “tentativa, nada fácil, de identificar as palavras-chave, os paradigmas em torno dos quais se estruturam as coordenadas históricas de certo momento histórico” e o encaminhamento da questão vital que o trabalho de Esposito articula: “quais são os conflitos, os traumas, os pesadelos – mas também as exigências e as esperanças – que caracterizam o nosso tempo de maneira profunda?”¹⁸

BIOPOLÍTICA

Com a falência da semântica política moderna, a insistência no quadro global que lhes dá inteligibilidade produz um “efeito de dissimulação”, com o qual o “plexo inteiro das categorias políticas modernas, baseado na bipolaridade entre direitos individuais e soberania estatal” revela-se como um “léxico que acaba por esconder por trás da própria cortina semântica qualquer coisa de diferente, outra cena, uma outra lógica”.¹⁹ O problema do corte histórico dos termos da política é apresentado com os seus percalços, ao menos naquilo que diz respeito às tentativas de periodização dos conceitos, dos dispositivos e das práticas. É pelo conceito de biopolítica que Esposito

¹⁵ ESPOSITO, *Termos da política*, p. 143.

¹⁶ ESPOSITO, *Termos da política*, p. 121.

¹⁷ ESPOSITO, *Termos da política*, p. 128.

¹⁸ ESPOSITO, *Termos da política*, p. 140.

¹⁹ ESPOSITO, *Termos da política*, p. 154.

compreende o cruzamento histórico entre as categorias e as experiências da vida e da política – que não são apenas sobrepostas, mas implicadas essencialmente uma na outra, uma pela outra – e a quebra entre a modernidade e o presente. Se, na sua leitura, a primeira modernidade correspondeu a uma mediação entre política e vida baseada num *paradigma da ordem*, no qual, entre os séculos XVI e XVIII, categorias políticas como soberania e representação adquiririam sua plena inteligibilidade; por sua vez, uma segunda modernidade, caracterizando as raízes de nossa época, teria realizado uma radical sobreposição entre política e *bíos*. O avanço desse cruzamento implicou a passagem de uma “política da administração da vida biológica” para uma política de intervenção sobre a vida, que se torna suscetível de decisão quanto a seus limites externos e internos.²⁰ Ou seja, trata-se de uma vida que é gerida, como vimos, pelo *paradigma da imunidade*.

A ruptura com a tradição política fundadora da modernidade consiste em colocar a vida biológica como objeto a ser visado pela política e como fundamento a ser conservado a qualquer custo segundo dispositivos de imunização. Ao insistir que a biopolítica teria mesmo inventado a modernidade, Esposito argumenta que a radicalização da biopolítica pelos dispositivos de imunização teria efetivado uma ruptura com as próprias categorias que instauraram o léxico do pensamento político moderno. Se Hobbes e a tradição política que lhe sucedeu indicam uma centralização da política na vida, a radicalização dos processos em jogo acabou por descentrar a pertinência explicativa das categorias fundadoras enquanto *mediações*. Assistiu-se, assim, ao seu progressivo esvaziamento, movido e sustentado pelas práticas da política que, de início, essas categorias auxiliaram a instalar, dando-lhes base na linguagem e no pensamento e articulando-as como discursos, uma vez que é o próprio “encontro, a solda, entre política e vida [que] coloca para fora do jogo todas as tradicionais mediações teóricas e institucionais, a começar pela categoria de representação”.²¹ Com isso, a necessidade de pensar os termos da política diante de uma nova configuração do mundo conduziu à crítica das categorias tradicionais e à construção de um novo vocabulário, ainda mais que “a questão da vida hoje se conjuga com [a] questão do mundo”.²²

A biopolítica imunizada tende a aumentar o escopo da proteção da vida e, na mesma medida, ameaça-a integralmente, já que o horizonte de uma vida possível se confunde com as condições de emergência não somente de um mundo possível, mas do mundo efetivo enquanto circunstância de florescimento do viver: “O mundo, o mundo inteiro, a sua vida, é unido num único destino: ou encontrará o modo de sobreviver todo junto, ou perecerá todo junto”.²³ Insisto nessa relação entre vida e mundo como conexão que precisa ser evocada e explorada como campo de condições para o pensamento e para a ação: retirado de fenomenologias suspeitas, o mundo aparece “como unidade de diferenças, como sistema de distinções” no qual “as diferenças se tornem o que nos mantém unidos”, inclusive como plano do sentido do fenômeno vida.²⁴

Diante desse desafio de escapar da falência e da dissimulação categorial, o conceito de vida é apresentado segundo parâmetros conceituais que a fazem ser pensada – gerida, trabalhada, transformada – biopoliticamente tanto em formas negativas, segundo a gramática imunitária exercida *sobre* a vida, quanto em formas afirmativas que acenam para a vitalidade existente na diferença e na

²⁰ ESPOSITO, Termos da política, p. 157.

²¹ ESPOSITO, Termos da política, p. 174.

²² ESPOSITO, Termos da política, p. 160.

²³ ESPOSITO, Termos da política, p. 160.

²⁴ ESPOSITO, Termos da política, p. 146.

pluralidade. Esposito busca pensar a vida “como um conjunto unitário através das suas diferentes formas”, ao invés de segregá-la em categorizações influenciadas pela oposição entre autêntico e inautêntico. Busca, ainda, isolar aqueles que seriam os mecanismos pelos quais se tentou blindar a vida de quaisquer ameaças, a exemplo dos dispositivos e discursos que movimentam os terrorismos e a xenofobia, imunizações que traduzem uma visão da política cujas afecções são calcadas no medo e na reatividade. Se a tendência negativa da imunização é dominante, não é um horizonte incontornável para pensar a relação da vida com os seus limites.

Diante deste breve itinerário, nota-se um esforço dedicado a compreender e ultrapassar um pensamento político-filosófico limitado por um horizonte negativo saturado de promessas inconclusas. Os termos da política não estão apenas implicados entre si. Além da inflexão própria que se confere a cada termo, é o modo da composição entre eles o que caracteriza a pesquisa filosófica de Esposito, a sua gramática expositiva e a sua semântica conceitual. Trata-se, enfim, de acompanhar uma genealogia dos conceitos marcada pelo cuidado com o qual mapeia os efetivos problemas que definem uma quadra histórica e os afetos que os conduzem.