

São Paulo 1/2023  
eISSN: 2317-806X  
ISSN: 1517-0128



CADERNOS de 42  
**Ética e**  
**Filosofia Política**

---

CADERNOS de  
**Ética e**  
**Filosofia Política**

VOLUME 42 (1)

---

FFLCH  
USP

# CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 01, V. 42 - São Paulo - 1º semestre de 2023

Publicação semestral

ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

**Editores:** Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Christiane Cardoso Ferreira, Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro, Joézer Carvalho de Castro, Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, Ricardo Fernandes dos Santos, Taís da Silva Brasil.

**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 (*in memoriam*), 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 (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: Almeida Júnior - Saudade (1899)

**USP**

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Carlos Gilberto Carlotti Júnior

Vice-reitor: Profa. Maria Arminda do Nascimento Arruda

**FFLCH**

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Paulo Martins

Vice-Diretora: Profa. Ana Paula Torres Megiani

**Departamento de Filosofia da USP**

Chefe: Prof. Alberto Ribeiro Gonçalves Barros

Vice-chefe: Alex de Campos Moura

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação:**

Prof. Carlos Eduardo de Oliveira

Prof. Maurício Cardoso Keinert

**Endereço para correspondência:**

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](mailto: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](http://WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP)**



## APRESENTAÇÃO

A revista *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, cujo número inaugural foi lançado em 1999, tem, ao longo de mais de duas décadas, ininterruptamente e periodicamente publicado artigos dedicados à área de Filosofia. Os Cadernos visam suprir em alguma medida a demanda por textos especializados e que atendam o estado atual da questão para o campo ao qual se destina, 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 esse 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. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são realizados pela equipe editorial, que se reúne periodicamente e toma suas decisões editoriais de modo autônomo.

A revista é editada em meio eletrônico, pelo sistema OJS, 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 vasto 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.

Além disso, os Cadernos utilizam o sistema de avaliação na modalidade *double-blind review*, nos quais todos os manuscritos enviados passam por ao menos dois avaliadores. Finalmente, desde 2015 os Cadernos têm promovido eventos na área, buscando promover o debate sobre a pesquisa filosófico-política no Brasil, bem como tem editado dossiês temáticos, conduzidos, conjuntamente com o corpo editorial da revista, com editores e editoras convidados.

Convidamos os/as estudantes de pós-graduação em filosofia e pesquisadores/as interessados/as 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

## Artigos

A objeção do self parfitiano na guinada política de John Rawls.....	7
Rafaela Fernandes Leite	
Yago Condé Ubaldo de Carvalho	
A pulsão de onipotência e seus destinos .....	20
Diogo Barros Bogéa	
O conceito do político de Carl Schmitt e Chantal Mouffe: “antagonismo” ou “agonismo”? .....	36
Natália Pereira Ribeiro da Silva	
Sobre a negatividade do mundo e a questão do sofrimento em Adorno e Schopenhauer.....	51
Gabriel Kugharski	

## Resenhas

O melhor do mais do mesmo: o Diderot de Andrew S. Curran.....	65
Paulo Jonas de Lima Piva	
Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da populista, de B.R. Teitelbaum .....	70
Márcio Gimenes de Paula	

## Traduções

Ambivalência ética .....	77
Judith Butler	
Tradutora: Michele Bonote	
Deleuze e Derrida, isto não é o mesmo movimento... ..	86
Élias Jabre entrevista Jean-Clet Martin	
Apresentação, tradução e notas: Breno Isaac Benedykt	

# Artigos

# A objeção do self parfitiano na guinada política de John Rawls

Rafaela Fernandes Leite<sup>1</sup>

Yago Condé Ubaldo de Carvalho<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo, tratamos de um desafio lançado inicialmente por Derek Parfit contra a teoria da justiça de Rawls, que diz respeito ao problema da identidade pessoal e como isso pode se relacionar com os princípios distributivos da justiça. Acreditamos, como indicado por Paul Weithman, que tal problema desempenha um papel relevante na guinada política de Rawls – movimento pelo qual designamos as transformações em sua teoria do período de *Uma Teoria da Justiça* para o da publicação de *Political Liberalism*. O próprio Weithman já forneceu uma análise acurada de como essa objeção, a qual daqui em diante nos referimos como a objeção do *self* parfitiano, minou a primeira tentativa de Rawls de mostrar como sua concepção de justiça seria estável. É provável, no entanto, que seja fácil perder o rumo desse debate, que foi de certa forma mediado por Samuel Scheffler. É por isso que fornecemos uma exposição cronológica desse debate na seção 1. Depois disso, na seção 2, reafirmamos o relato de Weithman de como o *self* parfitiano mina a estabilidade da concepção de justiça de Rawls em *Uma Teoria da Justiça*. Por fim, na seção 3, examinamos se essa dificuldade é devidamente tratada em *Political Liberalism*. Assim, sobretudo com este último passo, esperamos que esta abordagem possa acompanhar e complementar as contribuições anteriores de Weithman.

**Palavra-chave:** Teoria de Justiça – Political Liberalism – Guinada política rawlsiana – Estabilidade da justiça

## The objection of the parfitian self in Rawls's political turn

**Abstract:** In this article, we deal with a challenge initially raised by Derek Parfit against Rawls's theory of justice. This challenge, which will be fully explained later, concerns the problem of personal identity and how this might relate to the distributive principles of justice. We believe that this problem is worth of review, as indicated by Paul Weithman, it plays a crucial role on Rawls's political turn. Weithman himself has already provided an accurate analysis of how that objection, which we refer as the objection of the Parfitian self from now on, undermined Rawls's first attempt to show how his conception of justice would be stable. We believe, however, that it is easy to lose track of this debate, which was “mediated” by Samuel Scheffler. That is why we provide a chronological exposition of this debate in section 1. After that, in section 2, we restate Weithman's account of how the Parfitian self undermines stability at Rawls's *A theory of Justice*. Finally, in section 3, we examine whether this difficulty is properly dealt with in *Political Liberalism*. We hope that this approach might go along and be complementary to Weithman's previous contributions.

**Keywords:** Theory of Justice – Political Liberalism – Rawlsian Political Turn – Stability of Justice

---

<sup>1</sup> Doutora em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Mestre e graduada em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto.

<sup>2</sup> Doutor e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora, com intercâmbio na Universität Passau (Alemanha).

## Introdução

A objeção do *self* parfitiano consiste, em apertada síntese, em um argumento ponderado por Derek Parfit contra a concepção de justiça de John Rawls, a justiça como equidade, objeção retomada, posteriormente, por Samuel Scheffler<sup>3</sup>. Tal objeção toma como base uma visão complexa da identidade pessoal<sup>4</sup>, que seria, para o autor, mais alinhada aos desenvolvimentos teóricos da época, e se opõe a uma visão simples, que seria a única disponível para a justiça rawlsiana.

A referida objeção, junto ao fato do pluralismo razoável, teria convencido Rawls de que o argumento da congruência kantiana<sup>5</sup>, um dos argumentos fundamentais para a defesa da estabilidade inerente à justiça como equidade esposado em *A Theory of Justice* (doravante *TJ*), teria falhado. Por isso Rawls se move em direção a uma nova defesa da sua concepção de justiça, agora sobre bases políticas, no *Political Liberalism* (doravante *PL*). Diante disso, a questão a saber é: a concepção política de pessoa que resulta da guinada política de Rawls no *PL* pode evitar a objeção do *self* parfitiano?

Compreender a relevância da objeção do *self* parfitiano na derrocada dos argumentos da estabilidade da *TJ* já é uma tarefa suficientemente digna da atenção daqueles que se dedicam ao campo das teorias da justiça – aqui, caminhamos com Weithman<sup>6</sup>, que, em sua obra referencial sobre a guinada política de Rawls, já indicou como a objeção de Parfit tem relação com o movimento teórico de Rawls, embora tenhamos a tímida expectativa de complementar o diagnóstico com um estudo dedicado ao tema. Não obstante, isso também justifica a verificação de se, e como a concepção política de pessoa apresentada em *PL* busca se tornar imune a ela.

Para responder a essa pergunta, este trabalho foi dividido em três seções: na primeira seção, objetiva-se apresentar o problema da identidade pessoal no debate entre Parfit, Rawls e Scheffler, conforme cronologicamente publicado; na seção seguinte, reafirmamos o relato de Weithman de como o *self* parfitiano mina a estabilidade na *TJ*; por fim, na terceira seção, examinaremos se essa dificuldade é devidamente tratada no *PL*.

## O problema da identidade pessoal e a plausibilidade de uma teoria moral: o diálogo entre Parfit, Rawls e Scheffler

O debate estabelecido diretamente entre Derek Parfit<sup>7</sup> e John Rawls<sup>8</sup> e, indiretamente, entre aqueles e Samuel Scheffler<sup>9</sup> influenciou a decisão de Rawls de corrigir o conjunto de argumentos apresentados para a defesa da estabilidade da justiça como equidade na *TJ* e, em especial, a concepção de pessoa apresentada para o seu suporte, conforme sugerido por Paul Weithman<sup>10</sup>. Diante disso, essa seção tem por objetivo apresentar o

---

<sup>3</sup> SCHEFFLER, “Moral independence and the original position”.

<sup>4</sup> PARFIT, “Later selves and moral principles”, p. 138.

<sup>5</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn*, p. 260.

<sup>6</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn*.

<sup>7</sup> PARFIT, “Later selves and moral principles”.

<sup>8</sup> RAWLS, “The Independence of Moral Theory”.

<sup>9</sup> SCHEFFLER, “Moral independence and the original position”.

<sup>10</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn*, p. 259.



problema da identidade pessoal, conforme cronologicamente publicado, a fim de fornecer o substrato necessário para a indicação da sua relação com a guinada política de Rawls, na seção subsequente.

O problema da identidade pessoal foi suscitado inicialmente por Derek Parfit em *Later selves and moral principles*, publicado em 1973, para refutar a acusação de John Rawls, segundo a qual: “o utilitarismo não leva a sério a distinção entre pessoas”<sup>11</sup>. Para tanto, Parfit esboça visões diferentes acerca da natureza da identidade pessoal, uma denominada simples e a outra complexa, e sugere que a plausibilidade de diferentes teorias morais pode depender, em certa medida, dessa natureza.

Pela visão simples, os fatos sobre a personalidade e a identidade pessoal têm uma natureza especial e afirmam-se de forma independente em relação a outros fatos ou propriedades, mantendo-se as continuidades relevantes, corporais e psicológicas – ou seja, a continuidade da identidade é afirmada sob uma lógica qualitativa (ou se é uma pessoa, ou não se é). Já pela visão complexa, a identidade das pessoas ao longo do tempo sujeita-se a diferenças de grau e estão relacionadas com outros fatos ou propriedades específicas<sup>12</sup>. Por essa visão, a identidade pessoal não é um fato profundo sobre a natureza humana e, portanto, revela apenas algumas continuidades corporais e psicológicas que podem ser semelhantes em espécie, mas que são mantidas por conexões que diferem em graus<sup>13</sup>.

A relevância das diferentes visões acerca da identidade pessoal consiste na demonstração de que a concepção de pessoa pressuposta em alguma teoria moral influencia a escolha dos princípios de justiça, bem como seu escopo<sup>14</sup>. Logo, uma mudança desse pressuposto que se mova da visão simples para a visão complexa poderia atribuir um peso e

---

<sup>11</sup> RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 27.

<sup>12</sup> Para exemplificar a relação entre a visão simples e a complexa, bem como a diferença entre elas a partir das características que são pressupostas comuns à vida das pessoas, Parfit refere-se às relações de parentesco para dizer que os parentes de alguém – mais ou menos distantes – em sua lógica não comporta variações em graus. Alguém é, ou não, parente de outrem. Contudo, é óbvio que o parentesco tem graus e, assim, os pais de alguém são parentes mais próximos que os seus primos. O parentesco expressa, portanto, uma relação de continuidade lógica que, em suas conexões, é expressa em graus. PARFIT, “Later selves and moral principles”, pp. 137-139.

<sup>13</sup> A conexão e a continuidade expressam duas características gerais da vida de uma pessoa, segundo Parfit. A continuidade na visão complexa expressa uma relação de tudo ou nada. Contudo, ao contrário da visão simples, pressupõe que a continuidade envolve conexões de memória, caráter e propósito que podem ser mantidas em diferentes graus, com maior ou menor força. A vida de uma pessoa, pela visão simples, seria lida como uma unidade na qual são aditadas outras partes ao longo do tempo. Existiria, assim, um sentido em que todas as pessoas seriam iguais. Pela visão complexa, trata-se, na verdade, de uma história de *selves* sucessivos, contínua, contudo, expressa em diferentes graus ao longo do tempo. Isso equivale a dizer que, pela visão simples, há um sentido (moralmente) relevante em que determinada pessoa, Maria, é Maria ao longo da sua vida, ao passo que, para a visão complexa, a depender de outros fatos e propriedades (conexões de memória, caráter e propósito, como apontado), Maria continuará em maior ou menor grau a ser Maria. PARFIT, “Later selves and moral principles”, pp. 141-142.

<sup>14</sup> Para corroborar com esse argumento, destaca-se que a concepção de pessoa kantiana pressuposta pela *justiça como equidade* (ao menos antes da guinada política do autor) é central para o argumento de Rawls acerca da implausibilidade de que o princípio da utilidade média fosse escolhido pelas partes na posição original. A redução da capacidade de agência e a demanda por indivíduos altamente benevolentes no acordo inicial hipotético que daria ensejo ao utilitarismo como uma concepção pública de justiça acentua uma distinção significativa na natureza da pessoa humana que o afasta daquela pressuposta na justiça como equidade. A ênfase divergente atribuída pela concepção de pessoa pressuposta entre o utilitarismo e teorias kantianas pode ser inferida por essa síntese apresentada por Christine M. Korsgaard: O kantianismo enfatiza nossa agência e se preocupa com o que nós fazemos. Alternativamente, podemos dizer que o utilitarismo foca, primeiramente, nas pessoas como objetos de apreciação moral e questiona “o que deve ser feito por elas?”, ao passo que o kantianismo aborda a agência moral, a qual questiona “o que eu devo fazer?”. KORSGAARD, “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit”, p. 101.

um escopo diferente aos princípios originados de diferentes teorias morais. E mais, a alteração desse pressuposto pode, inclusive, afetar a viabilidade e a estabilidade (precisamente o objeto da seção seguinte) de determinada concepção de justiça.

Isso ocorre porque a visão complexa<sup>15</sup> possui duas crenças corolárias: 1) a identidade da pessoa é, em sua natureza, um fato menos profundo do que a visão simples considera e; 2) que esse fato eventualmente pode ser mantido em graus reduzidos, afetando a correspondência entre eus anteriores e eus posteriores. A primeira crença influencia a escolha dos princípios e a segunda confere aos princípios escolhidos um novo escopo<sup>16</sup>.

Dessa forma, Parfit sustenta que diferentes princípios morais seriam mais consistentes com a visão complexa do que com a visão simples e, em última análise, a natureza da identidade pessoal pressuposta pelo utilitarismo favoreceria o princípio da utilidade em detrimento de outros princípios da justiça distributiva e, portanto, a imparcialidade do utilitarismo seria justificável. Parfit sugere, ainda, a incompatibilidade entre as teorias normativas kantianas (como a de Rawls) e a referida visão.

Com efeito, o utilitarismo poderia defender-se da crítica de Rawls segundo a qual não levaria a sério a distinção entre as pessoas<sup>17</sup> alegando, para tanto, que, dada a natureza da identidade pessoal fornecida pela visão complexa e que está sendo pressuposta na derivação do princípio da utilidade, apenas é necessário que os benefícios sejam maiores que os encargos, não sendo especialmente relevante para quem eles são atribuídos<sup>18</sup> – inclusive se para um eu anterior ou posterior no tempo.

Embora Parfit não esteja defendendo a verdade de qualquer das duas visões em disputa, o pluralismo comum ao pensamento liberal e, particularmente, incentivado pelas instituições da sociedade bem-ordenada nos próprios moldes rawlsianos, sugere que as pessoas não sustentariam uma visão única da natureza da identidade pessoal e, assim, a maior plausibilidade do utilitarismo diante de uma visão complexa parece receber um maior apoio argumentativo.

Diante dessa forte objeção de Parfit, Rawls sustentou, em *The Independence of Moral Theory*, que a teoria moral como um estudo de concepções substantivas (o utilitarismo, o perfeccionismo, a própria justiça como equidade e tantas outras), embora seja parte da filosofia moral, ostenta relativa, mas significativa independência de outras partes da filosofia. Assim, a relação de determinação, ao fim e ao cabo (trata-se, aqui de uma simplificação), seria inversa à pressuposta por Parfit: não seria uma concepção de identidade que determinaria uma concepção moral, ou de justiça, mas sim uma concepção moral que traria consequências para as concepções de identidade. Desse modo, Rawls refutou a relação entre a plausibilidade da sua teoria moral e as diferentes visões da identidade pessoal.

---

<sup>15</sup> Para simplificar os efeitos dos corolários da visão complexa, Scheffler resume que os princípios distributivos que impõem restrições à maximização (como o princípio da diferença de Rawls, em oposição ao princípio da utilidade) serão considerados menos importantes do que a visão simples consideraria, enquanto princípios utilitários, que favorecem a maximização, serão considerados mais plausíveis. SCHEFFLER, “Moral independence and the original position”, p. 397.

<sup>16</sup> PARFIT, “Later selves and moral principles”, p. 138.

<sup>17</sup> RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 27.

<sup>18</sup> Parfit indica que há uma justificativa plausível para isso: Utilitaristas tratam ônus e bônus, não como se estivessem circunscritos a uma única vida, mas como se não houvesse diferença moralmente relevante em relação a que se circunscrevem. Essa crença pode ser afirmada pela visão de que a unidade de cada vida, e, dessa forma, a diferença entre as vidas, é de uma natureza menos profunda. PARFIT, “Later selves and moral principles”, p. 153.

Para reforçar o seu argumento, Rawls listou três razões que o apoiam. Em primeiro lugar, a filosofia da mente pode estabelecer condições que qualquer critério acerca da identidade deve obedecer, contudo, as várias concepções morais podem eleger o critério de identidade pessoal com o qual concordam. A incorporação de diferentes concepções e ideias de pessoa e as teorias tradicionais que delas se apropriam não são afetadas pelas restrições da filosofia da mente, “[...] pelo menos não enquanto essas doutrinas forem aplicadas nas condições normais da vida humana”<sup>19</sup>.

Em segundo lugar, o uso diferente dos vários critérios de identidade fornecidos pela filosofia da mente pode apresentar uma variação de ênfase que é explicada pela própria teoria moral, ao apresentar diferentes concepções e ideais de pessoa, bem como pela importância dada às suas características.

Diante disso, Rawls assume que a visão kantiana é mais dependente de um forte critério de identidade pessoal, porque essa visão pressupõe um ideal de pessoa cuja afirmação depende de um decurso temporal maior. A relação, contudo, entre as conclusões da filosofia da mente e a maior plausibilidade do utilitarismo, em virtude do seu apoio em um critério mais fraco de identidade, dependeria do que causa as discontinuidades e como elas afetariam a viabilidade de outras concepções morais. Isso porque, se uma sociedade bem-ordenada kantiana for viável, seria irrelevante que uma sociedade utilitarista dependesse menos de um critério forte de identidade pessoal<sup>20</sup>. Sobretudo porque Rawls considera que: “não há grau de conexão que seja natural ou fixo; as continuidades reais e o senso de propósito na vida das pessoas são relativos à concepção moral socialmente alcançada”<sup>21</sup>.

Logo, se uma sociedade kantiana bem-ordenada fosse possível e viável (aqui também pensamos que está implícita a questão da estabilidade), então o critério mais forte de identidade pessoal do qual a justiça como equidade depende não seria um problema, pois seus membros conceberiam a si mesmos como pessoas kantianas e essa forma de vida seria influenciada pelas formas sociais sob as quais viveriam<sup>22</sup>.

Ocorre que, ao ler as conclusões oferecidas por Rawls em resposta a Parfit, Scheffler<sup>23</sup> considerou que elas eram conflitantes com aqueles argumentos apresentados pelo próprio Rawls ao demonstrar a superioridade da justiça como equidade diante do utilitarismo na *TJ*. A razão desse conflito aparente decorria do seguinte argumento: se nenhum grau de conexão é natural ou fixo e se uma sociedade bem-ordenada associada à justiça como equidade ou ao utilitarismo seriam igualmente viáveis, então a afirmação da superioridade da justiça como equidade, que é baseada na acusação de que o utilitarismo não leva a sério a distinção entre as pessoas, falha. Em outras palavras, o problema é que Rawls não parece considerar que, sob o pluralismo que seria incentivado pelas instituições da sociedade bem ordenada, as pessoas poderiam ser ou não pessoas que se concebiam ao modo kantiano. Haveria espaço, portanto, para pessoas confiantes em algo como aquilo que a visão complexa de Parfit aponta.

---

<sup>19</sup> RAWLS, “The Independence of Moral Theory”, p. 15.

<sup>20</sup> RAWLS, “The Independence of Moral Theory”, p. 20.

<sup>21</sup> RAWLS, “The Independence of Moral Theory”, p. 20.

<sup>22</sup> Sobre essa influência, Rawls esclareceu que estava assumindo que a vida que as pessoas podem ter é afetado pela concepção moral que é publicizada pela sua sociedade. RAWLS, “The Independence of Moral Theory”, p. 20.

<sup>23</sup> SCHEFFLER, “Moral independence and the original position”, p. 399.

## O papel do *self* parfitiano na guinada política de Rawls

A objeção do *self* parfitiano teria convencido Rawls de que o argumento da congruência apresentado na *TJ* teria falhado e, por conseguinte, teria levado à sua insatisfação com o conjunto de argumentos apresentados para a defesa da estabilidade inerente da justiça como equidade, motivando sua guinada política<sup>24</sup>. Diante disso, pretende-se, nessa seção, identificar como a referida objeção afeta a justiça como equidade e, em especial, o argumento da congruência.

A relevância da objeção do *self* parfitiano na guinada política de Rawls pode ser inferida a partir da concessão que o próprio Rawls faz no *PL*<sup>25</sup>, ao atribuir às críticas de Samuel Scheffler<sup>26</sup>, sua decisão de revisar os argumentos apresentados na *TJ*. Rawls atribuiu, portanto, ao problema da identidade pessoal, conforme pressionado por Scheffler, a inspiração para as Conferências de Colúmbia de 1980, e aos ensaios posteriores que serviram para elaboração da ideia do *PL*.

Antes de avançar, contudo, é necessário recordar que as críticas formuladas por Scheffler em *Moral Independence and The Original Position* afetam a justiça como equidade de duas formas diferentes. Pela primeira, Scheffler sugere que há um conflito entre o relato de Rawls acerca da relação entre identidade pessoal e a teoria moral em *The Independence of Moral Theory* e seu próprio argumento contra o utilitarismo em *TJ*. Isso ocorre porque, na medida em que Rawls<sup>27</sup> argumenta que nenhum grau de conexão é natural ou fixo, bem como que uma sociedade kantiana e uma sociedade utilitarista podem ser igualmente viáveis, as partes na posição original, então, sabem que podem ou não ter planos, interesses e propósitos de longo prazo. Logo, não estaria claro que a imparcialidade do utilitarismo (sua insensibilidade às individualidades morais) seria um fator decisivo para que o princípio da utilidade fosse preterido.

Pela segunda, Scheffler sugere que Rawls pode não ter tido êxito em demonstrar a compatibilidade entre a sua teoria e uma visão complexa acerca da natureza da identidade pessoal, e mais, que a possibilidade de alguém não se conceber enquanto pessoa nos moldes kantianos pode afetar a escolha dos princípios na posição original, uma vez que aquela natureza é uma condicionante para a escolha racional dos princípios da justiça. Logo, se as partes na posição original não sabem que tipo de pessoa elas são (ou como elas tratarão sua própria personalidade), elas não poderiam tomar qualquer decisão acerca dos princípios de justiça com base nisso.

Há um ponto de interseção entre os dois enfoques apresentados: a possibilidade de que um membro da sociedade bem-ordenada se perceba como alguém no sentido parfitiano, ou seja, alguém cuja natureza da identidade pessoal é fornecida pela visão complexa. O efeito promovido por essa possibilidade afeta a força relativa dos princípios da justiça como equidade diante do princípio da utilidade, no primeiro caso, e pode impedir a escolha racional dos princípios da justiça como equidade, no segundo caso.

---

<sup>24</sup> Expressão que designa a mudança percebida nos textos publicados por Rawls a partir da década de 80, culminando na publicação do *Political Liberalism*.

<sup>25</sup> RAWLS, *A Theory of Justice*, p. XXXII-XXXIII.

<sup>26</sup> SCHEFFLER, "Moral independence and the original position".

<sup>27</sup> RAWLS, "The Independence of Moral Theory", p. 20.

Foi esse último aspecto, contudo, que teria demonstrado a fragilidade dos argumentos de Rawls em defesa da estabilidade inerente da justiça como equidade, afetando o argumento desenvolvido na terceira parte da *TJ*, pela estabilidade da justiça como equidade. Trata-se de um argumento sofisticado e intrincado, mas que passa, em suas linhas fundamentais, por evidenciar a congruência entre o justo e o bem, explicitando que os cidadãos de uma sociedade cuja estrutura básica se conforme aos princípios de justiça do autor tenderiam a elevar o desejo por agir conforme à justiça a um grau regulativo das suas razões para ação. Assim, estariam dispostos a manter a justiça das instituições ao longo do tempo, o que revela a estabilidade da concepção de justiça.

Ocorre que, para demonstrar tal congruência, Rawls precisava demonstrar que os membros da sociedade bem-ordenada pensariam em si mesmos ao modo kantiano, pois parte do seu argumento leva em conta que que eles teriam um interesse racional em unificar seus planos de vida – unidade que, uma vez estabelecida, revelaria a congruência entre a justiça e o bem. É esse ponto específico do argumento pela estabilidade que o próprio Rawls teria identificado - motivado pela reflexão sobre o problema da identidade pessoal, o motivo pelo qual apontou o texto de Scheffler como fundamental para sua guinada política - ser incompatível com o pluralismo que seria incentivado pelas próprias instituições de uma sociedade liberal.

Visualiza-se, pois, que o papel da objeção do *self* parfitiano na guinada política de Rawls, em referência aos dois aspectos que pudemos analiticamente distinguir no texto de Scheffler, tem relação não tanto com a argumentação substantiva pela superioridade da justiça como equidade em relação ao utilitarismo, mas sim com a relação que o argumento da estabilidade apresentado na *TJ* possui com as concepções de identidade pessoal.

Convém especificar essa construção a partir da leitura sugerida por Paul Weithman. Para o autor, um importante argumento de Rawls para a congruência tem início com o seguinte argumento nomeado argumento da congruência kantiana e designado C4a: “Todos os membros da WOS pensam em si mesmos, pelo menos implicitamente, como pessoas naturalmente livres, iguais e racionais, e querem expressar sua natureza como tal”<sup>28</sup>. E, para realizarmos a nossa natureza não teríamos outra alternativa senão preservar o nosso senso de justiça como supremamente regulativo de nossos outros objetivos<sup>29</sup>.

O problema com o argumento da congruência é que, sob as condições do pluralismo, os membros da sociedade bem-ordenada poderiam endossar uma concepção de sua natureza incompatível com a premissa segundo a qual a posição original é uma posição de escolha na qual nossa natureza kantiana seria o elemento determinante. Logo, rejeitariam a ideia de que o desejo de expressar sua natureza seria um desejo de agir de acordo com princípios que seria escolhido na posição original, bem como não teria interesse em tratar seu senso de justiça como supremamente regulativo.

A razão pela qual alguém que pensasse em si mesmo no sentido parfitiano prejudicaria o argumento da congruência kantiana é que essa pessoa negaria o interesse de unificar os seus planos ao longo da vida, interesse ao qual a condição de finalidade (*ultimacy*) imposta na posição original responde. Isso se daria, sobretudo, porque, ainda que as instituições da sociedade bem ordenada incentivassem os seus membros a serem o tipo de

---

<sup>28</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, p. 186.

<sup>29</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, p. 186.



pessoa kantiana, seria irrealista supor que apenas haveria esse tipo de pessoa, uma vez que essas mesmas instituições também incentivariam o pluralismo<sup>30</sup>.

Logo, afirma-se, com Weithman<sup>31</sup>, que a percepção de Rawls acerca da falha do argumento da congruência kantiana foi provocada pelo segundo problema apresentado por Scheffler<sup>32</sup>. Resumidamente, pela concessão que Rawls teria feito à possibilidade de que um membro da sociedade bem ordenada fosse uma pessoa que se compreendesse no sentido parfitiano (visão complexa) e, portanto, de que não teria razões decisivas para manter seu senso de justiça como supremamente regulativo, afetando a estabilidade da justiça como equidade.

Diante disso, a seção seguinte tem por objetivo identificar se a concepção de pessoa apresentada por Rawls após sua guinada política, no *PL*, pode evitar a objeção do *self* parfitiano.

## A concepção política de pessoa

Agora que o problema do *self* parfitiano e sua relação com a guinada de política Rawls foram esclarecidos, resta analisar se a arquitetura do *PL*, de fato, permanece de pé diante dessa objeção. Para isso, pretendemos, em um primeiro momento, retomar brevemente a solução que Rawls encontrou para lidar com a estabilidade no *PL*.

Em seguida, indicamos como a resposta de Rawls decorre da sua descrição de uma sociedade bem-ordenada no *PL*. Levamos em conta a condição de publicidade e o efeito educativo das instituições justas para mostrar que sua teoria da justiça incentivaria determinada concepção política de identidade, a despeito das concepções de identidade mais gerais que as pessoas venham a sustentar.

Por fim, avaliaremos a qual das estratégias sugeridas por Scheffler essa solução melhor corresponde. Ao fazê-lo, acreditamos que o trabalho pode lançar luzes sobre a relação do *PL* com a tese rawlsiana já referida da independência da teoria moral.

Como já se viu, a concepção moral de pessoa kantiana que conformou o conjunto substancial de argumentos apresentados em favor da justiça como equidade na *TJ*, dado o fato do pluralismo razoável, foi considerada suscetível à objeção do *self* parfitiano. A objeção do *self* parfitiano tornou o argumento central da justiça como equidade especialmente crítico nas premissas 1.1 e 1.9 da leitura de Weithman e, por conseguinte, no argumento apresentado em favor da sua estabilidade inerente. São as premissas:

(1.1) Somos, por natureza, agentes racionais livres e iguais que podem refletir sobre os fins que perseguem e avaliar arranjos sociais à luz dos seus próprios interesses e fins.

(...)

(1.9) A posição original é uma situação de escolha em que nossa natureza é o elemento determinante decisivo<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, p. 260.

<sup>31</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, p. 259.

<sup>32</sup> SCHEFFLER, "Moral independence and the original position".

<sup>33</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, p. 23.

A mudança observada nas referidas premissas em *PL* consiste na substituição de pessoas por cidadãos:

- (1.1') Somos cidadãos racionais livres e iguais, que podem refletir sobre os fins que perseguem e avaliar arranjos sociais à luz dos seus próprios interesses e fins  
(...)  
(1.9') A posição original é uma situação de escolha em que nossa natureza enquanto cidadãos é o elemento determinante decisivo<sup>34</sup>.

Essa transformação, que indica uma significativa redução de escopo corresponde à mudança metodológica do construtivismo rawlsiano: de um construtivismo kantiano a um construtivismo político. Neste, sua concepção de objetividade resulta dos imperativos da razão prática e das ideias fundamentais de uma cultura política. Por essa razão, seria mais adequada a sociedades liberais, marcadas pelo pluralismo, buscando na sua cultura política de fundo substrato para a teorização moral.

A concepção de política de pessoa, juntamente com a concepção de sociedade bem-ordenada, fornece a base necessária para obtenção das características fundamentais do procedimento construtivista, cujo objeto é o conteúdo de uma concepção política de justiça. Na justiça como equidade, esse conteúdo é representado pelos princípios de justiça que são selecionados pelas partes a fim de que se apliquem à estrutura básica da sociedade.

Mas como essa mudança afeta o problema da estabilidade, que já apontamos ser o local do problema que levou à guinada política? Em outras palavras, por que os cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, uma vez despidos do véu da ignorância, endossariam continuamente a concepção de justiça escolhida da posição original? A resposta a essa questão é explicada por Weithman<sup>35</sup> e será aqui resumida.

Para provar a estabilidade da concepção política de justiça no *PL*, Rawls faz uso de um expediente semelhante ao que havia usado na *TJ*: a estabilidade depende do surgimento de desejos de viver conforme certos ideais ou concepções de si mesmos que, para serem realizados, dependem de que os cidadãos escolham agir conforme o que a justiça exige. Todavia, tais valores ou ideias não são mais ideais éticos. Agora, são ideais políticos de conduta como cidadão, amizade cívica e de governança democrática, e é a partir deles que os cidadãos afirmam a concepção política de justiça.

Resta a Rawls mostrar que não apenas tais ideais estão presentes na pauta de valores dos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada, mas também que eles se sobrepõem a outros valores conflitantes dados pelas doutrinas abrangentes de cada um (é o que se designa por justificação plena da estabilidade da concepção política de justiça). Essa etapa, todavia, não é realizada pelo teórico político. Cabe a cada cidadão sopesar as razões providas pelo seu conjunto de razões políticas em relação às demais razões providas por sua doutrina abrangente. Diante disso, o máximo que Rawls pode realizar é trabalhar com alguns exemplos: ele mostra como o pluralismo valorativo, o kantianismo, o utilitarismo e uma

---

<sup>34</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, p. 23.

<sup>35</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, pp. 9-10.

doutrina religiosa poderiam fazer parte de um consenso por sobreposição sobre a concepção política de justiça.

E como a objeção do eu parfitiano afetaria essa construção? Em primeiro lugar, ela poderia mostrar que a concepção de pessoa da qual Rawls parte continua sendo inverossímil. Todavia, a concepção política de pessoa foi projetada para lidar com essa objeção<sup>36</sup>. Rawls abandona uma concepção fixa e imutável de personalidade, com traços kantianos. Além disso, ele afirma que sua concepção de pessoa consagra duas distintas concepções de identidade: uma concepção pública, ou institucional, afirmada no âmbito político e congruente com os direitos e deveres afirmados pela cultura democrática liberal; uma concepção moral, ou não-institucional de identidade, que é dada pelos comprometimentos e objetivos mais profundos sustentados por cada cidadão e que têm relação com a sua própria doutrina abrangente.

Esta concepção, portanto, consagra a possibilidade de diferentes visões sobre os graus de continuidade existentes entre as entidades físicas que se sucedem no tempo e, o que é importante, isso não afetaria a identidade pública à qual os cidadãos sustentam. Há uma relativa independência entre as duas identidades<sup>37</sup>. Fazendo novamente recurso do exemplo utilizado para explicar a visão complexa da personalidade moral, isso equivale a sustentar que, ainda que Maria, conforme os graus das conexões (de memória, caráter e propósito) que sustenta ao longo da sua vida, conceba a si mesmo como “mais ou menos” Maria, há um sentido relevante de continuidade na identidade política de Maria: ela continua a se conceber como a mesma cidadã ao longo de tempo.

A resposta de Rawls parece coerente com o que já havia sustentado em “The Independence of Moral Theory” e cabe explorar tal relação para que, mais do que apenas enunciar esse modelo de identidade institucional e não institucional, possamos compreender como ele atuaria na prática de uma sociedade bem-ordenada.

Utilizando as categorias trazidas acima, isso indica que o que resta responder é: para propor que um cidadão de uma sociedade bem ordenada tenha em sua pauta de valores aqueles ideais políticos de conduta, de amizade cívica e de governança democrática que o fazem afirmar a concepção política de justiça (e que trabalham para a construção de uma identidade institucional), seria necessário pressupor certa concepção de identidade que é irrealista?

A resposta a essa questão decorre das seguintes premissas que identificamos na descrição que Rawls realiza da sociedade bem-ordenada: doutrinas abrangentes (e suas correspondentes concepções de identidade) são mutáveis; uma vez consagrada por instituições, a concepção política de justiça possui um papel educativo e transformativo (associado à condição de publicidade da sociedade bem ordenada); e esse papel, por sua vez, incentiva o surgimento e a manutenção de uma concepção de identidade institucional (limitada ao âmbito político) que é compatível com o *PL* e o pluralismo que decorre da sua concepção de sociedade.

Partimos da primeira premissa. Ela é apoiada pela própria descrição da concepção política de pessoa do *PL*:

---

<sup>36</sup> É por esse motivo que Rawls menciona Parfit na seção que dedica à concepção política de pessoa RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 32, nota 34.

<sup>37</sup> RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 30-32.

(...) como cidadãos, são tomados como capazes de revisar e mudar suas concepções [de bem] a partir de bases razoáveis e racionais e podem fazê-lo se assim desejarem. Como pessoas livres, cidadãos afirmam o direito de conceber-se enquanto pessoas independentes e não identificadas com nenhuma dessas concepções específicas, com seus esquemas específicos de fins últimos<sup>38</sup>.

Essa maleabilidade das doutrinas abrangentes é traço da liberdade que é parte desse conceito de pessoa, mas além disso, ela também possui relação com a maneira como pessoas e instituições são co-determinadas em uma sociedade bem-ordenada<sup>39</sup>. Tais instituições têm um papel educativo, transformativo do conjunto do caráter dos cidadãos,<sup>40</sup> e é por isso que aqueles ideais políticos supracitados seriam cultivados em tal sociedade.

Em termos de identidade, isso significa dizer que a experiência contínua da vida sob instituições justas faria com que certa concepção política de identidade compatível com elas fosse sustentada de modo consistente pelos cidadãos. Vejamos o exemplo trazido por Rawls:

Por exemplo, quando cidadãos se convertem a uma outra religião, ou deixam de professar qualquer fé religiosa estabelecida, eles não deixam de ser, para fins de justiça política, a mesma pessoa que eram antes. Não há perda daquilo que pode ser chamado de sua identidade pública, ou institucional, ou da sua identidade enquanto sujeito de direito. Em geral, tais cidadãos ainda têm os mesmos direitos e deveres fundamentais, são titulares da mesma propriedade e podem reivindicar as mesmas pretensões que antes, exceto na medida em que tais pretensões estejam ligadas à sua afiliação religiosa prévia<sup>41</sup>.

Essa concepção de identidade, todavia, é restrita ao âmbito político, afinal de contas, uma resposta mais ampla para essa questão é inviabilizada pelo fato do pluralismo razoável. Reafirma-se, portanto, que há uma relativa independência entre a identidade pessoal não pública e a identidade pessoal institucional, ou política, esta que serve de base para a estabilidade da justiça como equidade no *PL*. E a maneira de unificar tais identidades (parte da justificação plena) fica a cargo da doutrina abrangente de cada um<sup>42</sup>.

Visualiza-se, então, que Rawls parece ter adotado, em alguma medida, a resolução sugerida por Scheffler<sup>43</sup>, ou seja, teria feito alguma concessão à relatividade das conexões interpessoais, mesmo que isso o previna de um argumento contra o utilitarismo. Em mais

---

<sup>38</sup> RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 30.

<sup>39</sup> Em parte, isso decorre do traço de *publicidade* da sociedade bem ordenada: os princípios da concepção político de justiça e o fato de que as instituições da estrutura básica são conformadas por essa concepção são conhecidos por todos os cidadãos que, além disso, sabem que os demais cidadãos também estão cientes disso. RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 35.

<sup>40</sup> WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, p 108; 293; 211.

<sup>41</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p. 30.

<sup>42</sup> Assim como Rawls traz exemplos de como certas doutrinas abrangentes se relacionam com a concepção política de justiça no consenso sobreposto, seria interessante propor como um utilitarista parfitiano faria parte desse consenso. Por limites de espaço, essa proposta será levada a cabo posteriormente. Todavia, não é difícil imaginar que a resposta não seria muito diferente daquela que Rawls dá ao exemplo do utilitarista (em geral) ou do pluralista de valores (vide WEITHMAN, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, p. 304).

<sup>43</sup> SCHEFFLER, "Moral independence and the original position", p. 400.

detalhes, se interpretamos corretamente, Rawls estaria admitindo que alguns cidadãos possam afirmar algo como a visão complexa de Parfit em sua concepção não institucional; contudo, isso não mina seu *PL*, afinal, ainda poderá contar com a concepção institucional de personalidade, essa compartilhada por todos aqueles que participam de uma sociedade liberal bem-ordenada<sup>44</sup>.

Além do mais, essa resposta é coerente com a tese da independência da teoria moral: mostramos que o *PL* e seu método de construtivismo político<sup>45</sup> não trata as concepções de identidade como fixas; ao contrário, ao argumentar que as instituições de uma sociedade justa incentivariam o cultivo de certa concepção institucional de identidade, mostramos que tais concepções de identidade são influenciadas pelas concepções normativas que sustentamos.

## Conclusão

Após revisar a objeção de Parfit à teoria da justiça de Rawls baseado na distinção entre duas visões da identidade individual, passar pela mediação realizada por Scheffler e identificar, com Weithman, qual o peso desse argumento para a guinada política de Rawls, passamos a analisar como a conformação da teoria deste autor no *PL* se comporta diante daquela antiga objeção.

Explicitando a distinção, presente no *PL*, entre uma concepção institucional de identidade e uma concepção não institucional e indicando a relação dessas categorias com a nova arquitetura do argumento pela estabilidade da concepção política de justiça, concluímos que Rawls adotou, em certa medida, uma das sugestões levantadas por Scheffler<sup>46</sup>. Rawls cede, até certo ponto, à relatividade das conexões interpessoais, mesmo que isso o impeça de levantar determinado argumento contra o utilitarismo. Mais detalhadamente, compreendemos que Rawls reconhece que alguns cidadãos podem reivindicar algo como a visão complexa de Parfit em sua concepção não institucional de personalidade – o que não é o mesmo que dizer que essa visão é verdadeira. No entanto, isso não prejudica seu *PL*, afinal, ele ainda pode contar com a concepção institucional de personalidade, que é compartilhada por aqueles que vivem sob as instituições de uma sociedade bem ordenada.

Por fim, notamos que essa resposta é consistente com a tese da independência da teoria moral. O *PL* e seu método de construtivismo político não tratam concepções de identidade como fixas. Muito pelo contrário, ao argumentar que as instituições de uma sociedade justa encorajariam uma certa concepção institucional de identidade (por encorajar certos valores políticos que comporiam e teriam papel privilegiado na pauta de razões para

---

<sup>44</sup> Queremos ressaltar, porém, que essa concessão não faz da concepção institucional de personalidade tão contingencial quanto possa parecer. Ela decorre de uma cultura política que não se formou ou será destruída em um curto período de tempo. A concepção de pessoa do PL expressa um fato profundo acerca da identidade pública que se encontra na tradição do pensamento democrático moderno e que remonta ao conceito de pessoa entendido pela filosofia e pelo Direito desde o mundo antigo. RAWLS, J. *Political Liberalism*, pp. 18-19.

<sup>45</sup> Seria bastante instrutivo contrastar essa solução com aquela levantada por Christine Korsgaard em resposta a Parfit. Korsgaard defende que certa concepção de identidade é mais adequada. Não há, portanto, qualquer concessão à possibilidade de que as pessoas concebam suas personalidades morais, identidades ou *selves* ao modo da visão complexa. Os argumentos da autora, apesar de não metafísicos, têm como base as demandas da razão prática – exatamente por isso acreditamos que tais argumentos não estejam à disposição do *Political Liberalism*.

<sup>46</sup> SCHEFFLER, “Moral independence and the original position”, p. 400.



agir dos cidadãos de uma sociedade liberal), mostramos que tais concepções de identidade são influenciadas pelas concepções normativas que as pessoas sustentam.

### **Referências bibliográficas**

KORSGAARD, C. M. “Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit.”. *Philosophy & Public Affairs*, pp. 101-132, 1989.

PARFIT, D. “Later selves and moral principles”. *Philosophy and Personal Relations: An Anglo-French study*. Ed. by Alan Montefiore. London: Routledge and Kegan Paul, pp. 137-169, 1973.

RAWLS, J. “The Independence of Moral Theory”. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 48, pp. 5-22, 1975.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Revised Edition. Harvard: Harvard University Press, 2005.

RAWLS, J. *Political Liberalism*. Nova York: Columbia University, 1993.

SCHEFFLER, S. “Moral independence and the original position”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 35, n.4, pp. 397-403, 1979.

WEITHMAN, P. *Why Political Liberalism? On John Rawls’s Political Turn*. Oxford: Oxford University, 2010.

## A pulsão de onipotência e seus destinos

*Diogo Barros Bogéa*<sup>1</sup>

**Resumo:** Empreende-se nesse artigo a tentativa de compreender as bases psíquicas do autoritarismo político contemporâneo. Através dos conceitos freudianos de “pulsão de poder” (*Bemächtigungstrieb*) e projeção, oferecemos uma hipótese para o inquietante fenômeno contemporâneo da adoração a líderes autoritários.

**Palavra-chave:** Projeção – Pulsão de poder – Fantasia de Onipotência – Autoritarismo

## The omnipotence drive and its vicissitudes

**Abstract:** This article attempts to understand the psychic bases of contemporary political authoritarianism. Through the Freudian concepts of “power drive” (*Bemächtigungstrieb*) and projection, we offer a hypothesis for the disturbing contemporary phenomenon of the worship of authoritarian leaders.

**Keywords:** Projection – Power drive – Omnipotence fantasy – Authoritarianism

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto de Filosofia e Psicanálise na Faculdade de Educação da UERJ.

## O curioso mecanismo da projeção

Em 1896 os irmãos Lumière realizaram em Paris, pela primeira vez na história, a exibição de um filme para uma audiência. Tratava-se de um filme de aproximadamente um minuto chamado “A chegada de um trem à estação de La Ciotat” (*L’arrivée d’un train em gare de La Ciotat*). O título é autoexplicativo: a audiência acompanhou atônita à filmagem de um trem que chegava à estação. Conta-se que muitos levantaram-se de seus assentos exasperados e fugiram como se o trem estivesse realmente vindo em sua direção. Mas, como sabemos nós, depois de muitas sessões de cinemas a mais, tratava-se apenas de uma projeção.

A projeção é um mecanismo curioso. Envolve um feixe de luz que parte de trás do nosso campo de visão e faz crer que as imagens projetadas na tela à nossa frente estão realmente ocorrendo lá, diante dos nossos olhos. Mesmo hoje, por mais acostumados que estejamos às sessões de cinema, para que possamos nos envolver de alguma maneira com o filme é preciso que, ainda que não com a mesma ingenuidade daquela primeira plateia francesa, acreditemos em algum nível que a ação está se desenrolando à nossa frente, naquele mundo que parece se expandir indefinidamente para além da tela. Caso queiramos nos ocupar da origem da projeção e nos viremos para trás, encarando o projetor, veremos a fonte do feixe de luz, mas nada saberemos sobre o filme que se desenrola na janela mágica que é a tela.

Apenas um ano antes da primeira projeção cinematográfica, Freud esboçava a “projeção” como conceito psicanalítico em suas cartas para Fliess. Na ocasião ele relata o caso de uma “solteirona não muito jovem” que sofria de delírios paranoicos que a convenciam de que as vizinhas viviam a recriminá-la supondo que teve um noivado desfeito e agora desperdiçava seus dias esperando o retorno do homem. Ocorre que a família da moça alugara um quarto para um colega de trabalho. Numa certa ocasião, ao entrar no quarto do rapaz, este a teria assediado, expondo o próprio pênis e o colocando na mão da mulher. Nos anos seguintes à partida do rapaz, ela desenvolveu esse delírio paranoico em que as vizinhas constantemente a recriminavam.

Segundo a narrativa de Freud, o mais provável é que a lembrança do ocorrido tenha provocado excitação na senhora e isso tenha entrado em conflito com as convicções morais instaladas em seu aparelho psíquico e que provocavam fortes julgamentos de autorrecriminação. Diante do conflito insustentável entre a excitação e a autorrecriminação, a recriminação moralista foi *projetada* para o exterior, na figura das vizinhas.

Passou então a ouvir essa mesma reprimenda vinda de fora. Portanto, o conteúdo factual permaneceu inalterado; o que se alterou, porém, foi algo no posicionamento da coisa toda. Antes, tratava-se de uma auto-recriminação interna, e agora era uma imputação vinda de fora: as pessoas diziam aquilo que, de outra maneira, ela diria a si mesma. Havia um lucro a retirar disso. Ela teria sido obrigada a aceitar essa condenação, se proferida de dentro; mas podia rejeitar a que lhe vinha de fora. Desse modo, a condenação, a censura, era mantida longe do ego. A finalidade da paranoia, portanto, é rechaçar uma ideia incompatível com o ego, projetando seu conteúdo no mundo externo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> FREUD, *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*, p. 110.

Na mesma carta, Freud dará vários exemplos de paranoia, cujo meio de instalação é a projeção e cuja causa é um conflito interno de fantasias pulsionais, um conflito interno entre fantasias pulsionais e marcações morais impressas no aparelho psíquico, ou entre fantasias pulsionais e a auto-imagem ideal do eu: o litigante paranoico cujas reivindicações são equivocadas, mas afirma ser vítima do sistema judiciário; a grande nação que não admite a derrota na guerra e cria uma narrativa delirante de traição; o alcoólatra que se recusa a atribuir a própria impotência à bebida e culpa a mulher; o hipocondríaco que imagina estar sendo envenenado; o funcionário que não consegue a promoção desejada por incompetência, mas atribui o fato a uma conspiração na empresa; e a megalomania – que, segundo Freud é talvez o mecanismo mais eficaz para manter a ideia desagradável afastada do eu – então exemplificada por uma senhora solteira que passa a crer que o jovem rapaz da casa em frente está perdidamente apaixonado por ela.

O conteúdo dos exemplos da carta podem ser datados, mas retenhamos a lógica geral, expressa na belíssima frase com que Freud encerra sua enumeração:

Em cada um desses casos, a ideia delirante é sustentada com a mesma energia com que uma outra ideia, insuportavelmente aflitiva, é rechaçada para longe do ego. Assim, eles amam seus delírios como amam a si mesmos. É esse o segredo<sup>3</sup>.

O processo se desenrola, então, dessa maneira: há um conflito interno entre fantasias pulsionais divergentes, entre fantasias pulsionais e julgamentos morais impressos na mente, ou entre fantasias pulsionais e a auto-imagem ideal do eu. Se por sua alta intensidade o conflito se torna insustentável, realiza-se a projeção de um dos polos do conflito para o exterior, supondo-se que ele vem, então, realmente de fora. Com isso, produz-se um ganho, um lucro: de estímulos externos pode-se fugir, já contra estímulos internos só se pode tentar escapar mediante intrincados e labirínticos mecanismos de defesa (como a projeção) – sempre, aliás, fadados ao fracasso, já que o sofrimento que se evitou ao rejeitar-se a origem interna da contradição, retornará não raramente redobrado pelos sofrimentos dos delírios paranoicos ou de outro tipo. Como nos lembra Freud, o delírio não se desfaz facilmente, pois a ideia delirante nos protege de uma outra ideia interna que se tornou para nós insuportável, por isso amamos nossos delírios como a nós mesmos. “Esse é o segredo”.

## **O conflito fundamental**

Fazemos a suposição, a partir de indicações dadas pelo próprio Freud, mas pouco exploradas por ele mesmo, de que para além desses conflitos modais com conteúdos distintos, há no nível mais básico do aparelho psíquico um conflito fundamental, intrínseco, inescapável e insolucionável que resulta, ele próprio, em toda a proliferação de projeções delirantes e alucinatórias – tanto aqueles que uma determinada sociedade em um determinado contexto admite como normais, quanto os que classifica como patológicos.

---

<sup>3</sup> FREUD, *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*, p. 112.

A condição humana fundamental real é o *desamparo*. Chegamos ao mundo completamente despreparados. Não sabemos andar, não sabemos falar, não temos nenhuma noção dos rudimentos básicos de autoconservação e autocuidado. Assim, algo que diferencia nossa espécie das demais é “a longa fase de desamparo e dependência do bebê humano”. “A existência intrauterina do ser humano mostra-se relativamente breve, comparada à da maioria dos animais; ele é trazido ao mundo menos ‘pronto’ do que eles”<sup>4</sup>. Freud dirá que este é um fator *biológico* envolvido na “causação das neuroses”<sup>5</sup>.

Brotamos na existência numa situação de absoluto desamparo e por muitos anos seremos extremamente dependentes de alguns indivíduos mais maduros da espécie que terão de dispendar penosas quantidades de tempo e energia para nos manter vivos e minimamente funcionais (sem que se implique com isso qualquer romantização quanto a ideais configurados de “família” ou de algum papel definido da “mãe” ou do “pai”. Trata-se apenas de uma constatação objetiva).

Por muitos anos não saberemos obter alimento, abrigo. E o abismo entre nossos desejos e necessidades, e a coordenação motora básica para realizá-los e supri-las, necessitará de anos de treinos, tentativas e erros para ser suficientemente superado. Nossa espécie, por um qualquer golpe – ou salto – que se chamará, dependendo das circunstâncias, de sorte ou azar, parece não poder contar com uma programação biológica fechada, que se dê como *garantia* de um comportamento ou modo de ser verdadeiramente adequado. É o que o psicanalista MD Magno indica muito bem no capítulo inicial de *O Pato Lógico*:

Quem o ser humano deve reconhecer? Que configuração? Se ele se comportasse como qualquer animal daquele tipo, reconheceria imediatamente alguém da sua espécie, se é que isto existe. E desencadearia seus processos diante dessa configuração. Não seria aquele incompetente, que tange a imbecilidade, que é o bebê humano, quase completamente incompetente; tirante alguns pequenos reflexos, ele está por fora, ou seja, não sabe o que deve fazer, o que deve comer, come caco de vidro, o que pintar. É o chamado "animal livre", come até gilete (...). Essa hesitação constante, esse não saber qual é a sua, parece marcar originariamente o ser humano. O que se pode depreender daí? Sabe-se que o filhote humano é prematuro, que a gestação de nove meses, correta, resulta num filhote com imaturações, os aparelhos não estão todos completos. O sistema nervoso central sofre incompletude. É um ser que já traz em si uma abertura qualquer, uma incompletude, uma falha qualquer, uma falta-a-ser<sup>6</sup>.

Mesmo depois de crescidos, vez por outra as circunstâncias, em seu movimento imparável e inteiramente indiferente à nossa sorte, virão nos lembrar que, por mais que tenhamos aprendido a “nos virar” no mundo, com todos os engenhosos artifícios de que dispomos, nossa condição original segue sendo o desamparo.

---

<sup>4</sup> FREUD, *Inibição, sintoma e angústia*, p. 54.

<sup>5</sup> FREUD, *Inibição, sintoma e angústia*, p. 54.

<sup>6</sup> MAGNO, *O pato lógico*, p. 20.



No entanto, enquanto nossa situação original real é de desamparo, a situação fundamental do nosso aparelho psíquico parece ser totalmente oposta. Nas *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, Freud nos dá uma preciosa indicação:

o estado de repouso psíquico foi originalmente perturbado pelas exigências peremptórias das necessidades internas. Quando isto aconteceu, tudo que havia sido pensado (desejado) foi simplesmente apresentado de maneira alucinatoria, tal como ainda acontece hoje com nossos pensamentos oníricos a cada noite. Foi apenas a ausência da satisfação esperada, o desapontamento experimentado, que levou ao abandono desta tentativa de satisfação por meio da alucinação. Em vez disso, o aparelho psíquico teve de decidir tomar uma concepção das circunstâncias reais no mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real. Um novo princípio de funcionamento mental foi assim introduzido; o que se apresentava na mente não era mais o agradável, mas o real, mesmo que acontecesse ser desagradável. Este estabelecimento do princípio de realidade provou ser um passo momentoso<sup>7</sup>.

Os dois princípios apresentados pelo texto são o princípio de prazer e o princípio de realidade. O princípio de prazer se esforça por obter prazer e evitar o desprazer – em consonância com o princípio de constância que exige um mínimo de perturbação ou um máximo de repouso, e busca evitar aumentos de excitação e tensão. O que nos interessa nessa passagem é a descrição da condição fundamental da mente: diante da perturbação por exigências internas – as pulsões –, o desejado era simplesmente apresentado como fantasia alucinatoria, correspondendo a uma expectativa prévia (inconsciente) de que bastaria imaginar para realizar um desejo. É apenas a ausência da satisfação esperada, isto é, a frustração, que vai se desenvolvendo um “princípio de realidade”, ou seja, uma capacidade de consideração das circunstâncias da realidade, a fim de realizar alterações e intervenções nelas para que possamos realmente realizar desejos e fantasias pulsionais. A suposição de que basta fantasiar para realizar, de fato, um desejo é o que Freud chamou muitas vezes depois de “onipotência de pensamentos”. Chegamos então ao conflito fundamental do aparelho psíquico: embora nossa situação *real* seja de um radical ou abissal desamparo, nossas mentes estão imersas numa *fantasia fundamental de onipotência* – uma fantasia prévia, originária, a partir da qual as demais fantasias de satisfação serão fabricadas.

### **A Bemächtigungstrieb – uma pulsão originária**

A fantasia fundamental de onipotência – que se nota na “onipotência de pensamentos” operante na mente do bebê – corresponderia a qual das pulsões fundamentais da metapsicologia freudiana? À pulsão de autoconservação ou às pulsões sexuais? À pulsão de vida ou à pulsão de morte? Freud a remete ao puro predomínio do princípio de prazer na vida infantil, que será mitigado à medida em que sucessivas frustrações – uma verdadeira pedagogia da frustração – comecem a introduzir pouco a pouco o princípio de realidade.

---

<sup>7</sup> FREUD, *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, pp. 136-137.

Mas em 1920, como sabemos, Freud apontará um “além” do princípio de prazer. Algo mais fundamental que o princípio de prazer: a *compulsão à repetição* que, reencenando experiências traumáticas desprazerosas – em brincadeiras, sonhos e nas transferências – contraria o até então todo-poderoso princípio de prazer. A compulsão à repetição, por sua vez, corresponderia ao então descoberto “caráter retrógrado” de Eros e Tânatos, as pulsões fundamentais de vida e de morte. Eros se esforçando para reconstruir unidades cada vez maiores num mundo fragmentado em partes individuais, e Tânatos em seu esforço inescapável para reconduzir todo o vivo à quietude do inorgânico.

Porém, Freud deixa entrever – e chega mesmo a indicar – que o que está em jogo na compulsão à repetição – esse “além” do princípio de prazer – é uma outra força, uma outra pulsão: uma *Bemächtigungstrieb* – pulsão de poder, pulsão de apoderamento, pulsão de domínio, pulsão de império, pulsão de poder absoluto (a depender da tradução).

No *fort-da*, a brincadeira do “menino de um ano e meio” que, hoje sabemos, era seu próprio neto, a criança atira para longe um carretel gritando *fort* (foi embora), para em seguida puxá-lo de volta ao som de um *da* (está aqui). Na leitura de Freud, o menino reencena em brincadeira os afastamentos da mãe – registrados pela mente infantil absolutamente narcísica como experiências traumáticas de abandono. Segundo ele, o neto

achava-se numa situação passiva, era dominada pela experiência; repetindo-a, porém, por mais desagradável que fosse, como jogo, assumia papel ativo. Esses esforços podem ser atribuídos a um instinto [pulsão] de dominação [Bemächtigungstrieb] que atuava independentemente de a lembrança em si mesma ser desagradável ou não<sup>8</sup>.

Ele especula, em seguida, “se o impulso para elaborar na mente alguma experiência de dominação, de modo a tornar-se senhor dela, pode encontrar expressão como um evento primário e independentemente do princípio de prazer”<sup>9</sup>.

O outro exemplo de Freud é o dos sonhos que reencenam eventos traumáticos. O trauma se caracteriza por uma invasão súbita de estímulos desagradáveis sem que o aparelho psíquico tenha tido tempo de esboçar qualquer preparação – aquela ansiedade que reforça as defesas da mente a fim de dominar parcelas dos estímulos desagradáveis vindouros. No trauma, somos pegos de surpresa. Qual poderia ser, então, o motor dos sonhos que insistem em reencenar experiências traumáticas?

Podemos antes supor que aqui os sonhos estão ajudando a executar outra tarefa, a qual deve ser realizada antes que a dominância do princípio de prazer possa mesmo começar. Esses sonhos esforçam-se por dominar retrospectivamente o estímulo, desenvolvendo a ansiedade cuja omissão constituiu a causa da neurose traumática. Concedem-nos assim a visão de uma função do aparelho mental, visão que, embora não contradiga o princípio de prazer, é sem embargo independente dele, parecendo ser mais primitiva do que o intuito de obter prazer e evitar desprazer<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> FREUD, *Além do princípio de prazer*, p. 27.

<sup>9</sup> FREUD, *Além do princípio de prazer*, p. 28.

<sup>10</sup> FREUD, *Além do princípio de prazer*, p. 48.

Trata-se, então, na verdade, de uma fantasia de *poder*. A fantasia de poder construir defesas suficientes para *dominar* os estímulos desagradáveis que invadiram violentamente o aparelho psíquico. O próprio Freud admite em seguida que a tarefa de “dominar ou sujeitar as excitações, teria precedência, não, na verdade, em oposição ao princípio de prazer, mas independentemente dele e, até certo ponto, desprezando-o”<sup>11</sup>.

Laplanche e Pontalis nos dão o mapa para as aparições da *Bemächtigungstrieb*<sup>12</sup>, a pulsão de poder absoluto, na obra de Freud. Nos *Três Ensaios* de 1905, ela aparece como pulsão “independente” das outras atividades sexuais – podendo-se ligar a elas posteriormente.

Com independência ainda maior das outras atividades sexuais, ligadas a zonas erógenas, desenvolve-se na criança o componente cruel do instinto sexual. A crueldade tem relação estreita com o caráter infantil, pois o empecilho que faz o instinto de apoderamento se deter ante a dor do outro, a capacidade de compaixão, forma-se relativamente tarde. Como é sabido, ainda não se logrou fazer uma análise psicológica profunda desse instinto; podemos supor que o impulso cruel vem do instinto de apoderamento e surge na vida sexual num período em que os genitais ainda não assumiram o seu papel posterior. Assim, ele domina uma fase da vida sexual que depois descreveremos como organização pré-genital<sup>13</sup>.

Também nos *Três Ensaios*, ela aparece como verdadeiro fundamento da pulsão de saber ou conhecer, que seria apenas uma forma sublimada da pulsão de poder. O mesmo reaparecerá em 1914 no texto *Predisposição à neurose obsessiva*: “Em especial quanto ao impulso de saber [*Wisstrieb*] (...) ele é, no fundo, um rebento sublimado, elevado ao plano intelectual, do instinto de apoderamento”<sup>14</sup>.

A formulação lembra Nietzsche, que faz derivar a toda forma de conhecimento, bem como a “vontade de verdade” dos sábios, à vontade de poder:

Chamais “vontade de verdade”, ó mais sábios entre todos, aquilo que vos impele e inflama? Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo eu à vossa vontade! Tudo o que existe quereis primeiramente fazer pensável: pois duvidais, com justa desconfiança, de que já seja pensável. Mas deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa vontade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo. Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de poder<sup>15</sup>.

A referência a Nietzsche aqui não é gratuita. Nietzsche faz da *vontade de poder* o princípio fundamental da sua filosofia: “Toda força pulsante é vontade de poder, (...) não há

---

<sup>11</sup> FREUD, *Além do princípio de prazer*, p. 49.

<sup>12</sup> LAPLANCHE; PONTALIS, *Vocabulário da psicanálise*, p. 398.

<sup>13</sup> FREUD, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, p. 101.

<sup>14</sup> FREUD, *Predisposição à neurose obsessiva*, pp. 255-256.

<sup>15</sup> NIETZSCHE, *Assim falava Zaratustra*, p. 132.

nenhuma força física, dinâmica ou psíquica além daquela”<sup>16</sup>. Sua tese estará no cerne da controvérsia entre Freud e Alfred Adler no início dos anos 10. Como nos mostra Assoun, “Adler é o primeiro a declarar resolutamente: ‘De todos os filósofos importantes que nos legaram alguma coisa, Nietzsche é o mais próximo de nossa maneira de pensar’”, chegando a colocá-lo “numa linha que vai de Schopenhauer a Freud”<sup>17</sup>.

Inspirado na vontade de poder (*Willen zur Macht*) nietzschiana, Adler faz do *desejo de poder* (*Machtstreben*) um impulso fundamental da mente do indivíduo.

No grande debate de fevereiro de 1911, que deveria culminar no rompimento, a "vontade de poder" nietzschiana é oposta à libido freudiana numa alternativa polêmica, na ocasião mesma em que o movimento analítico se confrontava mais intensivamente com Nietzsche<sup>18</sup>.

Esse início dos anos 10 marca o esforço de Freud para sustentar a tese da origem sexual dos processos psíquicos, contra os que contestam esse domínio, apostando em pulsões mais fundamentais que as sexuais. É o caso de Adler, com quem romperá em 1911, e Jung, com quem o ainda mais doloroso rompimento se dará em 1914.

O uso do *desejo de poder* em Adler é bastante peculiar e claramente estranho tanto ao espírito nietzschiano quanto ao freudiano. Embora seja uma das duas “grandes tendências” que “dominam todos os fenômenos psíquicos”<sup>19</sup>, o desejo de poder é “o maior mal da nossa civilização”<sup>20</sup>. Produz “complexos de inferioridade” e esforços de compensação nocivos e, por isso, têm de ser domado e regido pela outra grande tendência da vida psíquica: o “senso social”<sup>21</sup>.

Tanto para Nietzsche quanto para Freud, pulsões fundamentais como a vontade de poder e Eros e Tânatos operam “além de bem e de mal”, podendo produzir as mais sublimes obras como os maiores espetáculos de violência e destruição – nem Nietzsche nem Freud, aliás, traçariam uma fronteira rígida entre essas duas possibilidades, sempre nos convidando a lembrar “quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas!’”<sup>22</sup> e o quanto de prazer e satisfação pulsional há nos processos de violência e destruição. Talvez por isso mesmo, ambos insistam em mostrar o quanto o “senso social” encarecido por Adler é apenas mais uma forma – e uma das mais intensas – do “desejo de poder” de instituições dominantes que, aprisionando as pulsões mais básicas na “camisa-de-força-social”<sup>23</sup> da moralidade e seus recalques, engendra mil e uma maneiras de “autotortura psíquica” e produz nosso incurável “mal-estar na civilização”.

Como nos conta Kristin White, desde antes do rompimento com Adler, Freud evita utilizar termos que possam aproximar a psicanálise das teorias do rival. Em 1920, quando a *Bemächtigungstrieb* aparece num papel de destaque – ainda assim não suficientemente explorado e desenvolvido – Freud evita utilizar a expressão “*Machttrieb*”, pulsão de poder,

<sup>16</sup> NIETZSCHE, *A vontade de poder*, § 688.

<sup>17</sup> ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, p. 18.

<sup>18</sup> ASSOUN, *Freud e Nietzsche*, p. 22.

<sup>19</sup> ADLER, *A ciência da natureza humana*, p. 123.

<sup>20</sup> ADLER, *A ciência da natureza humana*, p. 81.

<sup>21</sup> ADLER, *A ciência da natureza humana*, p. 123.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, *A genealogia da moral*, II, § 3.

<sup>23</sup> NIETZSCHE, *A genealogia da moral*, II, § 2.

que para a autora seria mais próxima do sentido que Freud parece querer expressar. Ele prefere um inusual sinônimo: *Bemächtigungstrieb*. Segundo Kristin White,

Quando quer que Freud utilizasse a palavra “poder” ou “pulsão agressiva” ao longo de toda a sua vida, ele provavelmente tinha Adler em mente. (Isso foi também apontado por Handlbauer em seu livro sobre a controvérsia Adler-Freud). Me parece que as discussões anteriores entre Freud e Adler foram tão acaloradas e significativas que todas as referências a “poder” e “pulsão de poder” o teriam lembrado dessas controversas contendas<sup>24</sup>.

Talvez por isso mesmo, em *Além do Princípio de Prazer*, quando muitas idas e vindas tentam estabelecer afinal *quem tem o poder* no nível mais fundamental do aparelho psíquico – se o princípio de prazer, as pulsões de autoconservação, as pulsões sexuais, as pulsões de vida ou a pulsão de morte – a pulsão de poder não cessa de se insinuar como pulsão mais fundamental que o princípio de prazer, as pulsões de vida e a pulsão de morte, comandando mesmo a disputa de cada uma dessas forças pela supremacia metapsicológica, como aponta Derrida no quarto capítulo do seu *Cartão postal de Sócrates a Freud*<sup>25</sup>.

## O poder, novamente

A mais didática definição do conceito de *pulsão* se encontra no escrito metapsicológico *As pulsões e suas vicissitudes* (ou os instintos e seus destinos, a depender da tradução). Neste texto Freud apresenta as características fundamentais de uma pulsão: 1. As pulsões são um estímulo interno. Leia-se: inescapável. Delas não se pode fugir pelos mesmos meios com os quais procuramos escapar de estímulos externos desagradáveis. 2. As pulsões impactam o psiquismo com uma *força constante*. Isso é importante para a teoria psicanalítica pois significa que um recalque (uma força repressiva) não elimina o estímulo pulsional, nem faz com que se aquiete. Fantasias pulsionais recalçadas seguirão pressionando o aparelho psíquico com uma força constante e exigirão caminhos alternativos de expressão (como por exemplo no sonho, no chiste, no ato falho e no sintoma neurótico). 3. A única meta das pulsões é sua própria satisfação. Isso significa que não há no aparelho psíquico nenhuma marcação moral de saída, nenhuma predileção *a priori* por algum ideal social de “bem” ou de “verdade”. As pulsões não trazem inscritas em si nenhuma consideração a priori com o bem-estar alheio ou mesmo com o do próprio corpo que animam. Buscam apenas satisfação. 4. Os objetos através dos quais as pulsões buscam se satisfazer são infinitamente variáveis. Isso significa que os “conteúdos” aos quais as pulsões se ligam não vem “de fábrica” nem precisam permanecer os mesmos ao longo de toda a vida<sup>26</sup>.

Partindo dessa base freudiana, o psicanalista MD Magno toma a pulsão como conceito fundamental da NovaMente, sua teoria psicanalítica – numa vasta obra produzida ao longo das últimas quatro décadas. Para Magno há uma única Pulsão que co-move não apenas o mundo orgânico – como a pulsão de morte de Freud – mas o Haver por inteiro,

<sup>24</sup> WHITE, “Notes on Bemächtigungstrieb and Strachey’s translation as ‘instinct for mastery’”.

<sup>25</sup> DERRIDA, *Cartão postal de Sócrates a Freud*, pp. 450-453.

<sup>26</sup> FREUD, *Os instintos e seus destinos*, pp. 40-43.

tudo que há. Como força constante que co-move o Haver e o aparelho psíquico, a Pulsão quer unicamente a própria satisfação, o gozo absoluto. Para uma pulsão, gozo absoluto significa aquele misto de prazer e morte que Freud chamou, tomando emprestada uma expressão de Barbara Low, de *Princípio de Nirvana*. Por isso, a Pulsão fundamental do Haver deseja não-Haver, converter-se inteiramente em gozo e simplesmente sumir, desaparecer. Porém, o não-Haver não há. Logo, a Pulsão está eternamente condenada a ser desejo de Impossível. A Pulsão deseja o Impossível Absoluto, o não-Haver, o que não-Há.

Com tal formulação, Magno nos permite pensar a pulsão da maneira mais ampla possível. Como força cosmológica que co-move o Haver por inteiro (enquanto se move em direção à satisfação absoluta desejada, a pulsão move tudo o que há, daí a co-moção geral), a pulsão não se restringe aos circuitos pulsionais pensados por Freud em torno das zonas erógenas – oral, anal, genital – nas suas formulações da primeira década do século XX<sup>27</sup>. Nem mesmo se restringe ao movimento dos seres orgânicos desejantes de retornar à quietude do mundo inorgânico (a definição Freudiana de Pulsão de Morte, surgida em 1920)<sup>28</sup>. E também não se deixa capturar pelos binarismos freudianos – sempre apontados pelo próprio Freud como problemáticos – do tipo “pulsões sexuais x pulsões de auto-conservação” ou “pulsões de vida x pulsões de morte”. Pulsão seria simplesmente Haver-desejo-de-não-Haver. Princípio cosmológico replicado em nível local pela mente humana.

A formulação de Magno ganha também abrangência em relação a seu mestre Lacan. Este, como sabemos, é um dos descendentes e operadores da chamada “virada linguística”, o que fica evidente em sua concepção do movimento pulsional. Para Lacan, justamente devido àquela condição prematura em que chegamos ao mundo, o movimento pulsional ou, em seus termos, o *desejo* é próprio de seres falantes, seres que, ao serem sequestrados pela dimensão da linguagem e da proliferação significante, têm de lidar com um não saber fundamental: não saber o que ser, o que querer ou como agir. Como bem explica Jacques-Alain Miller:

O desejo é em primeiro lugar o efeito da estrutura da linguagem. O desejo só é concebível entre os seres falantes. Podemos explicá-lo assim: na espécie humana, o filhote não pode satisfazer sozinho suas necessidades mais elementares, ele deve passar por um Outro, com letra maiúscula, capaz de satisfazê-las e, para tanto, deve falar sua linguagem, endereçar-lhe uma demanda. Tudo decorre disso. Esse apelo faz do Outro um objeto de amor. Simultaneamente, a transposição da necessidade em demanda produz uma decalagem: é aqui que se aloja o desejo. Ele corre sob tudo o que você diz, inclusive nos seus sonhos, sem poder ser dito às claras. Por essa razão, ele dá matéria à interpretação<sup>29</sup>.

Assim, de certa forma, segundo a lente da psicanálise lacaniana, o desejo é sempre movido por uma *falta* fundamental. É porque falta ao indivíduo dessa espécie intrinsecamente prematura uma programação biológica fechada que dê conta de determinar com precisão e segurança seu comportamento “adequado”, que ele é lançado numa busca sem fim por

<sup>27</sup> FREUD, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, pp. 107-112.

<sup>28</sup> FREUD, *Além do princípio do prazer*, p. 170.

<sup>29</sup> MILLER, “Lacan, professor de desejo”, p. 2.



objetos de desejo artificialmente forjados pelas redes de significação que compõem seu mundo e sua existência. Essa falta fundamental é impossível de remediar. Por isso mesmo, ela fará proliferar em torno dela significações simbólicas que prometem a completude, a definição, a satisfação, promovendo os diversos regimes de identificação e diferenciação que colorem a estadia da espécie humana no planeta.

Já na leitura de MD Magno, a pulsão é muito mais abrangente do que na psicanálise lacaniana. Aqui a Pulsão já não se restringe à dimensão da linguagem, mas ganha o estatuto de força cosmológica que move o Haver por inteiro. Além do mais, nada “falta” à Pulsão, pois nada “falta” ao Haver. Pulsão é o movimento excessivo do Haver na requisição alucinatória de um “além” que não-há. Por sua própria estrutura, a Pulsão é intrinsecamente alucinatória. Afinal, o não-Haver, o supremo objeto de desejo da Pulsão, não-Há. “O não-Haver é uma alucinação”, ou melhor, “o não-Haver é A alucinação do Haver”<sup>30</sup>:

fora do impulso alucinatório, que costumamos chamar de Pulsão, não é possível pensar uma economia psíquica ou qualquer outra. Começa-se daí e isto já é o bastante para entender nossa loucura, nosso corre-corre atrás do quê? De uma alucinação, que, no entanto, não vai sossegar só porque queremos. A alucinação está lá como (e na) estrutura: a estrutura alucina, empurra, empuxa, impulsiona nesse sentido<sup>31</sup>.

Indo ao limite, lá nesse lugar entre Haver e não-Haver, a Pulsão *projeta* alucinatoriamente imagens de satisfação absoluta em torno das quais vidas individuais e até sociedades inteiras passam a se estruturar.

no movimento em que queremos vetorialmente alcançar o não-Haver, o que há entre Haver e não-Haver? O que acontece aí? Quando fazemos um esforço muito grande de aproximar o transcendente que não há, exasperamos todas as nossas condições. Pedimos por algo que esteja completamente fora e que possa reorganizar todas as nossas dores, prazeres, sabores, i.e., reorganizar e justificar o próprio empuxo da transcendência<sup>32</sup>.

“Nesse lugar de exasperação”, alucinatoriamente, “colocamos um papel, uma cara, uma máscara, uma persona”<sup>33</sup>.

Magno chama esse lugar de exasperação entre Haver e não-Haver, bem como as máscaras e personas que lá são projetadas de *Gnoma*. Mas não é qualquer máscara ou persona que cabe nesse lugar. Ou melhor, talvez qualquer máscara ou persona caiba nesse lugar, desde que esteja investida com um atributo especial, desde que lhe seja atribuído o *poder absoluto*. Em 2002 após uma longa e bela descrição da posição que a Deusa Atena ocupava na capital cultural da Grécia Antiga, Magno pergunta: “Pelo que se roga nas orações à grande Deusa na Grécia?”. E ele mesmo responde: “Por poder, em todos os sentidos: cura para a saúde,

---

<sup>30</sup> MAGNO, *Clavis Universalis*, pp. 131-132.

<sup>31</sup> MAGNO, *Economia Fundamental*, p. 10.

<sup>32</sup> MAGNO, *A psicanálise, NovaMente*, p. 47.

<sup>33</sup> MAGNO, *Economia Fundamental*, p. 110.

bons resultados na organização da cidade, nas plantações, na consecução do dinheiro, etc. Roga-se à Deusa por algum Poder”<sup>34</sup>.

Isso serve de exemplo para pensarmos com um pouco mais de clareza o que se põe em qualquer circunstância, em qualquer cultura, em qualquer sociedade, em qualquer Estado, em qualquer agrupamento humano, ou para qualquer indivíduo, no lugar do Gnoma, da exasperação entre Haver e não-Haver. Lugar que, de longa data, tenho apontado que é onde se inscreve Deus ou Deuses, ou qualquer coisa, mesmo atéia, que tenha a mesma aparência e a mesma força. O que se inscreve nesse lugar? Sempre e indefectivelmente é o Poder: *Pater onipotens Deus*, no caso da tradição cristã<sup>35</sup>.

Reencontramos aqui, novamente, como pulsão fundamental uma pulsão de poder absoluto.

### Projeções de poder absoluto

O lugar de exasperação entre Haver e não-Haver é o lugar por excelência da explicitação daquele conflito fundamental que encontramos na base do aparelho psíquico segundo a descrição de Freud: o conflito entre o mais profundo desamparo, diante do fato de que o não-Haver desejado não há, é absolutamente impossível, e a mais intensa fantasia de onipotência que projeta alucinatoriamente nesse lugar do Gnoma algum *poder absoluto* capaz de manter viva a chama do desejo.

Nos colocamos em condições a partir daqui de reler o périplo dos investimentos libidinais descritos por Freud em termos de fantasias e projeções de poder absoluto. Sabemos que a primeira infância das nossas vidas é marcada pelo que Freud chama de “narcisismo primário”. Fase caracterizada pelo puro Eu-princípio-de-prazer que ainda não faz distinção entre Eu e mundo ou Eu e objetos, vive imerso na mais plena megalomania embalada pela fantasia fundamental de onipotência manifesta na “onipotência de pensamentos”.

Conforme as frustrações vão se impondo às fantasias de onipotência do narcisismo primário, vai se clivando uma diferença entre um Eu-desejo e os objetos do mundo. Aquela sensação de simbiose com os primeiros cuidadores é quebrada e um Eu-desejo começa a perceber seus primeiros cuidadores como objetos de satisfação separados dele – isso que Freud chamará de “objetos sexuais”. Como nos lembra Freud, “as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança” tornam-se os primeiros objetos sexuais, ou seja, a mãe ou quem a substitui”<sup>36</sup>. A partir daí, a narrativa freudiana do “complexo de Édipo” nos é conhecida. Logo o pai-onipotente, aquele que possui o objeto supremo de desejo da criança, figura como um rival infinitamente mais poderoso. É então que o pai será tomado como modelo ideal para o próprio Eu, ou como novo objeto de desejo em lugar da mãe. Como diz Freud, “é fácil exprimir numa fórmula a diferença entre essa identificação com o

<sup>34</sup> MAGNO, *Psicanálise: Arreligião*, p. 204.

<sup>35</sup> MAGNO, *Psicanálise: Arreligião*, p. 206.

<sup>36</sup> FREUD, *Introdução ao Narcisismo*, p. 22.

pai e a escolha do pai como objeto. No primeiro caso o pai é aquilo que se gostaria de *ser*, no segundo, o que se gostaria de *ter*<sup>37</sup>.

Nesse ponto, a narrativa freudiana sobre “pais”, “mães”, os papéis sociais que tendem a assumir na Europa burguesa do princípio do século XX, bem como as explicações que ele procura para os supostos “desvios” do padrão heteronormativo, estão certamente datadas. No entanto, abstraindo-se os conteúdos, podemos talvez preservar algo de sua lógica fundamental: desde o princípio da vida, o aparelho psíquico está imerso numa fantasia de onipotência. Conforme toda uma pedagogia da frustração vai indicando que não basta imaginar para realizar um desejo, vai se talhando uma ferida narcísica que mostra a cada um de nós que não somos, na verdade, onipotentes. É então que aquele conflito fundamental entre nossa situação real de desamparo e nossa fantasia primordial de onipotência engendrará projeções da nossa própria fantasia de onipotência para o exterior. As primeiras “telas” nas quais se fará essa projeção serão certamente aqueles indivíduos mais vividos da espécie que terão se encarregado dos nossos indispensáveis primeiros cuidados. Eles – seja qual for seu sexo ou gênero, sozinhos, em dupla ou em grupos – constituirão para nós as primeiras fontes de afecções corporais prazerosas, bem como de satisfação das nossas necessidades mais básicas. Mas serão também eles que, com seus afastamentos – mesmo os mais que justificados –, suas imposições de limites e ensinamentos nem sempre transmitidos da maneira mais branda, inscreverão em nosso aparelho psíquico toda uma economia do desprazer com experiências registradas como abandono, imposição de força e malquerer. Por isso nossa relação com eles será sempre marcada pela “ambivalência” do “amódio” (*hainamoration*), isto é: “eu-te-amo-eu-te-odeio”.

Essas figuras, tanto pelo lado do cuidado, da proteção e do provimento, quanto pelo lado da autoridade que diz “Não” e impõe limites, ocuparão para cada um de nós o lugar do “poder absoluto”. Serão as primeiras “telas” sobre as quais se projetarão nossas próprias fantasias de onipotência. Está estabelecido então um estratagema psíquico para não ter de se deparar com a quebra da própria onipotência. Um artifício que será repetido muitas vezes depois: *eu não sou onipotente. Mas este outro, que me tem na mais alta conta, que me ama, me protege e cuida de mim, ele sim, ele é onipotente.*

Se tudo correr bem, em algum momento nos daremos conta de que essas primeiras figuras parentais não dispunham nem de todo o poder – e possivelmente nem de todo o amor – que nelas projetamos. Mas, sendo fundamental, a fantasia de onipotência não é simplesmente quebrada, mesmo com todas as rachaduras que as frustrações lhe impõem. Depois dos primeiros cuidadores, essa projeção da fantasia de onipotência encontrará ainda muitos alvos: os mestres intelectuais, os ídolos artísticos, os amantes, os líderes religiosos, as divindades e os líderes políticos. Através da mediação de todos eles se construirá um “ideal do Eu”:

a incitação a formar o ideal do Eu (...) partiu da influência crítica dos pais intermediada pela voz, aos quais se juntaram no curso do tempo os educadores, instrutores e, como uma hoste inumerável e indefinível, todas as demais pessoas do meio (o próximo, a opinião pública)<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> FREUD, *Psicologia das massas e análise do Eu*, p. 48.

<sup>38</sup> FREUD, *Introdução ao Narcisismo*, p. 29.

Num jogo de espelhamentos, a fantasia de onipotência projetada em outros retorna dando origem a uma nova projeção: a projeção de um “eu ideal” que de maneira algo tirânica exigirá que se corresponda a ele, e despejará sobre cada um de nós as mais duras recriminações e julgamentos. Esse “ideal do eu” será a nova tela – ou espelho d’água? – sobre a qual se projetará o a fantasia primordial de onipotência:

A esse ideal do Eu dirige-se então o amor a si mesmo, que o Eu real desfrutou na infância. O narcisismo aparece deslocado para esse novo Eu ideal, que como o infantil se acha de posse de toda preciosa perfeição. Aqui, como sempre no âmbito da libido, o indivíduo se revelou incapaz de renunciar à satisfação que uma vez foi desfrutada. Ele não quer se privar da perfeição narcísica de sua infância, e se não pôde mantê-la, perturbado por admoestações durante seu desenvolvimento e tendo seu juízo despertado, procura readquiri-la na forma nova do ideal do Eu. O que ele projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal<sup>39</sup>.

No nível fundamental é indiferente se a ênfase da fantasia recairá sobre o “ser” ou o “ter” o poder absoluto, naquele processo que Freud chama de “escolha objetal”. Só é absolutamente poderoso quem *tem* o poder absoluto. Só *tem* o poder absoluto quem é absolutamente poderoso. Se se procura alguém que nos pareça desamparado e para quem possamos fazer valer nossas fantasias de onipotência ocupando o lugar do que cuida, protege e provê, ou se se procura alguém que possa cuidar de nós, nos proteger e providenciar a satisfação dos nossos desejos e necessidades. Num caso a fantasia é de “ser” o poder absoluto que o outro deseja “ter”, no outro caso é a de “ter” o poder absoluto que o outro supostamente “é”. De toda maneira, a projeção de poder absoluto em qualquer outro tem sempre um fundo narcísico e vem apenas reforçar nossa fantasia fundamental – irremediavelmente fadada ao fracasso, aliás – de que, direta ou indiretamente, é possível gozar a onipotência.

### **Considerações finais: fundamentos psíquicos do autoritarismo político**

Com isso nos colocamos em condições de compreender o inquietante fenômeno do autoritarismo político contemporâneo.

Por que tantas pessoas se curvam a líderes autoritários? Na contemporaneidade a questão ganha contornos dramáticos, ou trágicos, visto que os líderes em questão pouco parecem ter a oferecer em termos de resultados materiais reais. Não apresentam, além do mais, aquelas características mais comuns em líderes políticos do passado: não são os melhores oradores, não se destacaram na liderança de campanhas militares vitoriosas, não dão nenhum indício de desfrutar de uma inteligência acima da média, não são sacerdotes devotados e certamente não são exemplos de nenhuma perfeição moral. E, no entanto, mesmo assim, construiu-se em torno deles uma idolatria como poucas vezes se terá visto na

---

<sup>39</sup> FREUD, *Introdução ao Narcisismo*, p. 28.

história. A coisa chega a tal ponto que mesmo durante a pandemia mundial de 2020, grupos inteiros de seguidores se entregam voluntariamente à morte, trocando vacinas cientificamente funcionais por coquetéis de remédios absolutamente ineficazes, ou pela mera proteção divina, a fim de não contrariar as convicções manifestadas por seus líderes.

Certamente, com as ferramentas conceituais tradicionais do ocidente – que têm na razão e na consciência suas bases fundamentais – nada conseguimos compreender desse estranho fenômeno. Não é de imaginar que seres predominantemente racionais e conscientes sempre bem-dispostos para a cooperação e o diálogo e empenhados em processos de ascensão moral se tornassem tão cegos apoiadores dos mais terríveis “mitos” políticos. Mas com a tese de uma pulsão inconsciente de poder absoluto sustentada por – e sustentadora de – uma fantasia fundamental de onipotência que, pelo artifício da projeção é capaz de se manter ativa pela vida inteira, tudo fica bastante claro.

Percebemos tal prodígio como significando que o indivíduo renuncia ao seu ideal do Eu e o troca pelo ideal da massa corporificado no líder. (...) Em muitos indivíduos a separação entre Eu e ideal do Eu não progrediu bastante, os dois ainda coincidem facilmente, o Eu conserva amiúde a anterior autocomplacência narcísica. A escolha do líder é bem facilitada por esta circunstância. Com frequência ele necessita apenas possuir de modo particularmente puro e marcante os atributos típicos desses indivíduos e dar a impressão de enorme força e liberdade libidinal; então vai ao seu encontro a necessidade de um forte chefe supremo, dotando-o de um poder tal que ele normalmente não poderia reivindicar<sup>40</sup>.

Trata-se da projeção da fantasia fundamental de poder absoluto sobre o líder. Aquele que, por possuir características amplificadas do meu eu ideal, torna-se alvo da projeção da fantasia de onipotência. Agora ele, esse líder supremo, por ser supostamente onipotente, pode satisfazer todos os meus desejos, me livrar de todos os meus inimigos, aplacar todas as minhas inquietações, desde que eu me submeta inteiramente a ele. Assim, através do mecanismo da projeção chegamos, enfim, a compreender em que medida a mais cega submissão a um líder pode ser o combustível para manter acesa a chama da própria fantasia de onipotência. Toda projeção de onipotência acaba adiando uma vez mais o inescapável reencontro com a nossa condição real de desamparo. No entanto, mais cedo ou mais tarde, ele vem.

## Referências bibliográficas

ADLER, A. *A ciência da natureza humana*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1957.

ASSOUN, P-L. *Freud e Nietzsche: semelhanças e dessemelhanças*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

DERRIDA, J. *Cartão postal de Sócrates a Freud*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FREUD, S. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

---

<sup>40</sup> FREUD, *Psicologia das massas e análise do eu*, p. 72.

- FREUD, S. *Inibição, Sintoma e Angústia* (Obras completas, vol. 17). São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- FREUD, S. *O Futuro de uma Ilusão* (Obras completas, vol. 17). São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- FREUD, S. *Introdução ao narcisismo* (Obras completas, vol. 12). São Paulo: Cia das Letras, 2013.
- FREUD, S. *Os instintos e seus destinos*. (Obras completas, vol. 12). São Paulo: Cia das Letras, 2013.
- FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Obras completas, vol. 06). São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do eu*. (Obras completas, vol. 15). São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- FREUD, S. *Correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- LAPLANCHE; PONTALIS. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MAGNO, MD. *Clavis Universalis*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2007.
- MAGNO, MD. *A psicanálise, novamente: um pensamento para o século II da era freudiana*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2004.
- MAGNO, MD. *Economia fundamental: metamorfoses da pulsão*. Rio de Janeiro: Novamente, 2010.
- MAGNO, MD. *Psicanálise: Arreligião*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2002.
- MILLER, J-A. “Lacan, professor de desejo”. *Revista Opção Lacaniana online*, Ano 4, Número 12, novembro 2013.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- WHITE, K. “Notes on ‘Bemächtigungstrieb’ and Strachey’s translation as ‘instinct for mastery’”, *International Journal of Psychoanalysis*, n. 91, v. 04, 2010, pp. 811-820.



## O conceito do político de Carl Schmitt e Chantal Mouffe: “antagonismo” ou “agonismo”?

*Natália Pereira Ribeiro da Silva*<sup>1</sup>

**Resumo:** A pensadora política Chantal Mouffe desenvolve sua teoria afirmando o antagonismo e o conflito como categorias centrais e essenciais do político, enfatizando deste modo a importância do dissenso como elemento fundamental da democracia. Mouffe nos direciona em suas obras à reflexão do que seria um modelo agonístico de democracia radical, onde o pluralismo político, a cidadania e o dissenso estabelecem os elementos essenciais para a constituição dessa sociedade. Os pensamentos de Chantal Mouffe se apoiam em sua leitura de Carl Schmitt, desenvolvendo a partir deste uma crítica ao individualismo liberal e a uma perspectiva racionalista do político, para então enfatizar o caráter "agonístico" da disputa política e enunciar as razões pelas quais o consenso não pode ser o fim último de uma política democrática.

**Palavra-chave:** Chantal Mouffe – Carl Schmitt – Político – Antagonismo – Agonismo

## The concept of the politician by Carl Schmitt and Chantal Mouffe: “antagonism” or “agonism”?

**Abstract:** The political philosopher Chantal Mouffe develops your theory stating the antagonism and the conflict as central and essential categories of the politician, emphasizing thus the importance of dissent as a fundamental element of democracy. Mouffe directs us in his works to reflect what would be an agonistic model of radical democracy, where political pluralism, citizenship and the dissent establish the essential elements for the Constitution of this society. The thoughts of Chantal Mouffe backed by your reading Carl Schmitt, developing from a critique of liberal individualism and a rationalist perspective of politician, to emphasize the character "agonistic" of political dispute and enunciate out the reasons why the consensus cannot be the ultimate end of a democratic politics.

**Keywords:** Chantal Mouffe – Carl Schmitt – Political – Antagonism – Agonism

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: ser.naty@hotmail.com.

## Introdução

O presente trabalho tem por objetivo a análise do conceito do político sob o viés da teoria política de Chantal Mouffe, destacando ao mesmo tempo a distinção entre os conceitos de “antagonismo” e “agonismo”, “inimigo” e “adversário”, e a influência da análise da categoria do político do pensador alemão Carl Schmitt sobre o trabalho conceitual da pensadora<sup>2</sup>. O intuito é trazer à tona a reflexão do pressuposto da existência de um caráter conflituoso da natureza humana, que possibilita compreender o “político” como intrinsecamente ligado à existência de um elemento de hostilidade entre os seres humanos, na distinção schmittiana “amigo-inimigo” e na categoria “adversário” de Mouffe. Pois, a partir do conceito do político é possível fazer uma análise de sua dimensão filosófica e antropológica e, como pano de fundo de todas as discussões conceituais, realizar uma reflexão crítica acerca do liberalismo que norteia a teoria política de ambos os pensadores, elucidando sua incapacidade de compreender a real natureza do político e o papel constitutivo do antagonismo na vida social. Portanto, os pensamentos de Chantal Mouffe se apoiam em sua leitura de Carl Schmitt, desenvolvendo a partir deste uma crítica ao individualismo liberal e a uma perspectiva racionalista do político, para então enfatizar o caráter “agonístico” da disputa política e enunciar as razões pelas quais o consenso não pode ser o fim último de uma política democrática.

O antagonismo é o elemento teórico fundamental no desenvolvimento da teoria agônica da democracia desenvolvida por Chantal Mouffe, norteando a discussão sobre a distinção entre dois conceitos fundamentais para pensar o político. Trata-se da distinção entre “a política” e “o político”, a partir da qual a pensadora, sob a influência do pensamento schmittiano, define por “o político” a dimensão antagonística constitutiva das sociedades humanas, enquanto entende como “política” o conjunto de práticas e instituições por meio das quais uma ordem é criada, organizando a coexistência humana no contexto conflituoso produzido pelo político. Considerando que não há, portanto, possibilidade da erradicação das relações de conflito, é necessário encontrar a melhor forma de institucionalizá-las, já que é impossível haver a superação das relações desiguais de poder e antagonismo.

Um mundo no qual estivesse completamente afastada e desaparecida a possibilidade de tal confronto, um globo terrestre finalmente pacificado, seria um mundo sem distinção entre amigo e inimigo e, conseqüentemente, um mundo sem política. [...] O fenômeno do político apenas pode ser compreendido mediante a referência à real possibilidade do agrupamento amigo- inimigo, independente do que daí decorre para a apreciação religiosa, moral, estética, econômica do político<sup>3</sup>.

Embora *O conceito do político* tenha sido publicado originalmente em 1932, a crítica que Carl Schmitt estabelece, sob o viés de Mouffe, é extremamente relevante quando consideramos a situação atual da nossa sociedade. Embora Carl Schmitt seja considerado um

---

<sup>2</sup> Apoio e financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), na modalidade de bolsa de Iniciação Científica, à pesquisa “Nova abordagem do conceito de hegemonia visando um modelo agonístico de democracia radical” (2017-2019).

<sup>3</sup> SCHMITT, *O conceito do político*, p. 61.

pensador polêmico em virtude do seu comprometimento com o nazismo, vale ressaltar sua filosofia crítica ao liberalismo e seus insights, que nos levam a refletir sobre a verdadeira natureza dos princípios que regem a democracia.

### **O conceito do político: “inimigo” ou “adversário”?**

Ao Estado como uma unidade essencialmente política pertence o *jus belli*, a possibilidade real de num dado caso, determinar, em virtude de sua própria decisão, o inimigo e combatê-lo<sup>4</sup>.

Schmitt afirma que o político pode surgir de diversos âmbitos da vida humana, das contraposições religiosas, econômicas, morais e etc. Ele caracteriza o grau de intensidade de uma associação ou dissociação, cujo agrupamento do tipo “amigo-inimigo” é tão intrínseco às relações que até mesmo a contraposição de cunho não político, no momento em que suscita o agrupamento, relega a um segundo plano seus reais motivos que até então poderiam se dizer apenas religiosos, econômicos e culturais, ficando agora relegadas ao âmbito da política. Mouffe ressalta que um dos principais insights de Carl Schmitt é justamente a tese de que as identidades políticas consistem num certo tipo de relação “nós-eles”, ou melhor, “amigo-inimigo” que surge de diversos modos nas relações sociais. A pensadora apropria-se criticamente do conceito schmittiano, da distinção estabelecida entre o “nós e o eles”, “amigo-inimigo”, para sustentar a argumentação sobre o caráter inerradicável do conflito na esfera política e a ideia de que todo consenso gera exclusão. Quando Mouffe introduz a categoria “adversário”, ela torna mais completa a noção de antagonismo, possibilitando distinguir duas formas diferentes, propriamente como antagonismo ou agonismo, caracterizando como antagonismo uma luta entre inimigos e como agonismo uma luta entre adversários. Enquanto no antagonismo a relação nós-eles é marcada pela inimizade de ambos os lados, de modo que não há nenhum ponto em comum, no agonismo a relação adversarial nós-eles admite a possibilidade de que as partes conflitantes, embora reconhecendo que não existe solução racional para o conflito, ainda assim reconheçam a legitimidade dos oponentes. Portanto, conclui-se, sob a ótica do pluralismo agonístico, que o objetivo da política democrática é transformar o antagonismo em agonismo, pois é importante proporcionar aos antagonismos uma forma de expressão agonística por meio do sistema democrático pluralista.

Para Chantal Mouffe, a política democrática deve colocar o poder e o antagonismo no centro de sua concepção, tornando o conflito compatível com a democracia, de modo que ele se estabeleça entre adversários e não entre inimigos. Sendo assim, a tarefa da política é a de criar canais onde as paixões possam ser mobilizadas, permitindo a criação de modos de identificação nos quais o “outro” seja visto como adversário e não como inimigo. Neste caso, o conflito adversarial, mesmo sendo inerradicável, se dá quanto à interpretação que diferentes indivíduos ou grupos podem dar a eles e não quanto aos princípios que devem reger a comunidade política.

---

<sup>4</sup> SCHMITT, *O conceito do político*, p. 71.

A especificidade da democracia moderna repousa no reconhecimento e na legitimação do conflito e na recusa de suprimi-lo por meio da imposição de uma ordem autoritária. Ao romper com a representação simbólica da sociedade como um corpo integrado – típico do modelo holístico de organização –, uma sociedade democrática liberal pluralista não nega a existência dos conflitos, mas fornece as instituições que permitem que eles se expressem de forma adversarial. [...] Uma sociedade democrática exige que se discuta a respeito das alternativas possíveis; além disso, ela precisa oferecer formas políticas de identificação que girem em torno de posições democráticas claramente diferenciadas<sup>5</sup>.

Portanto, Mouffe defende como papel da democracia construir mecanismos que sejam capazes de mobilizar paixões e interesses, oferecendo formas de identificação que contribuam para as práticas democráticas dentro de princípios e regras democráticas, que assegure a existência conflitiva da dimensão humana, admitindo o seu caráter inerradicável, mas que transforme os inimigos em adversários por meio das regras estabelecidas pelo jogo democrático. Fica evidente que a autora sugere como solução a luta agonística, a fim de produzir novos significados e campos de aplicação para radicalizar o conceito de democracia. Para que as pessoas realmente se interessem pela política, elas precisam ter a possibilidade de escolha entre partidos que ofereçam alternativas reais. A pensadora considera esse modelo o modo mais eficaz de questionar as relações de poder, por meio de um processo de desarticulação das práticas existentes e da criação de um novo discurso e novas instituições – uma nova hegemonia.

A abordagem agonística proposta por Chantal Mouffe reconhece que a sociedade é politicamente instituída em um terreno em que têm lugar as intervenções hegemônicas, sendo estas, então, resultados de práticas hegemônicas anteriores, que nunca serão neutras. Por isso, a autora nega a viabilidade de uma política democrática não adversarial, que ignore a dimensão do político e reduza a política a um conjunto de mudanças supostamente técnicas e a procedimentos neutros. Faz-se necessário, para que haja um maior esclarecimento da sua proposta de projeto democrático, o aprofundamento da compreensão da categoria de “agonismo” e, conseqüentemente, do que seria um modelo agonístico de democracia, através do estudo e análise dos conceitos de outros teóricos, como os de Carl Schmitt, que constituem a base teórica fundamental para os argumentos centrais da autora. A discussão com Schmitt é importante ainda para a compreensão da crítica que Mouffe direciona ao individualismo liberal e à perspectiva racionalista do político.

### **O antagonismo schmittiano da distinção “amigo-inimigo”**

Na linguagem corrente não é muito comum se falar sobre “o político”, penso porém, que essa distinção abre novos e importantes caminhos de reflexão, e muitos teóricos políticos a estão adotando. A dificuldade, contudo, é que não

---

<sup>5</sup> MOUFFE, *Sobre o político*, pp. 28-30.

há um acordo entre eles quanto ao significado atribuído aos respectivos termos, o que pode causar uma certa confusão<sup>6</sup>.

Raramente encontramos uma definição clara do político. Na maioria das vezes, segundo Schmitt em *O conceito do político*, a palavra é empregada apenas negativamente, em contraposição a diversos outros conceitos, em antíteses como política e economia, política e moral, política e direito e, dentro do direito, política e direito civil, e assim por diante. Diante dessas contraposições negativas e normalmente polêmicas, pode-se compreender, dependendo do contexto e da situação concreta, algo suficientemente claro, mas ainda assim não há uma determinação do que há de específico. De um modo geral, o “político” tem sido sempre equiparado à forma “estatal” ou, seja, sempre está de algum modo relacionado ao Estado. O Estado surge então como algo político, e o político como algo estatal; evidentemente, um círculo que não satisfaz. O conceito do político sob o viés do pensamento schmittiano será profundamente existencial, envolvendo uma real possibilidade de morte, enquanto Mouffe o evidenciará de uma forma domesticada, mostrando que uma das formas possíveis de expressão da dimensão antagonística, que é constitutiva do político, está centrada na luta e não na eliminação física. Os argumentos centrais de ambos os pensadores são desenvolvidos inicialmente, em grande parte, a partir da análise do conceito do “político”, possibilitando a partir de então a distinção entre a “política” e o “político”. Sob influência do viés heideggeriano, Mouffe diferenciará a “política” do “político”, o nível “ôntico do nível “ontológico”. Essa distinção possibilita dois tipos diferentes de abordagem: o da ciência política, que trabalha com o campo empírico da política, e o da teoria política, esfera de ação filosófica”<sup>7</sup>.

O conceito do político sob o viés schmittiano terá um caráter existencial, na medida em que o filósofo alemão Carl Schmitt, sob a influência da concepção de decisão do intelectual conservador Juan Donoso Cortes, defende que a concepção de soberania seja entendida enquanto questão de decisão sobre um caso de exceção. Ou seja, quando surgem contradições no interior de um Estado, ele próprio é quem deve contê-las, “decidir o conflito”, com vistas a suprimir a perturbação da segurança pública. Para Schmitt, a ordem jurídica e a segurança pública devem ser decididas pelo Estado soberano; portanto, devem se basear numa decisão soberana e não numa escolha consensual, decisão que seria tomada em caso de extrema urgência, por exemplo, numa guerra que exigisse do homem o “sacrifício de sua vida” pela nação, de modo que, conseqüentemente, o status político se tornasse determinante sobre o povo.

Em sua obra *O conceito do político*, Schmitt trata do núcleo da sua teoria política, no caso, a concepção de soberania como poder decisório irrestrito. A partir desta desdobra-se a perspectiva principal de sua argumentação: a recuperação da área do político, a busca por realizar a manutenção do lugar do político frente às sociedades modernas, especificamente frente o crescimento do parlamentarismo democrático ao qual Schmitt se opôs. Para Schmitt, a questão da soberania é a criadora da ordem política, e o sistema democrático e parlamentar gera falta de autonomia para decisões no agir político, trazendo à tona o esvaziamento do sentido do político como consequência da falta de um espaço autônomo de decisão sobre os

---

<sup>6</sup> MOUFFE, “Por um modelo agonístico de democracia”, p. 7.

<sup>7</sup> MOUFFE, *Sobre o político*, p. 7.

critérios do agir político. Em decorrência da falta de poder decisório, constata-se os primeiros sintomas da despolíticação e neutralização da sociedade, tendência que Schmitt identifica como um caminho em direção ao terreno “neutro” da economia e da técnica. Tal neutralização da vida política ocorre a partir da emancipação política da burguesia e ganha seu caráter mais forte na democracia industrial de massas, em que se observa o processo inverso, caminhando-se para uma total politização da sociedade e de todos os setores da vida. Através da concepção estatal de soberania, Schmitt se propõe então a recuperar a área do político em meio às comunidades modernas, cujas características principais descritas pelo pensador consistiram no “debate sem fim”, retirando desta forma a responsabilidade dos agentes políticos frente às necessidades de decisão concreta.

Na tentativa de dar ao “político” um caráter autônomo, distinguindo-o de outros campos da vida comum, Schmitt busca pensar o político a partir da noção de Estado, “[o] conceito de Estado pressupõe o conceito do político”<sup>8</sup>, afirmação esta que norteará sua reflexão. Para o filósofo alemão é necessário primeiramente compreender a natureza do Estado atribuindo seu fundamento ao conceito do político, ou seja, centrando o foco no Estado o pensador o afirmará como lugar próprio onde o político se manifesta, opondo-se deste modo ao que ele denomina como “Estado Total”, que seria a atribuição de diversos conteúdos dos âmbitos sociais, na esfera política. Ele recusa deste modo a proposição que mais tarde será amplamente usada na contemporaneidade, segundo a qual tudo será atribuído à política, para a qual “tudo é política”, que na verdade tem como intenção apenas a tentativa de neutralizar o político.

[...] a equivalência estatal = político mostra-se incorreta e enganosa, na mesma medida em que Estado e sociedade se interpenetram, todos os assuntos até então políticos tornam-se sociais e vice-versa, todos os assuntos até então “apenas” sociais tornam-se estatais, como ocorre, necessariamente, numa coletividade democraticamente organizada<sup>9</sup>.

Schmitt se posiciona contra o conceito de sociedade como fundadora do conceito do político, posicionando-se, portanto, contra o Estado Total, já que para ele o resultado da penetração do social no político consiste na perda da referência do Estado como lugar da política. Isso representa também uma crítica à modernidade, e o próprio Schmitt afirmará que “não há nada mais moderno que a luta contra o político”<sup>10</sup>. Para o filósofo, o Estado é o lugar do político que concentra o monopólio da atividade política, e sem este não existe política, pois somente o Estado terá o poder de decidir sobre o “amigo-inimigo” enquanto unidade política. Tanto Mouffe quanto Schmitt irão concordar que é preciso recusar a proposição “tudo é política”, pois esta traz consigo a invasão de componentes alheios ao político, tão comum na contemporaneidade, e tão comum ao liberalismo político, que necessita estabelecer um tipo de argumentação que concilie a moralidade com a neutralidade. Em sua obra *O conceito do político*, Schmitt enfatizará que o princípio liberal não pode estabelecer uma concepção que seja inequivocamente política, pois, segundo a sua visão, todo individualismo necessita negar o político, uma vez que sua exigência necessita ter o

<sup>8</sup> SCHMITT, *O conceito do político*, p. 43.

<sup>9</sup> SCHMITT, *O conceito do político*, p. 47.

<sup>10</sup> “Nada goza hoy de mayor actualidad que la lucha contra lo político”. SCHMITT, *Teología Política*, p. 57.



indivíduo como ponto de referência fundamental. Para o pensador alemão, o pensamento liberal evita e ignora o Estado e a política, mantendo-se numa polaridade entre duas esferas heterogêneas, entre a ética e a economia, intelecto e comércio, educação e propriedade. Estabelecendo a desconfiança do Estado e da política através do princípio segundo o qual o indivíduo é, e precisa continuar sendo, o centro de referência. Em oposição às formas de neutralização do conflito político defendidas pelo liberalismo, Schmitt propõe a reflexão acerca da natureza conflituosa como constitutiva da vida política, estabelecendo a ideia de que “o político supõe um grau de associação/dissociação entre grupos políticos cuja intensidade resulta na distinção amigo-inimigo”.

De modo semelhante a Schmitt, Chantal Mouffe questiona o modo como a concepção do político é tratada nos dias atuais. Com o intuito de recuperar a área do político, a pensadora afirma que “hoje em dia o político é considerado apenas na esfera moral”<sup>11</sup>. Em vez do político ser definido por meio de categorias políticas, a dicotomia “nós-eles” é estabelecida em termos morais entre o que é “certo e errado”.

Embora *O conceito do político* tenha sido publicado originalmente em 1932, a crítica de Schmitt é mais relevante hoje do que nunca. Se examinarmos a evolução do pensamento liberal desde então, verificaremos que ele tem se movido, de fato, entre a economia e a ética. De modo geral, podemos destacar hoje dois paradigmas liberais essenciais. O primeiro, chamado às vezes de “agregativo”, encara a política como o estabelecimento de um compromisso entre forças sociais concorrentes e discordantes. Os indivíduos são retratados como seres racionais, movidos pela maximização de seus próprios interesses e que atuam no mundo político de uma forma basicamente operacional. [...] O outro paradigma, o “deliberativo”, desenvolvido como reação a esse modelo industrial, busca criar uma ligação entre moralidade e política. Seus defensores querem substituir a racionalidade instrumental pela racionalidade comunicativa. Eles apresentam o debate político como um campo específico de aplicação da moralidade e acreditam que é possível criar, na esfera política, um consenso moral racional por meio da discussão livre. Nesse caso, a compreensão da política não se dá por meio da economia, mas por meio da ética ou da moralidade<sup>12</sup>.

Para estabelecer um critério do político, é preciso situar algumas distinções às quais possam reportar-se todas as ações especificamente políticas. Schmitt propõe então uma determinação conceitual do político, mediante a descoberta e identificação do que seriam as categorias especificamente políticas, distinguindo da política o que não lhe é próprio, ou seja, distinguindo o campo próprio da política dos demais campos do agir humano, tais como o estético, o econômico, o moral ou o religioso. Mouffe desenvolverá seu pensamento defendendo o antagonismo e o conflito como categorias centrais do político. Já Schmitt estabelecerá a dicotomia “amigo-inimigo” como distinção especificamente política às quais

---

<sup>11</sup> MOUFFE, *Sobre o político*, p. 5.

<sup>12</sup> MOUFFE, *Sobre o político*, p. 12.

podem reportar-se todas as ações e os motivos políticos, a discriminação entre amigo e inimigo.

Enquanto um povo existe na esfera do político ele precisa [...] determinar por si mesmo a diferenciação de amigo e inimigo. Aí se encontra a essência de sua existência política. Se ele não tem mais a capacidade ou a vontade para esta diferenciação, ele cessa de existir politicamente<sup>13</sup>.

Em Carl Schmitt, o critério elementar do político é a dicotomia “amigo-inimigo”, que fornecerá uma determinação conceitual, no sentido de um critério, como condição necessária para qualquer relação tornar-se política. A distinção amigo-inimigo definirá o grau de intensidade extrema nos casos de uma ligação ou separação, sem a necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas ou outras. Nesse sentido, o político é constituído por uma relação de oposição e heterogeneidade de formas de vida que se colocam em contradição extrema, dando-lhes sentido específico, já que para Schmitt o termo político designa apenas o grau de intensidade de uma associação ou dissociação de pessoas. Para o filósofo, os conceitos de amigo e inimigo devem ser considerados em sentido concreto e existencial, e não confundidos e enfraquecidos mediante noções econômicas, morais ou outras. Schmitt trabalha com a formação de um “nós” contrário a um “eles”, como formas coletivas de identificação, onde o inimigo político consistirá no “outro”, no “estrangeiro”, onde sua essência consistirá – em caso extremo – na representação da negação da sua própria forma de existência, devendo, portanto, ser repellido e combatido para a manutenção da própria forma de vida.

Inimigo é um conjunto de homens, pelo menos eventualmente, isto é, segundo a possibilidade real, combatente, que se contrapõe a um conjunto semelhante. Inimigo é apenas o inimigo *público*, pois tudo que se refere a tal conjunto de homens, especialmente um povo inteiro, torna-se, por isto, público. Inimigo é *hostis*, e não *inimicus* no sentido lato; *polémios*, não *ekbithrós*<sup>14</sup>.

Segundo Schmitt, é possível observar através da história que os povos sempre se agruparam até hoje mediante a oposição “amigo-inimigo”. Para o filósofo, este antagonismo permanece ainda hoje como possibilidade real para cada povo politicamente existente. Nesse sentido, Chantal Mouffe irá concordar com Schmitt, afirmando que o político representaria um espaço de poder, conflito e antagonismo. Em seu artigo “Por um modelo agonístico de democracia”, Mouffe apresenta sua compreensão sobre o político como sendo essa dimensão antagônica inerente às relações humanas, antagonismo que pode tomar muitas formas e emergir em diferentes tipos de relações sociais. Considerando essa afirmação, é possível questionar se “essa dimensão antagonística constitutiva da sociedade humana”, tanto em Mouffe quanto em Schmitt, não corre o risco de ser a-histórica.

Carl Schmitt, em sua obra *O conceito do político*, estabelece que toda atividade humana divide, de seu ponto de vista, o universo humano em dualidades, duas categorias de relações contrárias. Sendo assim, a distinção que o pensador irá estabelecer como especificamente

<sup>13</sup> SCHMITT, *O conceito do político*, p. 76.

<sup>14</sup> SCHMITT, *O conceito do político*, p. 55.

política, à qual podem reportar-se as ações e os motivos políticos, é a distinção entre “amigo-inimigo”. Em seu artigo “Consenso e conflito na teoria democrática”, Luis de Melo Miguel levanta a problemática dessa influência do conceito schmittiano na concepção do conceito do político em Chantal Mouffe. Miguel sustentará que esse recurso a Schmitt coloca problemas para Mouffe, já que essa distinção “amigo-inimigo” remete a uma constante transitória: “[o]s motivos podem ser vários como visto, mas a fonte de associação e dissociação seletiva entre os ‘homens’ é a natureza humana”<sup>15</sup>. Já no caso de Chantal Mouffe, é possível constatar que há uma interpretação dessa dimensão antagonística sob um viés psicanalítico. Nesse caso, estamos diante do que a autora denominará, na obra *Sobre o político*, como “paixões”, os vários impulsos emocionais que se encontram na origem das formas de identificação coletivas.

### O agonismo adversarial mouffeano na relação “nós-eles”

Em *Sobre o político*, Mouffe se apoia em insights de diferentes teóricos para investigar o papel das paixões na política. Tais teorias nos possibilitam extrair que mesmo em sociedades que se tornaram extremamente individualistas, a necessidade de identificações coletivas nunca desaparecem, já que elas são constitutivas do modo de existência dos seres humanos. Por isso é extremamente relevante investigar o papel das paixões na política, na medida em que essas identificações desempenham um papel fundamental no campo da política, e o laço afetivo que elas oferecem precisa ser levado em consideração.

É crucial, portanto, levar em consideração a dimensão afetiva da política e isso requer um profundo envolvimento com a psicanálise. A análise do processo de “identificação” feita por Freud apresenta a ação do investimento libidinal na criação das identidades coletivas e fornece pistas importantes relacionadas ao surgimento dos antagonismos. Em *O mal-estar na civilização*, ele apresenta uma visão de sociedade em permanente ameaça de dissolução devido à tendência à hostilidade presente nos seres humanos. Segundo ele, “os homens não são criaturas bondosas que desejam ser amadas e que, no máximo, podem se defender se forem atacadas; pelo contrário são criaturas entre cujos atributos instintivos devem-se computar uma poderosa parcela de agressividade”. Para controlar esses instintos agressivos, a civilização precisa utilizar diferentes métodos. Um deles consiste em promover os laços comunitários mobilizando os instintos libidinais do amor. [...] O propósito é estabelecer uma profunda identificação entre membros de uma comunidade, uni-los numa identidade comum. Uma identidade coletiva, um “nós”, o resultado de um investimento libidinal, mas isto implica necessariamente a definição de um “eles”. [...] Como ele sinaliza, “É sempre possível manter unido um grupo considerável de pessoas por meio do amor, desde que haja outras pessoas que possam receber as manifestações de agressividade do grupo”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> MIGUEL, “Consenso e conflito na teoria democrática para além do ‘agonismo’”, p. 27.

<sup>16</sup> MOUFFE, *Sobre o político*, pp. 24-25.

Apoiando-se na psicanálise freudiana, Mouffe afirmará que é impossível eliminar o antagonismo inerente às relações humanas. Embora jamais seja possível eliminar esse instinto agressivo, a pensadora defenderá a possibilidade de domesticá-lo, sugerindo transformar o “antagonismo” em “agonismo”. Sob o viés da perspectiva agonística, seria possível às instituições democráticas contribuírem para desarmar as forças libidinais presentes nas sociedades humanas. É justamente neste ponto que Chantal Mouffe se distanciará de Carl Schmitt. Enquanto em Schmitt a intenção era demonstrar a falência da democracia representativa, defendendo que a lógica da democracia é completamente incompatível com a lógica do liberalismo, Mouffe se propõe a criar canais democráticos para a tomada de decisão e expressão das diferenças, mesmo reconhecendo os pontos fracos do pensamento liberal.

Em seu artigo “Carl Schmitt e a crítica à democracia liberal”, Roberto Bueno aponta que a crítica schmittiana ao liberalismo visa justificar a defesa do autor pela legitimação de ações do Estado, mediante a decisão do soberano, que resultem no sacrifício de vidas frente a situações que assim o exijam. Para Bueno é preciso, particularmente, examinar a aproximação conceitual de democracia e ditadura no pensamento de Carl Schmitt, pois em sua teoria o autor compreende que tanto o bolchevismo quanto o fascismo podem ser compatíveis com o conceito de democracia. Para Schmitt, seria necessário que houvesse apenas a existência de “identificação entre governantes e governados”. Portanto, Bueno nos esclarece que na verdade o conceito de democracia em Carl Schmitt é oposto ao conceito de liberalismo, na medida em que, para Schmitt, o liberalismo nega a democracia com sua teoria da representação que impede a identificação entre governante e governado, ideia central para a concepção de democracia schmittiana<sup>17</sup>.

Mouffe ressalta com acerto como o alvo de Schmitt não é, em verdade, a democracia – cujo conceito, a dizer verdade, torce e retorce –, mas sim o liberalismo (cf. MOUFFE, 1999, p. 152), cujo elemento de pluralidade não suporta nem admite sob qualquer circunstância. Outro de seus elementos que resultará definitivo para sua ferrenha oposição diz respeito à convicção teórica liberal acerca do processo de surgimento e legitimação das leis, a saber, por meio de debates no Parlamento que, como bem ressalta Mouffe, resume-se na *veritas*, e não na *auctoritas* (cf. MOUFFE, 1999, p. 152), concepção que, de veras, não lhe seria útil, senão todo o contrário<sup>18</sup>.

Schmitt defendia de maneira inflexível que não existe lugar para o pluralismo dentro de uma comunidade política democrática. Para ele, a democracia requer a existência de um *demos* homogêneo, pois a democracia consiste na identidade entre dominadores e dominados, entre governantes e governados, entre os que mandam e os que obedecem. Essa definição decorre da igualdade substancial, que é para ele requisito essencial da democracia, o que exclui qualquer possibilidade de pluralismo. Para Schmitt o povo não é soberano. Por isso, é essencial que Mouffe pense “com Schmitt contra

---

<sup>17</sup> MOUFFE, *Pensando a democracia com, e contra, Carl Schmitt* apud BUENO, “Carl Schmitt e a crítica à democracia liberal”, p. 9.

<sup>18</sup> BUENO, “Carl Schmitt e a crítica à democracia liberal”, p. 10.

Schmitt”, principalmente quando a pensadora irá desenvolver não só a perspectiva de uma democracia radical, mas também a de uma democracia plural.

A meu ver, um dos principais insights de Schmitt é a tese de que as identidades políticas consistem num certo tipo de relação nós/eles, a relação amigo/inimigo que pode surgir de formas extremamente diversas de relações sociais. Ao destacar o caráter relacional das identidades políticas, ele antecipa diversas correntes de pensamento, como o pós-estruturalismo, que irá enfatizar mais tarde a natureza relacional de todas as identidades. Hoje, graças a esses desdobramentos teóricos mais recentes, estamos em condições de elaborar melhor aquilo que Schmitt enfaticamente afirmou, mas não teorizou. O nosso desafio é desenvolver seus insights numa direção diferente e visualizar outras interpretações da distinção amigo/inimigo, interpretações essas que sejam compatíveis com o pluralismo democrático<sup>19</sup>.

Mouffe trabalha a distinção “amigo-inimigo” com objetivos inteiramente diferentes do filósofo alemão, preocupando-se com a maneira pela qual a dimensão antagônica pode ser compatível com o pluralismo democrático. Diferenciando-se de Schmitt, Mouffe propõe como categoria crucial para a política democrática a categoria de “adversário”. A pensadora defende que, para que seja possível que o conflito seja legítimo nas sociedades contemporâneas, é preciso que ele assuma uma forma que não destrua o ente político. Isso significa estabelecer algum tipo de vínculo comum entre as partes em conflito, para que elas deixem de tratar seus oponentes como inimigos que devem ser eliminados e passem a considerá-los como “adversários” que, embora estejam em conflito, considerem-se pertencentes ao mesmo ente político, partilhando um mesmo espaço simbólico, dentro do qual tem lugar o conflito. Portanto, é preciso sublimar o antagonismo, ao invés de eliminá-lo. Neste caso, como os oponentes não poderiam simplesmente ser considerados como concorrentes, cujos interesses podem ser tratados por meio de uma simples negociação ou por meio de uma livre discussão, pois nesse caso o elemento antagonístico seria eliminado, é preciso estabelecer um terceiro tipo de relação, que permita que a dimensão antagonística do conflito seja “domesticada”. A esse tipo de relação Chantal Mouffe denominará como “agonística”, uma relação na qual o nós-eles, na qual o “eles” seja considerado como “adversário” e não mais como “inimigo”, e na qual as partes conflitantes, embora reconheçam a impossibilidade de uma solução racional para o conflito, possam ainda assim reconhecer a legitimidade de seus oponentes.

Na ausência dessa configuração adversarial, as paixões não dispõem de uma válvula de escape democrática e as dinâmicas agonísticas do pluralismo são obstruídas. Corre-se o risco, portanto, de que o confronto democrático seja substituído pelo confronto entre formas essencialistas de identificação ou entre valores morais não negociáveis. Quando as fronteiras políticas se tornam indefinidas, começa a insatisfação com os partidos políticos; assistimos, então à proliferação de outros tipos de identidade coletiva, que

---

<sup>19</sup> MOUFFE, *Sobre o político*, pp. 13-14.

giram em torno de formas de identificação nacionalistas, religiosas ou étnicas. Os antagonismos podem assumir inúmeras formas, e é uma ilusão acreditar que se poderia erradicá-los um dia. É por essa razão que é importante lhes proporcionar uma forma de expressão agonística por meio do sistema democrático pluralista<sup>20</sup>.

Um dos aspectos característicos da sociedade contemporânea, ainda, é a decadência do conflito, numa época pós-política em que a visão de mundo é marcada pela crença na possibilidade de um mundo sem inimigos, onde a necessidade e a possibilidade de consenso ganham proeminência, tornando-se objetivos centrais da política democrática. Chantal Mouffe se levanta contra a visão consensualista com o intuito de combater o que ela denomina de “pós-político”, que caracteriza a ilusão do consenso e da unanimidade, assim como os apelos ao antipolítico, aspectos esses que a pensadora considera fatais para a democracia. Contra essas percepções que reduzem a política ao âmbito da moral, a pensadora aponta a especificidade do “político” em suas obras. Para Mouffe a ausência de uma fronteira política, longe de representar uma maturidade política, é um sintoma que pode pôr em perigo a própria democracia. Por isso a pensadora política estabelece uma crítica ao liberalismo e à visão pós-política marcada pela crença na possibilidade de um mundo sem inimigos, ao mesmo tempo em que estabelece o confronto agonístico como condição de existência da democracia. Quando não há lutas políticas democráticas que propiciem identificação, o seu lugar é tomado por novas formas de identificação, de naturezas diversas, muitas vezes étnica, nacionalista ou religiosa, nas quais o opositor, o “outro”, é também definido nesse contexto. Nessas condições, o opositor não pode ser visto como um adversário com o qual se pode lutar reconhecendo a legitimidade da sua existência, mas apenas como um inimigo que é necessário aniquilar. É exatamente essa perspectiva que Mouffe afirma ser preciso evitar para que haja a possibilidade de uma democracia pluralista, e sua única forma de defesa se encontra no reconhecimento da natureza do político, em vez de negar a sua existência.

Mouffe defende a transformação ou sublimação do antagonismo em agonismo como uma das funções da política democrática. Isso possibilitaria oferecer canais, ou mecanismos, por meio dos quais as paixões coletivas possam se expressar sobre questões que, ainda que permitam identificações, não construirão um opositor como um inimigo existencial que ameaça sua existência, mas sim como um adversário legítimo. Uma diferença importante a ser evidenciada em relação ao modelo de democracia deliberativa para o “pluralismo agonístico”, é que a tarefa primordial da política democrática não será mais eliminar as paixões da esfera do público, de modo a tornar possível um consenso racional, mas mobilizar tais paixões em prol de desígnios democráticos.

Em entrevista ao jornal francês *Le Figaro*, a pensadora usa como exemplo os indignados na Espanha para reforçar a sua visão de democracia<sup>21</sup>. Para Mouffe, a democracia deve necessariamente ter um caráter agonístico, isto é, a oportunidade de escolha entre os programas apresentados pelos partidos. Por exemplo, atualmente temos partidos denominados como centro-direita e centro-esquerda, e nestes casos há de fato um voto, mas

---

<sup>20</sup> MOUFFE, *Sobre o político*, p. 29.

<sup>21</sup> DEVECCHIO, “Chantal Mouffe, la philosophe qui inspire Mélenchon”, 2017.



sem voz, porque não há possibilidade de escolha. A autora cita um dos slogans dos indignados da Espanha para exemplificar sua crítica: “Temos voto, mas não temos voz”.

Quando, como acontece hoje em dia, a democracia liberal se identifica cada vez mais com o capitalismo democrático-liberal realmente existente e a sua dimensão política se limita ao domínio da legalidade, existe o risco de os excluídos se juntarem a movimentos fundamentalistas ou se sentirem atraídos por formas de democracia populista e antiliberal. Um processo democrático saudável exige um choque vibrante de posições políticas e um conflito aberto de interesses. Quando isto falta, poderá ser facilmente substituído por uma confrontação entre valores morais não negociáveis e identidades essencialistas<sup>22</sup>.

Para Mouffe, se não há diferença fundamental entre os programas apresentados pelos partidos, por exemplo, no caso dos partidos de “centro-direita” e os de “centro-esquerda”, há de fato um voto, mas sem voz porque não há possibilidade de escolha. Por isso, a autora defende que a tarefa dos teóricos e políticos democráticos deve ser imaginar a criação de uma vibrante esfera pública “agonística” de contestação, na qual diferentes projetos políticos hegemônicos possam se confrontar. Esta seria a condição essencial de um efetivo exercício democrático.

## Conclusão

Mouffe coloca em destaque as consequências para a política democrática de negar o político. Influenciada pelo pensamento de Carl Schmitt, Mouffe descreve o político como ligado à dimensão de antagonismo e de hostilidade que existe nas relações humanas, e defende que a natureza da democracia moderna supõe o reconhecimento da dimensão antagônica do político. Ao negar a representação simbólica da sociedade como um corpo integrado, ela reafirma que a sociedade democrática liberal pluralista não nega a existência dos conflitos, e sim afirma que só é possível protegê-la e consolidá-la admitindo que a política consiste sempre em domesticar a hostilidade e em tratar de neutralizar o antagonismo potencial que acompanha toda construção de identidades coletivas. O objetivo de uma política democrática não reside em eliminar as paixões ou relegá-las à esfera privada, mas sim em mobilizá-las e colocá-las em cena de acordo com os dispositivos agonísticos. E isso fornecendo às instituições que favorecem o respeito do pluralismo a possibilidade de que elas se expressem de forma adversarial. Por esse motivo, a pensadora estabelece uma crítica à atual tendência de exaltar a política de consenso, que surgiu para substituir a política adversarial entre direita e esquerda. Para Mouffe, a democracia necessita desse choque entre posições políticas democráticas legítimas. O ideal é que o confronto entre esquerda e direita surja para oferecer formas coletivas de identificação suficientemente fortes, capazes de mover as paixões políticas.

---

<sup>22</sup> MOUFFE, *O retorno do político*, p. 17.

## Referências bibliográficas

- BUENO, R. “Carl Schmitt e a crítica à democracia liberal”. In: *Revista de Estudos Jurídicos da UNESP*, v. 16, n. 24, 2012.
- DEVECCHIO, Alexandre. “Chantal Mouffe, la philosophe qui inspire Mélenchon”. In: *Journal Le Figaro*. Paris, 11 de Avril, 2017. Disponível em: <http://www.lefigaro.fr/vox/politique/2017/04/11/31001-20170411ARTFIG00090-entretien-exclusif-avec-chantal-mouffe-la-philosophe-qui-inspire-melenchon.php>. Acesso em: 08 set. 2018.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Vol. II. Trad. de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- LACLAU, E; MOUFFE, C. *Hegemonia e estratégia socialista. Por uma política democrática radical*. Trad. de Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. São Paulo: Intermeios, 2015.
- LIMA, R. D. “O conceito do político em Carl Schmitt”. In: *Revista Argumentos*, ano 3, n. 5, 2011.
- MIGUEL, L. F. “Consenso e conflito na teoria democrática para além do ‘agonismo’”. In: *Revista Lua Nova*, São Paulo, n. 92, pp. 13-43, 2014.
- MOUFFE, C. *O regresso do político*. Gradiva: Lisboa, 1996.
- MOUFFE, C. *O retorno do político*. Trad. de Marco Aurélio Galmarini. Barcelona: Editora Paidós, 1999.
- MOUFFE, C. “Por um modelo agonístico de democracia”. In: *Revista Sociologia e Política*, Curitiba, n. 25, pp. 11-23, 2005.
- MOUFFE, C. *Sobre o político*. Trad. de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.
- NETO, E. C. “Um socialismo pós-marxista? Nota sobre uma proposta de democracia radical”. In: *Revista Sitientibus*, Feira de Santana, n. 14, pp. 155-180, 1996.
- ROUANET, P. L. “Democracia deliberativa entre Rawls e Habermas”. In: *Revista Veritas*, v. 56, n. 01, 2011, pp. 52-63.
- SCHMITT, C. *O conceito do político*. Trad. de Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.
- SCHMITT, C. *Teología Política*. Trad. Francisco Javier Conde Jorge Navarro Pérez. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SILVA, W. L. “Carl Schmitt e conceito limite do político”. In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 118, 2008, pp. 449-455.

SILVEIRA, C. D. “O papel da razão pública na teoria da justiça de Rawls”. In: *Revista de Filosofia Unisinos*, v. 10, n. 01, 2009, pp. 65-78.

# Sobre a negatividade do mundo e a questão do sofrimento em Adorno e Schopenhauer

Gabriel Kugharski<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo se propõe a mostrar a centralidade que a questão do sofrimento adquire nas filosofias de Arthur Schopenhauer e Theodor Adorno. O ponto de partida é um recorte preciso na obra de ambos os autores visando a uma reconstrução breve da metafísica de Schopenhauer, com ênfase na concepção de Vontade, desenvolvida em *O mundo como vontade e como representação*, de 1818, e a uma apresentação dos conceitos principais que compõem a concepção de dialética negativa, exposta por Adorno na obra homônima de 1966. Por fim, defendo a tese de que, de um lado, Adorno se aproxima de Schopenhauer ao conceder uma centralidade à questão do sofrimento e, mais especificamente, a um sofrimento corporal ou físico. Por outro lado, mostro que há elementos inconciliáveis entre as duas filosofias na medida em que a noção de dialética negativa pretende se afastar de toda forma de idealismo, e o sistema metafísico desenvolvido por Schopenhauer não teria sido capaz, na leitura de Adorno, de romper efetivamente com a filosofia idealista.

**Palavra-chave:** Sofrimento – Mundo – Negatividade – Arthur Schopenhauer – Theodor W. Adorno.

## On the negativity of the world and the question of suffering in Adorno and Schopenhauer

**Abstract:** This paper aims to show the centrality that the issue of suffering in the philosophies of Arthur Schopenhauer and Theodor Adorno. The starting point is a precise cut in the work of both authors aiming at a brief reconstruction of Schopenhauer's metaphysics, with emphasis on the conception of Will, developed in *The World as Will and Representation*, of 1818, and a presentation of the main concepts that compose the conception of negative dialectics, exposed by Adorno in the work of the same name in 1966. Finally, I defend the thesis that, on one hand, Adorno approaches Schopenhauer by giving centrality to the question of suffering and, more specifically, to a bodily or physical kind of suffering. On the other hand, I show that there are irreconcilable elements between the two philosophies insofar as the notion of negative dialectics intends to move away from all forms of idealism, and the metaphysical system developed by Schopenhauer would not have been able, according to Adorno, to effectively break with the idealist philosophy.

**Keywords:** Suffering – World – Negativity – Arthur Schopenhauer – Theodor W. Adorno.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo sob orientação do prof. Dr. Luiz Sérgio Repa e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), número do processo: 2018/06291-0. Email: gabriellkugharski@usp.br

## Introdução

É incontroverso afirmar que poucos autores ao longo da história da filosofia ocidental deram tanta centralidade à questão da dor e do sofrimento quanto Arthur Schopenhauer e Theodor Adorno. Ambos, usualmente considerados como os mais pessimistas cada qual em sua respectiva tradição de pensamento, possuem semelhanças que são, na maioria das vezes, ignoradas pela literatura de comentário, mas que se mostram pertinentes para iluminar pontos essenciais de suas filosofias. Segundo Peters, um dos poucos comentadores a explorar a relação entre os filósofos alemães, ambos se assemelham quanto ao fato de confrontarem o otimismo do esclarecimento e sua ênfase no poder da racionalidade, autonomia, progresso e emancipação humana com observações sombrias e pessimistas de natureza materialista e somática<sup>2</sup>.

Schopenhauer, ao se posicionar criticamente diante das pretensões do idealismo de explicar o mundo pela via da razão, aponta para um primado da vontade em relação ao intelecto. Em sua obra magna *O mundo como vontade e como representação* (publicado primeiro em 1818 e em versão expandida em 1844)<sup>3</sup>, ele defende que não é a razão, mas sim o corpo e a intuição, que estabelecem a via para se alcançar a essência da realidade. Trata-se de mostrar, nas palavras de Barboza, que “o princípio do mundo não é o entendimento, ou a razão, ou uma possível substância pensante, mas o irracional, cego e inconsciente, identificado com a Vontade de vida”<sup>4</sup>.

Adorno, por sua vez, absorveu criticamente em sua filosofia o pensamento de autores tão díspares como Schopenhauer, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche e Freud. Pode-se dizer que, muito embora filiado a uma tradição hegeliano-marxista, o pensamento de Adorno deve muito aos chamados “mestres da suspeita” Nietzsche e Freud (mas também a Schopenhauer, precursor de ambos). Explícita ou implicitamente, esses três pensadores perpassam muitas das principais obras do teórico crítico e são reconhecíveis seja no tom provocativo das teses centrais da *Dialética do esclarecimento* (1944), escrita a quatro mãos com Horkheimer e considerada por Habermas como o livro negro do século XX, por sua crítica radical da racionalidade, da cultura e do progresso, seja na crítica contundente ao idealismo levada a cabo na *Dialética negativa* (1966), obra em que Adorno expõe seu “método”<sup>5</sup>, que pretende dar conta do *outro* do conceito, do que é inabarcável pelo pensamento conceitual, reabilitando a materialidade sensível e corpórea e opondo-se claramente às pretensões totalizantes da dialética hegeliana.

Pretendo mostrar, assim, que há afinidades entre o pensamento de Schopenhauer e o de Adorno no tratamento das questões que envolvem a negatividade do mundo e do

---

<sup>2</sup> Cf. PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 5. Salvo engano, este é o primeiro estudo de fôlego que se volta para uma análise comparativa dos dois autores, além de levantar e comentar as passagens em que Adorno se refere, de modo crítico ou elogioso, a Schopenhauer. Ao longo do presente artigo, me baseio em algumas intuições de Peters que me parecem acertadas, e apresento na terceira e última parte, ao comparar a noção de sofrimento de Adorno com a de Schopenhauer, um ponto de sua interpretação do qual discordo.

<sup>3</sup> Doravante referenciado como *O mundo*.

<sup>4</sup> BARBOZA, *Schopenhauer*, p. 4.

<sup>5</sup> Adorno defende que a dialética não pode ser considerada um método aplicado “de fora”, por isso optamos pelas aspas. A dialética negativa seria muito mais um “antissistema”: “com meios logicamente consistentes, ela se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade”. ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 8.

sofrimento. Por certo não darei conta de mencionar todas (não abordo, por exemplo, a questão da *compaixão* [*Mitleid*], nem o papel da arte, temas caros aos dois autores e fundamentais para se discutir com profundidade a concepção moral defendida por cada um deles). Para fins de uma melhor delimitação do tema, minha intenção será concentrada em mostrar que alguns elementos da concepção de metafísica de Schopenhauer possuem afinidades com a concepção de dialética desenvolvida por Adorno na década de 1960, especificamente em torno da questão do sofrimento, suas características, causas e desdobramentos, mas que, em pontos decisivos de sua estrutura, a dialética negativa se opõe radicalmente à metafísica schopenhaueriana.

Divido o artigo em três partes. Na primeira, exponho as concepções centrais da metafísica de Schopenhauer em torno da noção de *Vontade*. Na segunda, analiso o conceito adorniano de *dialética negativa*, no interior do qual a questão do sofrimento é, como veremos, medular. Na terceira e última parte, observo algumas semelhanças entre os dois filósofos e mostro que Adorno, embora elogie Schopenhauer por destruir a “teodicéia do sofrimento”, tece uma crítica enfática à sua concepção metafísica de mundo, por considerar que ela não teria sido capaz de romper efetivamente com o idealismo.

## Schopenhauer: “Toda vida é sofrimento”

Se no primeiro livro de *O mundo como vontade e como representação* (1818) Schopenhauer havia se dedicado a expor o mundo enquanto fenômeno, isto é, dado à percepção como *representação*, no segundo livro ele vai mostrar que o mundo possui uma essência, a *Vontade*. De um lado, Schopenhauer não rompe com o idealismo, pois o sujeito segue sendo o sustentáculo do mundo: “tudo o que existe, existe para o sujeito”<sup>6</sup>. Basta lembrar que o primeiro livro começa com a frase “o mundo é a minha representação [*Vorstellung*]”, o que quer dizer que Schopenhauer conserva de algum modo as formas puras kantianas, que possibilitam a experiência: tempo e espaço, que são o *principium individuationis*, e a causalidade<sup>7</sup>. Há algo por trás do fenômeno, um “em si” que não pode ser acessado pelos conceitos, e nesse ponto é evidente uma semelhança com a doutrina kantiana da coisa-em-si. No entanto, se para Kant esse “em si” permanece inacessível, para o Schopenhauer é possível se chegar até ele, mas por outra via que não a razão: o *corpo*. O que não significa que a razão não possua nenhum lugar nesse sistema, mas que ela é por assim dizer desinflada, enfraquecida, transformada em um mecanismo de autopreservação da espécie<sup>8</sup>. ○

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 45.

<sup>7</sup> Ainda que com modificações importantes, por exemplo: não há para Schopenhauer doze categorias do entendimento, mas apenas uma: a causalidade. Sobre a interpretação schopenhaueriana de Kant, que no escopo desse trabalho não nos cabe esmiuçar, ver CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* e JANAWAY (org), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*.

<sup>8</sup> É digno de nota a percepção de Cacciola sobre como a concepção de razão apresentada por Schopenhauer no primeiro livro de *O mundo* é praticamente idêntica ao conceito de razão de caráter subjetivo descrito por Horkheimer em *Eclipse da razão*, ou mesmo da noção de “razão instrumental”: “a razão criticada por Horkheimer como um produto subalterno de uma determinada organização social é em Schopenhauer a verdadeira e única razão”. CACCIOLA, “O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer”, p. 50. Cabe mencionar que existe mais material de pesquisa sobre a recepção de Schopenhauer por Horkheimer do que por Adorno, o que em parte pode ser explicado pelo volume de conferências dadas pelo primeiro em torno do pensamento schopenhaueriano, enquanto nas obras do último encontramos apenas referências esparsas, não



conceito de Vontade possui muitas complexidades que não teremos como abordar no escopo desse trabalho. *Grosso modo*, podemos dizer que ela é caracterizada como um ímpeto cego, um constante querer viver, estando presente tanto nos organismos quanto no reino inorgânico, não em diferentes quantidades (pois só é possível mensurar algo no âmbito do fenômeno, da representação), mas em diferentes *graus*, sendo o corpo humano seu grau mais elevado de objetivação. Ela aponta para as motivações desconhecidas das ações humanas, para o fato de que somos conduzidos por impulsos – fome, sede, medo, sexo, etc., que estão fora de nosso controle e que, contudo, determinam nossas ações, *mesmo aquelas que nos parecem provenientes de uma decisão racional*. Segundo Schopenhauer, cada um se considera a priori como “inteiramente livre”, mas só *a posteriori*, por meio da experiência, percebe que não é livre, mas sim submetido à necessidade<sup>9</sup>.

Trata-se, para o filósofo de Danzig, de reconhecer que há um *outro* dentro de nós que não pode ser nem explicado e muito menos controlado, pois a Vontade, de onde provêm nossos atos, não possui qualquer fundamento ou finalidade. Com isso, ideias como liberdade e autonomia passam a ser vistas como ilusões, dado que os seres – dentre eles os humanos – são guiados por um núcleo irracional, e suas ações, portanto, não podem ser determinadas racionalmente. A concepção de *Vontade* é central na posição crítica em relação ao idealismo de Kant, Fichte, Schelling e Hegel. A razão não pode ser pensada como uma entidade abstrata, desenraizada da realidade (a rigor não há, para Schopenhauer, objetos transcendentais, fora da experiência), mas aparece como imanente ao mundo físico, ao próprio corpo.

Schopenhauer chega a afirmar que o “ato da vontade” e a “ação do corpo” são “uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes”<sup>10</sup>. O corpo é definido como “objetividade da Vontade” [*Objektivität des Willens*], termo cunhado para expressar a visibilidade [*Sichtbarkeit*] da vontade, o seu aparecer [*erscheinen*] no corpo,<sup>11</sup> que é o único objeto que não conhecemos apenas do lado da representação, – que é o modo pelo qual conhecemos todos os outros, – mas que também conhecemos imediatamente, pela Vontade. A novidade que Schopenhauer traz para o idealismo é essa ênfase fisiológica, esse movimento pelo qual a razão perde o lugar de sustentáculo da metafísica, dando lugar ao corpo<sup>12</sup>, o que influenciará sobremaneira autores como Nietzsche e, como veremos, também Adorno.

Para Schopenhauer, a Vontade é a causa de todo sofrimento do mundo. Os seres se

---

sistematizadas. Segundo Ramos, os últimos escritos de Horkheimer, a partir do final dos anos 1960, são marcados por uma recuperação da teologia e por uma busca por expressão de consolo e esperança inspirada, em parte, em Schopenhauer (cf. RAMOS, “Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário”, pp. 105-112). Peters, por sua vez, enumera precisamente onze referências elogiosas de Horkheimer a Schopenhauer (PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 10). Como mostrarei no presente artigo, a leitura adorniana de Schopenhauer na década de 1960 é mais ambivalente, e frequentemente pende mais para um teor crítico do que elogioso.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 173.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 157.

<sup>11</sup> Cf. CACCIOLA, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 41. As partes do corpo, segundo Schopenhauer, têm de corresponder às solicitações da vontade: “Dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada. Os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho mais indireto da vontade que eles expõem” (SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 167).

<sup>12</sup> Daí que o tipo de idealismo desenvolvido por Schopenhauer seja, no mínimo, peculiar. Se, de um lado, ele aceitava a doutrina idealista, como o faziam muitos filósofos em sua época, por outro lado esse idealismo é combinado com fortes tendências naturalistas, pois Schopenhauer busca fazer justiça às observações médicas e biológicas sobre o corpo enquanto um objeto natural (cf. PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 31).

encontram permanentemente em busca da matéria, mas essa é finita e constante, e assim “cada indivíduo só pode aparecer se tomar lugar de outro, se conquistar a matéria em seu poder. Eis por que em toda parte se vê conflito, luta de todos contra todos”<sup>13</sup>. Cada animal só garante sua existência através da supressão contínua do outro. Toda existência é repleta de conflito, pois a Vontade está em constante discórdia consigo mesma, ela “crava continuamente os dentes na própria carne”<sup>14</sup>.

Quando a Vontade é travada por um obstáculo, gera-se *sofrimento*. Por outro lado, quando se alcança o fim esperado, tem-se a *satisfação*<sup>15</sup>. No entanto, nenhuma satisfação é duradoura. Logo que um desejo é satisfeito, surge outro no lugar. Schopenhauer descreve esse sofrimento em termos de uma essência a-histórica, mostrando que a dor é ineliminável e os “esforços infundáveis” para acabar com ela não são jamais efetivos. O modo com que esse sofrimento se expressa na história ou nas sociedades não nos fornece sua causa, pois esta reside num princípio metafísico que subjaz a tudo, do reino inorgânico ao orgânico. Sendo assim, não é de modo algum determinante a procura do motivo externo de um determinado sofrimento, ou de sua relação com certo nível de riqueza ou posição social, dado que, se uma tal causa fosse suprimida, surgiria outra ou outras em seu lugar. É preciso reconhecer que “em essência... toda vida é sofrimento” [*wesentlich alles Leben Leiden ist*]<sup>16</sup>. A felicidade, por sua vez, não pode ser entendida como algo substancial, mas tão somente como os poucos momentos em que o sofrimento é apaziguado. Nas palavras de Petry, “a felicidade é sempre negativa, pois exprime a supressão de uma dor ou sofrimento momentaneamente. A dor é positiva, sempre presente, constituinte da natureza dos seres e das coisas”<sup>17</sup>. Podemos já antecipar que, nesse ponto, Adorno se aproxima de Schopenhauer, pois também pensa o sofrimento como algo sempre mais concreto do que o seu oposto: “o oprimido se expressa com mais força na dor do que no prazer”<sup>18</sup>. Para o teórico crítico, toda expressão é sempre expressão de dor e sofrimento, enquanto a felicidade ou alegria se mostram rarefeitas e refratárias a qualquer manifestação.

Diante desse estado de coisas, Schopenhauer defende uma alternativa a ser estabelecida *racionalmente* diante da essência volitiva do mundo. No livro quarto de *O mundo*, que possui como subtítulo “Alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida”, novamente o mundo passa a ser visto do ponto de vista da Vontade (tal como no livro II). Agora, porém, a Vontade atinge a autoconsciência, e é possível optar por sua afirmação ou negação. Surge aqui a opção do ascetismo como uma negação consciente e duradoura da Vontade de vida. Por mais que, como vimos, o indivíduo não possa elevar suas capacidades racionais acima desse fundo irracional, ele pode escolher *negá-lo*, amenizando com isso o sofrimento vivido. De acordo com Schopenhauer, “tanto o júbilo quanto a dor excessivos sempre se fundam sobre um erro ou um engano: consequentemente, essas duas tensões excessivas da mente podem ser evitadas por intelecção”<sup>19</sup>. O ascetismo escapa desse erro, e ao mostrar aversão pela essência do mundo e um anseio pelo nada, é

---

<sup>13</sup> BARBOZA, *Schopenhauer*, p. 17.

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 211.

<sup>15</sup> SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 399.

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 400.

<sup>17</sup> PETRY, “Sobre a diferença entre morte e suicídio em Schopenhauer”, p. 58.

<sup>18</sup> ADORNO, *Terminología filosófica II*, p. 133.

<sup>19</sup> SCHOPENHAUER, *O mundo*, p. 409.

possível que o homem alcance a supressão do querer e, com isso, também do sofrimento. A filosofia de Schopenhauer fornece, com isso, um consolo, uma espécie de catarse que pode ser atingida com a negação da Vontade. O conhecimento da essência das coisas, decorrente do conhecimento da essência do corpo, leva o homem ao grau mais alto de consciência, o da negação da vontade<sup>20</sup>. O pessimismo metafísico leva a um otimismo prático, a uma sabedoria para melhor suportar o ímpeto cego que subjaz a tudo e a todos.

### **Adorno: “O todo é o não-verdadeiro”**

Se, como vimos, a questão do sofrimento humano e não-humano assume um lugar central no pensamento de Schopenhauer, que produziu a parte mais expressiva de sua obra entre os anos de 1818 e 1851, ao analisarmos o pensamento filosófico do século XX, possivelmente o único filósofo a conceder semelhante centralidade a essa temática é Theodor Adorno, expoente da chamada *Teoria crítica*, que surge nos anos 1930 na Alemanha em torno do Instituto de pesquisa social de Frankfurt. Como no espaço de um artigo seria impossível percorrer todos os momentos em que Adorno trata dessa questão, que já aparece com força em obras da década de 1940, tais como a *Dialética do esclarecimento* (1947) e *Minima Moralia*, esta última redigida na mesma época e publicada em 1951, opto por fazer um recorte em torno da *Dialética negativa*, publicada em 1966, bem como de algumas preleções desse mesmo período, últimos anos da produção intelectual de Adorno (que morre em setembro de 1969), momento em que seus conceitos fundamentais aparecem, portanto, mais bem delineados e consolidados.

Começo pelas palavras de Adorno em uma preleção de 5 de junho de 1962: “Em Tasso lemos que quando o homem emudece em seu tormento, um deus lhe concede dizer que sofre. É isso que inspira a filosofia. Quase poderíamos dizer que ela quer traduzir a dor por meio do conceito”<sup>21</sup>. Quatro anos depois, na *Dialética negativa*, ele dirá que o que há de doloroso na dialética é precisamente a “dor em relação a esse mundo, elevada ao âmbito do conceito”<sup>22</sup>. Na obra de 1966, dedicada à exposição de seu “método”, Adorno expõe uma necessidade de reformular o conceito de dialética tomado da tradição, sobretudo de Hegel, corrigindo sua compulsão a identificar razão e realidade. Um tal conceito reformulado de dialética deve reconhecer a impossibilidade de abarcar o mundo em categorias subjetivas, pois o conceito, enquanto um instrumento de dominação da natureza, deixa sempre um *excesso*, algo inabarcável, que Adorno denomina o *não-idêntico* [*das Nichtidentische*].

Essa reformulação deve partir dos conceitos principais da dialética hegeliana, mas modificando seu sentido: a dialética não deve mais conduzir sujeito e objeto a uma identidade no espírito absoluto, mas sim reconhecer sua *não-identidade*, ela deve ser a “consciência consequente da não-identidade”<sup>23</sup>, deslocando com isso o sujeito de sua posição privilegiada no conhecimento e operando uma passagem do *primado do sujeito* para um *primado do objeto* [*Vorrang des Objekts*], noção esta que suscita muitas interpretações possíveis, mas remete

---

<sup>20</sup> Cf. SORIA, “Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer”, p. 76.

<sup>21</sup> ADORNO, *Terminología filosófica I*, p. 64.

<sup>22</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 14.

<sup>23</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 13.

sobretudo para o elemento material tanto da sociedade quanto do próprio corpo. Assim como os indivíduos são pré-formados pela objetividade social, também o elemento somático, as necessidades materiais, são mais determinantes para o conhecimento do que propriamente um conceito abstrato de sujeito ou razão. Não por acaso, Adorno chega a afirmar que, ao realizar essa passagem, a dialética se torna *materialista*<sup>24</sup>. Assim como o indivíduo não é inteiramente idêntico consigo mesmo, mas sim atravessado por determinações sociais, também o sujeito de conhecimento não pode ser destacado da materialidade do corpo, das sensações, do sofrimento.

Uma tal reformulação do conceito de dialética provém de uma exigência da própria realidade: Auschwitz, duas grandes guerras, bomba atômica, fracasso do projeto socialista seguido de uma reestruturação do capitalismo e da ampliação de sua lógica perversa por todo o globo – são eventos que confirmam o malogro da filosofia em sua requisição, feita por Marx,<sup>25</sup> de transformar a realidade. Diante disso, a filosofia se vê diante da tarefa de reformular suas categorias principais, pois ela não pode ser a experiência de um sujeito apartado da realidade, que aplica a ela seus conceitos abstratos e imutáveis, mas deve partir do próprio indivíduo finito, inserido na história e que experencia corporalmente sofrimentos de toda ordem.

A meu ver, o que motiva em primeiro lugar a crítica da identidade empreendida por Adorno na *Dialética negativa* é a persistência do sofrimento, o que podemos verificar em uma afirmação como: “O mais mínimo rastro de sofrimento sem sentido no mundo experimentado infringe um desmentido a toda a filosofia da identidade”<sup>26</sup>. Uma sociedade emancipada seria aquela que experimentasse a “negação do sofrimento físico ainda do último de seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento”<sup>27</sup>, isso porque “é somente com o ímpeto corporal apaziguado que o espírito se reconciliaria e se tornaria aquilo que há muito ele não faz senão prometer”<sup>28</sup>. O forte traço materialista da dialética negativa seria confirmado mais uma vez pela centralidade dada ao sofrimento *físico*, diretamente ligado à questão da satisfação das necessidades materiais e eliminação da dor, isso porque a dor é uma forma de contradição, sua própria existência exige sua supressão: “o momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar. ‘A dor diz: pereça’”<sup>29</sup>. Se “todo espiritual é impulso corporal modificado”<sup>30</sup>, então um sofrimento sem relação com o corpo, qualquer que seja sua causa, é uma pura abstração.

Além de chamar atenção para o componente somático, nota-se na passagem supracitada que Adorno se refere a um “sofrimento sem sentido”. Ou seja, ele não está dizendo que em uma sociedade reconciliada *toda* forma de sofrimento seria abolida, mas apenas aquele decorrente de condições histórico-sociais, isto é, condições que foram

---

<sup>24</sup> “Por meio da passagem para o primado do objeto, a dialética torna-se materialista” (ADORNO, *Dialética negativa*, p. 165).

<sup>25</sup> Na décima primeira das *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo” (MARX, “Teses sobre Feuerbach”, p. 539).

<sup>26</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 173.

<sup>27</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 174.

<sup>28</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 176.

<sup>29</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 173. Adorno faz referência aqui à frase de Nietzsche “Weh spricht: Vergeh!”.

<sup>30</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 172.

produzidas em um determinado momento, e que podem, por isso, também ser desfeitas<sup>31</sup>. Isso porque com o desenvolvimento das forças produtivas, uma organização social digna, sem miséria, tal como pensada por Marx e Engels, tornou-se plenamente possível. No entanto, a despeito de todo desenvolvimento técnico, o sistema capitalista, direcionado tão somente para o lucro e a dominação, continua interditando aos indivíduos os elementos básicos para sua sobrevivência<sup>32</sup>.

Aqui encontramos uma semelhança com Schopenhauer: para Adorno é também um escárnio afirmar que os indivíduos são livres. Para o teórico crítico, estes se encontram presos a um mecanismo ao qual, de um lado, devem sua vida – pois a integração dos indivíduos ao trabalho e à sociedade de consumo, por mais que produza sofrimentos de toda ordem, é o que lhes permite sobreviver, – mas que perpetua as condições de alienação e dominação, pois o indivíduo é aqui uma mera engrenagem que permite a reprodução desse sistema. Ao falar de *dominação*, é importante notar que Adorno não se refere a um determinado grupo social, mas a uma determinada lógica que domina de forma anônima: a troca. Através dela, todas as coisas constituídas no interior da sociedade aparecem como relativas a um outro, irrelevantes em si mesmas. Toda produção e reprodução da sociedade é direcionada para o lucro, ao passo que este se realiza pela troca. A troca funciona abstraindo das qualidades da coisa, transformando-as em quantidades mensuráveis, e sua difusão torna “o mundo todo em algo idêntico, em totalidade”<sup>33</sup>. O conceito de *totalidade*, tomado por Adorno da dialética hegeliana, tem a função de exprimir justamente essa lógica perversa à qual todo indivíduo aparece aprisionado. Surge daí a famosa sentença “o todo é o não-verdadeiro”<sup>34</sup> [*Das Ganze ist das Unwahre*], em que Adorno inverte o conhecido dito hegeliano “o verdadeiro é o todo”<sup>35</sup> [*Das Wahre ist das Ganze*], presente na *Fenomenologia do espírito*.

Por fim, é importante notar que essa totalidade social (à qual Adorno se refere por termos como “capitalismo tardio”, “mundo administrado”, dentre outros) é caracterizada em seus escritos da década de 1960 como profundamente antagônica, contraditória consigo mesma, sempre à beira de um processo de desintegração: “Quanto mais a sociedade se inclina para a totalidade que se reproduz no encanto dos sujeitos, tanto mais profunda se torna também a sua tendência para a dissociação”<sup>36</sup>. Isso significa que esse sistema social, por mais que reproduza e amplie a dominação sobre os indivíduos, não pode ser pensado como um sistema coeso, sem conflito, sem brechas e sem *resistência*. Segundo Adorno, a totalidade deve ser compreendida como “aparência socialmente necessária”, e a teoria deve quebrá-la, mostrar que se trata de uma “aparência que se tornou realidade”, que o que aparece como “determinação histórica” é na verdade “metafisicamente contingente”<sup>37</sup>. A dialética negativa

---

<sup>31</sup> Não é uma tarefa simples distinguir entre o que seria um sofrimento “sem sentido” e um sofrimento “com sentido”. Sobre esse ponto, Freyenhagen discute algumas hipóteses interpretativas em *Adorno's practical philosophy: Living less wrongly*, pp. 145-149. Abordar essas hipóteses aqui nos levaria, contudo, para longe do foco principal do presente artigo.

<sup>32</sup> “Em tudo isso é inegável que, com a crescente satisfação das necessidades materiais – apesar de sua configuração ser deformada pelo aparelho –, também se desenha de um modo muito mais concreto a possibilidade de viver sem passar necessidade. Mesmo nos países mais pobres, ninguém mais precisaria passar fome” (ADORNO, “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, p. 68).

<sup>33</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 128.

<sup>34</sup> ADORNO, *Minima moralia*, p. 46.

<sup>35</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 31.

<sup>36</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 287.

<sup>37</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 268.



é a denúncia da aparência de identidade total sob a qual se encontra uma sociedade permeada de antagonismos e sofrimentos que já poderiam ter sido eliminados por uma organização social verdadeiramente racional. Uma análise dos elementos sociais e psicológicos que contribuem para manter os indivíduos presos a essa totalidade *aparentemente* impenetrável, incapazes “da experiência de tudo aquilo que já não esteja contido no repertório do sempre igual constante”<sup>38</sup> não é possível nos limites do presente artigo. Vale enfatizar, contudo, que uma teoria crítica da sociedade tem como tarefa incessante a denúncia desse sistema que se autonomizou em relação aos próprios indivíduos, embora não deixe de ser produzido por eles: “por mais insuperável que seja o feitiço, é apenas feitiço”<sup>39</sup>.

## “O mundo é pior que o inferno e melhor que ele”: a crítica de Adorno a Schopenhauer

Como vimos, Adorno busca incessantemente expor as causas históricas e sociais do sofrimento (ao menos do “sofrimento sem sentido”, como vimos). Para suprimi-lo, não basta retirar o “véu de Maia” para enxergar a realidade ou insistir em uma atitude de ascetismo, mas seria preciso uma transformação social capaz de suprimir toda miséria, injustiça e dominação<sup>40</sup>. Nesse ponto ele claramente se diferencia de Schopenhauer, para o qual as contingências pertencem ao campo do fenômeno, e não alteram o verdadeiro núcleo do sofrimento, que é a Vontade<sup>41</sup>.

Isso não significa que suas concepções de sofrimento não tenham nenhum ponto de contato. Em suas preleções sobre a dialética negativa, Adorno chega a elogiar a “conquista imperecível de Schopenhauer, por mais críticos que possamos ser de sua filosofia em outros aspectos” na qual “ele rompe e destrói a teodiceia do sofrimento” e escapa “da ideologia da tradição filosófica”<sup>42</sup>. O alvo da crítica aqui é a tradição filosófica, sobretudo Hegel, que veria o sofrimento como necessário socialmente, o que apenas reforçaria a morte, opressão e injustiças sociais como se fossem provenientes de uma essência inevitável. Nesse sentido, para Peters, Adorno veria um elemento crítico na metafísica de Schopenhauer na medida em

---

<sup>38</sup> ADORNO, *Dialética negativa*, p. 88.

<sup>39</sup> ADORNO, “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”, p. 75.

<sup>40</sup> No entanto, se uma tal transformação não estaria no horizonte de Schopenhauer, tampouco podemos dizer que está no de Adorno. Embora o tema da resistência e da “possibilidade concreta” da transformação social seja frequente nos textos tardios do teórico crítico, isso não faz dele um otimista. Não por acaso, uma tal insistência na impotência do indivíduo diante da realidade é o que fez com que György Lukács colocasse tanto Adorno quanto Schopenhauer como moradores do “Grande hotel abismo”, isso porque ambos recairiam em uma atitude puramente passiva diante dos horrores e sofrimentos do mundo, sem qualquer aposta concreta para transformá-los (cf. PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, pp. 10-11).

<sup>41</sup> Ainda que Schopenhauer faça algumas referências a casos históricos específicos de sofrimento: “O modo como o ser humano procede com o humano, mostra-o, por exemplo, a escravidão dos negros, cuja finalidade é a obtenção de açúcar e café. Mas não é preciso ir tão longe: uma criança entrar aos cinco anos de idade numa fição de algodão, ou outra fábrica qualquer, e ali sentar-se todos os dias primeiro 10, depois 12 e finalmente 14 horas para realizar sempre o mesmo trabalho mecânico, é pagar um preço elevado demais pela diversão de respirar. Este, no entanto, é o destino de milhões de pessoas, e muitos outros milhões têm um destino análogo” (SCHOPENHAUER, *O mundo*, tomo II, p. 690). Schopenhauer também faz referência ao sofrimento decorrente de desastres naturais como terremotos, e de epidemias como cólera, febre amarela e a peste negra (cf. SCHOPENHAUER, *O mundo*, tomo II, p. 696).

<sup>42</sup> ADORNO, *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*, p. 104.



que ela exprime a experiência claustrofóbica e fragmentada do sujeito na sociedade burguesa, sendo assim interpretável como um registro histórico dessa situação. O pessimismo de Schopenhauer poderia ser compreendido como uma “representação polêmica” do mundo, não apologética, mas sim crítica<sup>43</sup>. No entanto, em outros momentos Adorno tece críticas árdidas a Schopenhauer, afirmando que a negação da Vontade de vida, “em um mundo que conhece coisas muito piores que a morte”, é uma doutrina que “possui algo da inocência que Schopenhauer criticava na teodiceia dos filósofos”<sup>44</sup>.

Para Adorno, de um lado, a filosofia de Schopenhauer *não teria sido suficientemente negativa*, já que ela vislumbra uma salvação, um escape possível dessa realidade aterradora, possibilitando ao indivíduo negar sua própria essência para se ver como parte de algo maior, a própria Vontade. Por outro lado, contudo, ela é *excessivamente negativa*, pois não admite outra realidade, já que o sofrimento está atrelado a uma verdade metafísica imutável. Esse raciocínio aparece em uma passagem da décima primeira seção do último modelo da *Dialética negativa*, “Meditações sobre a metafísica”:

O mundo é pior que o inferno e melhor que ele [*Die Welt ist schlimmer als die Hölle und besser*]. Pior porque não haveria nem mesmo a niilidade desse absoluto, daquilo como o que ela ainda aparece finalmente de modo reconciliador no nirvana schopenhaueriano. A conexão de imanência irremediavelmente fechada recusa-se mesmo aquele sentido que o filosofema indiano do mundo como o sonho de um pérfido demônio vê nele; Schopenhauer se equivoca porque compreende a lei, que mantém a imanência em seu próprio encanto, imediatamente como essa essencialidade que é afastada da imanência e que não poderia ser de maneira alguma representada de outro modo senão como transcendente. Mas o mundo é melhor, porque o caráter absolutamente fechado que Schopenhauer atribui ao curso do mundo é por sua vez retomado do sistema idealista, ele é um puro princípio de identidade e tão enganador quanto qualquer outro<sup>45</sup>.

Ou seja, toda crítica de Adorno ao sistema fechado e totalizante da dialética hegeliana é aqui transposto também para a metafísica de Schopenhauer, visto que toda tentativa de estabelecer uma identidade entre conceito e coisa, entre pensamento e realidade, está fadada ao fracasso, a produzir uma aparência falsa da realidade: o curso do mundo absolutamente fechado é nada mais que “um puro princípio de identidade e tão enganador quanto qualquer outro”. Chiarello sintetiza bem o que parece estar no fundo da crítica feita por Adorno na passagem supracitada, a saber, que a metafísica da Vontade de Schopenhauer não teria sido capaz de assumir de fato um materialismo, pois:

---

<sup>43</sup> Cf. PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 13.

<sup>44</sup> ADORNO, *Metaphysics: Concepts and Problems*, p. 105.

<sup>45</sup> ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 334.

Assim como em todo idealismo, aqui também [na metafísica de Schopenhauer] a universalidade da ideia se consoma pelo sacrifício do particular; cada ser finito, singular e efêmero reitera, com sua aniquilação, a eterna universalidade do conceito – ainda que este conceito se pretenda em princípio sem sentido e sem razão, que nada tenha de divino<sup>46</sup>.

Nesse sacrifício operado pelo particular, o mundo é simplesmente mantido como tal, empreendendo-se aí uma justificação do existente. Adorno argumentará, ainda na sequência da passagem anteriormente destacada, que o desespero diante do mundo, do estado de coisas objetivo, é o que concede a este a aparência de um sistema absolutamente fechado: “O curso do mundo não é absolutamente fechado, tampouco o desespero absoluto; é muito mais esse desespero que constitui o seu caráter fechado”<sup>47</sup>. É próprio da realidade social, tal como ela se apresenta nesse momento histórico, que pareça imutável para os indivíduos, o que pode ser remetido, como já vimos, à noção de totalidade como “aparência socialmente necessária”, totalidade essa repleta de antagonismos.

Em sua interpretação do diagnóstico de tempo de Adorno, Peters não entra em pormenores sobre essas brechas, fissuras e contradições da totalidade social, o que poderia levá-lo a enfatizar uma incompatibilidade entre os dois filósofos. Ele assume fazer uma análise superficial da crítica de Adorno à modernidade<sup>48</sup>, e partindo sobretudo do diagnóstico sombrio da *Dialética do esclarecimento*, tenta mostrar uma equivalência entre a negatividade do pessimismo de Adorno e as observações desoladoras de Schopenhauer<sup>49</sup>. Uma análise mais detida da posição da dialética negativa frente ao idealismo, ou mesmo da categoria do “não-idêntico”, teria certamente dificultado muitas das aproximações e equivalências que o comentarista faz ao longo do livro.

Para Adorno, a posição de Schopenhauer não é suficientemente crítica visto que, por conta de seu pessimismo totalizante, ela condena qualquer tentativa de transformação do mundo como fracassada de antemão<sup>50</sup>. A dialética negativa, na medida em que é pensada por Adorno como uma crítica enfática do idealismo e, por consequência, como uma dialética *materialista*, deve olhar para a metafísica de Schopenhauer como uma tentativa malsucedida de ultrapassar o idealismo filosófico, por mais que sejam elogiáveis sua ênfase na negatividade do mundo e sua sensibilidade ao sofrimento.

Seja como for, tanto Schopenhauer quanto Adorno pensam no homem como preso a circunstâncias que ele não pode controlar. No caso de Schopenhauer, trata-se da essência volitiva do mundo, fonte de todo sofrimento que existe, e que apenas podemos apaziguar negando-a conscientemente. Para Adorno, trata-se de um mecanismo econômico e social de dominação que, muito embora tenha sido produzido em determinado momento da história, acabou por se autonomizar frente a esses indivíduos. Para ambos, a filosofia deve ser sensível aos sofrimentos dos seres humanos e dos não humanos<sup>51</sup>, e esse sofrimento não é pensável

<sup>46</sup> CHIARELLO, *Natureza-morta: finitude e negatividade em Theodor W. Adorno*, p. 73.

<sup>47</sup> ADORNO, *Dialética Negativa*, p. 334.

<sup>48</sup> PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 81.

<sup>49</sup> PETERS, *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*, p. 86.

<sup>50</sup> Cf. ADORNO, *History and Freedom: Lectures 1964–1965*, p. 8.

<sup>51</sup> Na *Dialética Negativa*, Adorno faz referência à inteligência de Georg Simmel segundo a qual “é espantoso o quanto pouco os sofrimentos da humanidade são observados na história da filosofia”. ADORNO, *Dialética negativa*, p. 133.

sem uma referência à materialidade do corpo. Não por acaso, tanto Adorno quanto Schopenhauer mencionam o impacto que o terremoto de Lisboa de 1755 teve sobre Voltaire, que na obra *Cândido, ou o otimismo* utilizou-se desse desastre para criticar a afirmação de Leibniz segundo a qual este é o melhor dos mundos possíveis<sup>52</sup>. Em suma, a filosofia não pode deixar de refletir sobre as experiências de sofrimento de seu tempo, e não é preciso muito esforço para perceber que os eventos referenciados e descritos pelos filósofos, de condições degradantes de trabalho e epidemias a preconceito, totalitarismos e genocídios, permanecem no mínimo tão arraigados em nosso tempo e mesmo em nossa realidade local quanto outrora em séculos passados e outros cantos do mundo.

## Referências bibliográficas

ADORNO, T. “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?” In: COHN, G. (Org.) *Theodor Adorno: Sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

\_\_\_\_\_. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. *History and Freedom: Lectures 1964–1965*. Cambridge: Polity Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*. Cambridge: Polity Press, 2008.

\_\_\_\_\_. *Metaphysics: Concepts and Problems*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Minima Moralia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_. *Terminología Filosófica*. Tomos I e II. Madrid: Taurus, 1983.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BARBOZA, J. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CACCIOLA, M. L. “O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer”. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*. n. 22, v. 02, 2017, pp 49-61.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

---

<sup>52</sup> Adorno, na *Dialética negativa*, referindo-se a Auschwitz: “O terremoto de Lisboa foi suficiente para curar Voltaire da teodiceia leibniziana, e a catástrofe visualizável da primeira natureza foi insignificante comparada à segunda catástrofe, a catástrofe social que se subtrai à imaginação humana, na medida em que preparou o inferno real a partir do mal no homem” (ADORNO, *Dialética negativa*, p. 299); Schopenhauer, no tomo II de *O mundo*: “Ademais, contra as flagrantes provas sofisticadas de Leibniz de que este é o melhor dos mundos possíveis, podemos opor séria e honestamente a prova de que este é o PIOR dos mundos possíveis” (SCHOPENHAUER, *O mundo*, tomo II, p. 696).

CHIARELLO, M. *Natureza-Morta: Finitude e Negatividade em T. W. Adorno*. São Paulo: EDUSP, 2006.

FREYENHAGEN, F. *Adorno's practical philosophy: Living less wrongly*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2008.

JANAWAY, C. (org) *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MARX, K. “Teses sobre Feuerbach”. In: Marx, K.; Engels, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

PETERS, M. *Schopenhauer and Adorno on Bodily Suffering*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

PETRY, F. “Sobre a diferença entre morte e suicídio em Schopenhauer”. In: *Controvérsia*, v.2, n. 02, 2006, pp. 51-71.

RAMOS, F. C. “Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, v. 12, 2008, pp. 99-113.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação – tomo II*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SORIA, A. C. S. “Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer”. In: *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade*. v. 10, 2012, pp. 61-78.

# Resenhas

## O melhor do mais do mesmo: o Diderot de Andrew S. Curran<sup>1</sup>

Paulo Jonas de Lima Piva<sup>2</sup>

Ficou muito mais fácil e prazeroso escrever uma biografia de Denis Diderot depois do monumental *Diderot*, de Arthur Wilson. Obra lapidada ao longo de trinta e seis anos, o empreendimento existencial de Wilson, de 917 páginas em sua edição original, foi publicado em língua inglesa em duas etapas, a primeira em 1957 e a segunda em 1972. Em português, a megabiografia apareceu apenas em 2012, de uma única vez, pela editora Perspectiva, com 1024 páginas. Do nascimento de Diderot no vilarejo de Langres, em 5 de outubro de 1713, como primogênito de quatro irmãos sobreviventes e de cinco irmãos mortos ainda crianças, no seio de uma família pequeno-burguesa e muito católica, à sua morte, em 31 de julho de 1784, à mesa, durante um café da manhã, num confortável apartamento em Paris, bancado pela imperatriz filósofa Catarina II, passando pelo golpe financeiro de “vigarista ocasional” dado por ele em um carola carmelita que insistentemente queria convertê-lo à sua seita, tudo de mais fundamental e relevante sobre a vida de Diderot encontramos no livro de Wilson. Trata-se, portanto, da biografia definitiva do maestro e capitão da *Encyclopédia*, pelo menos até o momento, fato confirmado pela publicação da mais nova biografia de Diderot, *Diderot e a arte de pensar livremente*, de Andrew S. Curran, em 2019, nos Estados Unidos, e, em 2022, no Brasil, pela editora Todavia.

Curran, que é “professor de humanidades” numa universidade estadunidense, autor do ainda inédito em português *A anatomia da negritude: ciência e escravidão na era do Iluminismo* e, sobretudo, leitor de Diderot por muitos anos, não ignora, e nem poderia ignorar, o trabalho de Wilson. Aliás, a impressão que se tem ao término da leitura do livro de Curran é que ele, que levou quatro anos para escrever sua biografia de Diderot, incluindo um ano sabático, fez do seu fichamento do livro de Wilson uma das bases do seu próprio livro, que é uma biografia, além de mais enxuta em páginas, mais informal, e por isso mais leve e dinâmica em termos narrativos do que a de Wilson. Nesse sentido, do ponto de vista estrito dos estudos especializados sobre Diderot, ou seja, das hipóteses interpretativas sobre os seus textos, do debate teórico sobre o seu pensamento e das novidades sobre sua vida, o livro de Curran não proporciona nenhuma contribuição significativa. Poderíamos dizer que, essencialmente, o livro de Curran retifica de algum modo e atualiza a biografia de Wilson na sua forma e repete no conteúdo, só que com outras palavras e outra retórica, Pierre Lepape, Gerhard Stenger, Jean-Paul Jouary e mais recentemente Dominique Lecourt. Em suma, para quem

---

<sup>1</sup> Resenha do livro *Diderot e a arte de pensar livremente*, de Andrew S. Curran (Tradução de José Geraldo Couto. São Paulo: Todavia, 2002).

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), professor da Universidade Federal do ABC (UFABC) e autor de *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot* (São Paulo: Discurso Editorial, 2003). E-mail: paulo.piva@ufabc.edu.br.



convive com Diderot como objeto de pesquisa há décadas, o livro de Curran é o mais do mesmo sobre Diderot. E não se trata aqui de uma questão de incompetência nem de má-fé, e sim de limites e saturação, afinal, a essa altura da profundidade, minudência e acúmulo de estudos sobre Diderot, o que haveria de novo para se dizer e teorizar sobre a sua vida, seus textos e seu pensamento, ainda mais dada a clareza de sua escrita, trajetória filosófica, teses e posições? A menos que um novo Herbert Dieckmann, o responsável pela descoberta do último lote de escritos inéditos de Diderot em 1948, os “arquivos Vandeul”, encontre um outro baú em algum outro sótão da Normandia, de Paris ou de São Petersburgo, repleto de textos novos de Diderot, ou que algum manuscrito inédito do filósofo apareça entre os livreiros do Sena, como ocorreu com o seu *O sobrinho de Rameau* em 1890, as definições e conclusões dos críticos especializados não mudarão muito quanto à natureza da sua filosofia e ao seu comportamento intelectual: Diderot, filósofo que um dia foi abade, que no decorrer do seu processo de amadurecimento filosófico trocou o catolicismo pelo deísmo, que enalteceu o sexo, que antes de se render às luzes do ateísmo testou *en passant* o ceticismo, o determinado, destemido e habilidoso condutor da *Enciclopédia*, o humanista materialista que encontrou no epicurismo, e depois em Sêneca, referências para uma moral laica e hedonista capaz de compatibilizar felicidade individual com virtude e justiça, o grande inovador da dramaturgia, o precursor da crítica moderna de arte, o entusiasta e depois decepcionado partidário do despotismo esclarecido que acabou apoiador dos rebeldes que fundaram os Estados Unidos da América, o crítico da escravidão e do colonialismo, o reformista, o liberal, o defensor da tolerância, enfim, a alma do Iluminismo.

Entretanto, se no contexto mais amplo dos estudos especializados sobre Diderot o livro de Curran se dissolve no oceano dos livros sérios sobre o filósofo, para o público brasileiro interessado no iluminista, mesmo o especializado, ele adquire um lugar especial: faltava em português um livro de introdução a Diderot que fosse ao mesmo tempo atraente, abrangente, denso, rigoroso, informativo e feito por alguém íntimo da obra de Diderot. O que tínhamos no Brasil até o livro de Curran eram apenas teses e ensaios universitários sobre Diderot, com sua linguagem e estilo peculiares, com exceção do pequeno *Denis Diderot: o espírito das “luzes”*, de Jacó Guinsburg, de 2001, na verdade, originalmente uma introdução às traduções de textos de Diderot feitas pelo próprio Guinsburg em 1966, publicadas como *A filosofia de Diderot*, e que depois passaram a compor o volume referente a Diderot da célebre coleção “Os Pensadores”. Contávamos também com *Diderot: o espírito do Iluminismo francês*, de Cláudia Milani, de 2017. O livro de Guinsburg, sem dúvida, é bastante útil ao leitor de primeira viagem de Diderot, porém, carece das virtudes presentes no livro de Curran. O livro de Milani, por sua vez, embora didático, está longe de oferecer o rico conteúdo do livro de Curran. Poderíamos ainda pensar como introdução ao nosso público não especializado, por não consistir numa tese acadêmica propriamente dita, a edição brasileira da megabiografia de Arthur Wilson já aludida aqui, mas suas mais de mil páginas não são nada convidativas para quem quer conhecer somente o essencial de Diderot e sem investir muito tempo nisso. Assim sendo, *Diderot e a arte de pensar livremente* não só preenche uma lacuna de longa data na bibliografia brasileira sobre Diderot, como também transborda para outros interesses, afinal, Diderot foi um pensador de todas as áreas, sobretudo, como enfatizou o próprio Curran, um pensador da liberdade. Trata-se, portanto, de um livro que doravante não poderá faltar nos projetos de iniciação científica e de mestrado que tenham Diderot como núcleo temático, uma vez que Diderot pertence àquela estirpe de filósofos que exige mais do que uma leitura

estrutural pode oferecer, que para ser bem entendida precisa da luz dos fatos que uma biografia como a de Curran é capaz de oferecer.

Embora avesso ao convencional e admirador das ousadias, a sensibilidade de Diderot fora acostumada a frequentar as telas do Louvre. De 1759 a 1781, Diderot tornou-se resenhista das exposições que lá ocorriam para o boletim *Correspondência literária*. Assim sendo, dificilmente a arte da capa da edição brasileira do livro de Curran agradaria a Diderot. Por outro lado, ele, como editor da *Encyclopédia*, certamente parabenizaria a editora Todavia pela qualidade do livro físico oferecido ao seu leitor. Sem exagero, o material da Todavia possui o acabamento e a formatação dos sonhos para os que buscam conforto e prazer em suas leituras: um livro largo, que para aberto, feito com papel de primeira, com um tipo e tamanho de letra que não agridem os olhos, o que acaba, por consequência, favorecendo a concentração, que é o estado mais almejado pelo leitor comprometido com a sua leitura. Por essa razão, o padrão físico do livro de Curran oferecido pela Todavia deveria ser o padrão do mercado editorial brasileiro.

Menos subjetivo e mais grave decerto do que a arte de uma capa destoante é um erro de tradução, ainda mais se ocorrido numa parte estratégica de um livro e com uma frase do seu protagonista. No livro de Curran encontramos essa infelicidade logo na página 10, mais precisamente no seu terceiro parágrafo. Trata-se de um pequeno deslize capaz de fazer o leitor mais exigente desconfiar, primeiro, da precisão da sua tradução do inglês, e, segundo, da tradução do francês para o inglês feita pelo próprio Curran da passagem de Diderot. Quem já acompanhou o debate entre Diderot e o escultor Falconet sobre o tema da posteridade, que aparece na correspondência entre eles, fica desconcertado quando se depara com a seguinte citação atribuída a Diderot, presente numa carta de fevereiro de 1766: “‘A prosperidade é para o filósofo’, declarou certa vez, o mesmo que ‘o paraíso para o homem religioso’” (grifo nosso). Na verdade, a palavra correta não é “prosperidade” e sim “posteridade”, como vemos no original francês: “La *postérité* pour le philosophe, c’est l’autre monde de l’homme religieux”<sup>3</sup> (grifo nosso). Traduzindo rigorosamente conforme a escrita de Diderot, “a posteridade para o filósofo é o outro mundo do homem religioso”. Indo ao original de Curran, ao *Diderot and the art of thinking freely*, mais precisamente à sua página 11, constatamos que o erro não está na tradução de Curran da carta de Diderot e sim na tradução e revisão da edição brasileira: “‘Posterity is to the philosophe’, he once stated, as ‘heaven is to the man of religion’” (grifo nosso). Convenhamos que uma confusão de tradução dessa natureza, que troca “posteridade” por “prosperidade”, num contexto político tão tenso e frenético quanto o nosso, pode comprometer ideologicamente a reputação de Diderot, tornando-o mais liberal e menos metafísico do que ele realmente foi.

Fora essa confusão de termos, *Diderot e a arte de pensar livremente* é só instrução, esclarecimentos e prazer. Seu sumário em nada lembra o de uma biografia e sim o sumário criativo de um romance, embora a própria vida de Diderot – e este clichê não pode deixar de ser dito – tenha sido um romance, na verdade, um filme. A linguagem de Curran, a propósito, é bastante cinematográfica. Ele inicia o livro, na página 9, descrevendo em detalhes a violação do túmulo de Diderot por saqueadores em 1793, de uma tal maneira que é possível ver em imaginação os restos do corpo de Diderot espalhados pelo chão de mármore da igreja de Saint-Roch. Além disso, há no livro uma sequência de gravuras com o

---

<sup>3</sup> DIDEROT, “Février 1766”, p. 101.

rosto de cada uma das personalidades que fizeram parte da vida de Diderot que torna a história ainda mais real e visual. Tudo isso faz do livro um roteiro quase pronto para quem quiser se aventurar a ganhar um Oscar com a vida de Diderot.

Para finalizar, uma pequena divergência com Curran: este superestima o ateísmo em Diderot. Curran exagera ao afirmar, por exemplo, na página 14 de seu livro, que Diderot “transformou-se no mais destacado ateu da sua época”. Ocorre que quando olhamos para a bibliografia de Diderot em sua totalidade, excetuando sua correspondência, o que constatamos é que o ateísmo nunca foi para ele uma causa a ser defendida tampouco uma tese prioritária a se fazer vitoriosa no debate metafísico das Luzes. Verificamos também que o tema tem mais destaque nas suas inquietações de juventude, mais precisamente nos seus *Pensamentos filosóficos*, de 1746, e em *O passeio do cético*, de 1747 – na *Carta sobre os cegos*, de 1749, o ateísmo é apenas sugerido nas entrelinhas –, porém, como explicação cosmológica refutada e vencida pelo deísmo. Já nos seus escritos da maturidade, de fato, o ateísmo aparece de forma central e explícita, mas uma única vez, no seu breve *Conversa de um filósofo com a Marechala de...*, de 1774, cujo desfecho não é uma apologia propriamente dita do ateísmo, tampouco um proselitismo da doutrina, mas a conclusão de que é plenamente possível a existência de uma moral eficiente que prescindia da religião como fundamento, ou seja, de que uma moral laica, e não necessariamente ateia, além de viável, pode funcionar melhor ainda do que uma moral de base religiosa, e isso se tiver a tolerância como valor e norma principais. Tal conclusão, vale assinalar, é um consenso na *Conversa*, fruto de uma interação argumentativa entre uma devota fogosa que sempre fora virtuosa por medo do inferno e por interesse no paraíso e um ateu virtuoso muito vaidoso de uma honestidade que sempre lhe rendeu benefícios.

Em Jean Meslier sim, em Holbach também, o ateísmo aparece como a questão central na filosofia francesa do século XVIII, mas não em Diderot. Mais importante do que o ateísmo para o prático e conciliador Diderot era o avanço das ciências e das técnicas. Diderot, na verdade, foi um ateu discreto, consciente de que o debate sobre a existência ou não de um deus provocava mais problemas do que soluções, afastava mais os indivíduos uns dos outros do que os unia. Essa falta de militância ateia em Diderot é cobrada, por exemplo, pelo ateu militante contemporâneo Michel Onfray. No seu *Contra-história da filosofia 4*, de 2007, dedicado aos “ultras das Luzes”, isto é, aos materialistas, hedonistas e ateus militantes do século XVIII francês, não encontramos Diderot ao lado de Meslier, Holbach e Sade, que são alguns dos ateus propriamente ditos da lista estabelecida por Onfray. Aliás, nem mesmo ateu, no máximo um ateu hesitante, um pseudo-ateu portanto, Diderot é considerado por Onfray, o qual chega a afirmar que na questão da existência ou não de um deus Diderot “navega em águas turbulentas”<sup>4</sup>, logo, que ele estaria mais próximo dos deísmos de Voltaire e Rousseau. Esse mesmo tratamento Diderot recebe de Onfray no seu *Tratado de ateologia*, de 2005, no qual o biografado de Curran é totalmente ignorado em sua genealogia do ateísmo.

Em suma, tanto para os que convivem com os comentadores de Diderot há mais tempo quanto para os que farão de *Diderot e a arte de pensar livremente* uma iniciação, o Diderot de Curran, seja como o mais do mesmo, seja como introdução filosófica e biográfica a curiosos, é sem dúvida um dos melhores em língua portuguesa.

---

<sup>4</sup> ONFRAY, *Contre-histoire de la philosophie 4*, p. 24.

## Referências bibliográficas

CURRAN, A. S. *Diderot e a arte de pensar livremente*. Trad. de José Geraldo Couto. São Paulo: Todavia, 2022.

\_\_\_\_\_. *Diderot and the art of thinking freely*. New York: Other Press, 2019.

DIDEROT, D. “Février 1766”. In: *Lettres à Falconet*. Texte établi par J. Assézat et M. Torneux. Paris: Garnier, 1876, XVIII, pp. 93-126.

GUINSBURG, J. *Denis Diderot: o espírito das “luzes”*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

\_\_\_\_\_. *A filosofia de Diderot*. São Paulo: Cultrix, 1966.

MILANI, C. *Diderot: o espírito do Iluminismo francês*. Trad. de Filipa Velosa. São Paulo: Salvat, 2017.

ONFRAY, M. *Traité d'athéologie: physique de la métaphysique*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2005.

\_\_\_\_\_. *Contre-histoire de la philosophie 4: les ultras des Lumières*. Paris: Grasset & Fasquelle, 2007.

WILSON, A. *Diderot*. Trad. de Bruna Torlay. São Paulo: Perspectiva, 2012.

## Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista, de B.R. Teitelbaum<sup>1</sup>

Márcio Gimenes de Paula<sup>2</sup>

O livro de Teitelbaum, agora traduzido em português e no Brasil, certamente merece elogios por chegar num momento tão apropriado. O autor – etnomusicólogo de formação, envolve-se aqui numa espécie de empreitada jornalística, com o objetivo de investigar mais detidamente no que se constitui o Tradicionalismo. Para tanto, faz entrevistas e pesquisas junto aos principais nomes de tal movimento, a saber, Steve Bannon, Olavo de Carvalho e Aleksandr Dugin.

A obra divide-se em vinte e dois capítulos com farta narrativa investigativa. Contudo, mais do que meras entrevistas com estes autores, o intuito do pesquisador é perguntar-se, a partir dos dados que consegue colher nas entrevistas, em que consiste o Tradicionalismo, quais são os seus pontos principais e quais seriam os seus mentores intelectuais.

Desse modo, o trabalho alcança, logo de início, nomes importantes do movimento, como o francês René Guénon (1886-1951) e o italiano Giulio Cesare Andrea Evola, conhecido por Julius Evola (1898-1974). Ambos, se assim podemos dizer, são inspiradores do Tradicionalismo e da atual direita populista mundial.

Vale a pena atentar para a parábola do leste asiático que Teitelbaum escolhe para abrir o seu livro: “Um homem encontrou um tigre na floresta. Sem modo de escapar ou dominar o animal pela força, ele escolheu a terceira opção e pulou nas costas do tigre. O homem sabia que, se fosse cuidadoso e paciente, ele poderia montá-lo até que o tigre ficasse velho e fraco. Daí ele agarraria o seu pescoço e começaria a apertá-lo”.

A parábola é cheia de significado. O Tradicionalismo parece ser exatamente este homem que, pacientemente, espera o desgaste e a derrocada de várias instituições para, então, dar o golpe final. Alguns pontos devem ser obrigatoriamente elencados quando falamos de Tradicionalismo. O primeiro deles é perceber que por Tradicionalismo podemos tomar algo que ocorre em oposição aquilo que é moderno e, portanto, posterior a movimentos como os da Revolução francesa e também a alguns aspectos do século XIX como, por exemplo, as ideias de progresso, racionalidade na história, imanência. Assim, logo no primeiro capítulo, quando fala dos chamados pilares da tradição, alerta-nos o autor: “Os Tradicionalistas aspiram a ser tudo o que a modernidade não é – comungar com o que eles acreditam serem verdades e estilos de vida transcendentais e atemporais, em vez de buscar o ‘progresso’”<sup>3</sup>. Aqui, entra, talvez, o “eterno” presente no próprio título do livro, isto é, o Tradicionalismo comporta uma espécie de guerra pela eternidade, tal como nos sugere o autor da obra. Assim,

---

<sup>1</sup> Resenha de: TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*. Tradução de Cynthia Costa. Campinas: Editora Unicamp, 2020.

<sup>2</sup> Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

<sup>3</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 20.

os valores secularizados posteriores ao século XVIII e o grande bloco daquilo que se convencionou tomar por modernidade é aqui peremptoriamente rejeitado. Há, aqui, uma guerra cultural.

Em outras palavras, “a guerra pela eternidade” é a busca de uma espécie de fundamento que, a rigor, ultrapassa a esfera da política, pois se localiza exatamente na transcendência. Assim, o Tradicionalismo, ao acentuar a ênfase na eternidade, desloca-se propriamente do horizonte político tal como o conhecemos desde as primeiras definições, mas faz mais do que isso: altera o estatuto da própria discussão e nela introduz elementos que não eram de sua herança, ou seja, a política passa agora a ser discutida em novas bases.

Contudo, aqui, deve-se ter cuidado com um aspecto do Tradicionalismo que, talvez, induza a algum engano: ele nem sempre é cristão, seus mentores tiveram relações com o pensamento islâmico, como é o caso de René Guénon e até mesmo com o pensamento hindu. Aliás, são inúmeras as referências destes autores a aspectos esotéricos destas religiões. O próprio Olavo de Carvalho, mentor intelectual da direita brasileira, atesta nas entrevistas a Teitelbaum, a influência exercida por Guénon sobre a sua interpretação e o quanto as obras desse pensador representaram uma guinada em seu próprio pensamento. Em outras palavras, o Tradicionalismo tem forte relação com as chamadas religiões indo-europeias, assim, lembra-nos nosso autor: “... a coincidência inter-religiosa é mais aparente entre as chamadas religiões indo-europeias, sobretudo hinduísmo, zoroastrismo e religiões europeias pagãs pré-cristãs”<sup>4</sup>. Por isso, embora o Tradicionalismo tenha tido estreita relação com o fascismo do pensador Julius Evola, por exemplo, nem sempre ele se apresenta como fascista ou capitalista, especialmente se o capitalismo estiver postado ao lado do liberalismo que, em geral, seria muito mais herdeiro do ideal das Luzes e da racionalidade moderna do que a proposta Tradicionalista. Assim, o primeiro problema aqui parece ser o de esclarecer os conceitos.

Uma menção feita por Dugin, de um certo militante chamado Gábor Vona, é paradigmática. Ao ser convidado para dar palestras na Turquia e na Rússia, ele teria dito: “O islã é a última esperança da humanidade do globalismo e do liberalismo”<sup>5</sup>. Tal citação parece paradigmática pois, se é verdade que muitos partidos da extrema direita na Europa repelem o islamismo, parece igualmente verdadeiro que a proposta do Tradicionalismo o inclui se ele se postar ao seu lado no combate ao globalismo e ao liberalismo que, aos seus olhos, são duas degenerações do espírito moderno. Cristianismo e judaísmo teriam, no decorrer da história, sofrido uma forte secularização, fato que talvez não se note no islamismo, ao menos neste por ele descrito. Notemos, entretanto, o quanto os dois conceitos – globalismo e liberalismo- são amplos e, por vezes, difíceis de serem plenamente compreendidos, salvo quando se faz um reducionismo, mas isso é propriamente não os compreender.

É certo que qualquer abordagem sobre a nova direita mundial passa, inevitavelmente, pela discussão acerca das eleições de Donald Trump nos Estados Unidos, em 2016, e Jair Bolsonaro no Brasil, em 2018. Além disso, não faltam referências a outros importantes polos da direita mundial como Polônia, Rússia, Hungria. De igual modo, há abundantes referências ao problema das novas mídias sociais e sua influência enquanto atores políticos. Contudo, não é apenas tal observação, digamos mais de cunho sociológico, que interessa a Teitelbaum,

---

<sup>4</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 21.

<sup>5</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 60.



ainda que ela apareça em seu trabalho e seja importante. O seu ponto reside em compreender como a atual direita formou o seu pensamento a partir de ícones do Tradicionalismo como Guénon e Evola. Assim, não é fortuito que um dado orientalismo do autor francês reapareça em alguns desses autores (como Olavo de Carvalho, por exemplo) e também que as teses de Evola, em *Revolta contra o mundo moderno*, adquiriam novos formatos e novas linguagens.

Não parece despropositado a condenação que Dugin faz da União Europeia quando afirma que “o ciclo da União Europeia acabou. O sol começa a se pôr”<sup>6</sup> e nem aquilo que Bannon, o ex-assessor todo-poderoso de Trump, denominou como “a metafísica do campesinato”, isto é, o pensamento do homem médio do interior dos Estados Unidos, responsável por levar Trump ao poder. Assim, o que interessa a Teitelbaum é perceber o conjunto de rejeições que Bannon usou para definir o que seria o Tradicionalismo: “a rejeição da modernidade, a rejeição do Iluminismo, a rejeição do materialismo”<sup>7</sup>. Mas há, além dessas importantes rejeições, um outro ponto central: “a compreensão de que ‘a cultura’ a verdadeira cultura, é baseada na imanência e na transcendência”<sup>8</sup>. Em outras palavras, o transcendente ocupa posição central em tal pensamento e altera até mesmo o estatuto da política. Novamente guerra cultural.

Por isso, é bastante natural que um dos aspectos de tal Tradicionalismo consista também em um discurso anticientífico, apesar de parecer preocupado com a ciência. A definição que Bannon fornece em uma das entrevistas parece não deixar dúvidas: “A imprensa não informa, os cientistas não fazem ciência, as universidades não ensinam mais – não passam de ‘uma merda de uma perda de tempo’”. Assim, de modo curioso, por trás de críticas que até poderiam ser legítimas tanto aos cientistas, como às universidades, bem como aquelas feitas aos militares e aos religiosos, o que parece se esconder é uma espécie de nostalgia de um mundo que não mais existe e não uma real procura pela autenticidade moral dos agentes envolvidos.

Como a leitura da modernidade feita por autores como Guénon e Evola é, no mínimo, apressada e suspeita, ainda que seja feita em muitas páginas, as conclusões dos seus seguidores parecem ter o mesmo ritmo. Por isso, o niilismo, por exemplo, um conceito com amplo debate no pensamento europeu, parece aqui reduzido a uma mera degradação do espírito humano: “A degradação gradual da espiritualidade e dos princípios imateriais resulta da modernização e da disseminação do caos e do niilismo”<sup>9</sup>. De igual sorte, Steve Bannon parece uma espécie de novo Lutero ao afirmar que “o que eu quero dizer é que todo mundo deveria ser um sacerdote”<sup>10</sup>. Entretanto, ele mesmo não parece haver compreendido que tal utopia protestante tomou, no decorrer da história, outro curso e, inclusive, foi muito bem percebida deste modo por autores como Hegel – e outros da sua tradição – que perceberam aqui o fulcro da secularização tão criticada pelos Tradicionalistas.

Em tal contexto, é um imenso desafio perceber como as disputas intelectuais do Tradicionalismo migram para os Estados Unidos. Com a eleição de Trump, em 2016, e a ideia de uma América grande e para os americanos, o problema parece se reatualizar agora em outro local. Assim, o Tradicionalismo não pode mais tocar – ao menos de maneira tão

---

<sup>6</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 68.

<sup>7</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 74.

<sup>8</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*.

<sup>9</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p.76

<sup>10</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*.

explícita – em temas como o racismo e novamente a parábola usada por Evola do tigre acaba por ser usada pelo principal mandatário do mundo, mas agora na esfera prática. Talvez o exemplo mais forte nesse sentido tenha sido, em 06 de janeiro de 2021, a invasão do Capitólio, momento onde todas essas forças parecem ter se juntado para resistir e contestar a disputa eleitoral perdida.

O antiglobalismo do Tradicionalismo mira, no atual contexto político, especialmente na China enquanto uma potência mundial no tabuleiro geopolítico. Nesse contexto é que Teitelbaum observa a importância dos evangélicos, por exemplo, na composição do governo Trump e na produção de um discurso maniqueísta entre a tradição americana e o país oriental. Curiosamente, há atores do Tradicionalismo envolvidos com religiões orientais e com a Índia, por exemplo, mas, nesse momento, há um afastamento estratégico ou maior ênfase no problema com a China.

Teitelbaum chega mesmo a citar uma frase jocosa que teria sido dita por Bannon: “Lênin queria destruir o Estado, e esse é também o meu objetivo, eu quero derrubar e destruir todas as instituições de hoje”<sup>11</sup>. No chiste talvez haja algo interessante para se refletir. O suposto “leninismo” de Bannon mostra uma diferença entre o pensador conservador e o Tradicionalista. O primeiro parece tentar a manutenção de algo, o segundo, ao levar a máxima potência a sua nostalgia por um tempo não mais existente, recusa-se, em última instância, em fazer parte de certas instituições e vive com elas em guerra e tensão permanente. A ideia de fundo parece ser a de que é preciso implodir as coisas para que algo novo – aos olhos do Tradicionalista – possa efetivamente nascer. O Tradicionalista parece sempre fazer com que a história comece com ele mesmo, o que parece estranho para alguém que leva a tradição no próprio nome mas, ao mesmo tempo, nos fornece uma pista no sentido de entender por quais motivos tantos pregadores do fundamentalismo religioso se aproximam de tal corrente. Também eles acreditam que a história parece começar com eles ou que somente eles podem resolver milagrosamente o que a própria tradição não teria sido capaz de responder.

A eleição de Jair Bolsonaro no Brasil, em 2018, pode ser plenamente percebida dentro de tal contexto. Tal vitória traz à baila uma figura que talvez, embora gozasse de projeção entre os tradicionalistas, ainda não tinha reconhecimento em esfera mais ampla: o escritor Olavo de Carvalho que, como bem salienta Teitelbaum, nutriu intelectualmente as pessoas de tal corrente e mostrou-se uma espécie de conselheiro do novo governo que se iniciaria.

Uma coisa chama atenção nas entrevistas que Teitelbaum realiza com Olavo de Carvalho. Aos olhos do escritor, Bolsonaro encarna a busca por uma base espiritual cristã: “Ele entende que a sociedade precisa de uma base espiritual.... que as pessoas reais desse país são cristãs”<sup>12</sup>. A frase de Carvalho traz consigo a aspiração de muitas pessoas religiosas que julgam o Estado brasileiro não apenas secular, mas agindo em favor de grupos identitários, de direitos feministas, direitos gays e etc. Assim, o que Bolsonaro parece encarnar para tais pessoas é a recuperação dos valores tradicionais em meio à modernidade que seu espectro político rejeita cabalmente. Mais uma vez, o ambiente é de guerra cultural.

---

<sup>11</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 103.

<sup>12</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 119.

Tal como Dugin e Bannon, Olavo de Carvalho é um dos grandes expoentes do Tradicionalismo, tendo sido formado nas leituras de Guénon, personagem que traz consigo suas influências de filosofia oriental e ao mesmo tempo uma relação pessoal de conversão ao islamismo, o que também teria ocorrido com o escritor brasileiro, igualmente interessado em esoterismo e astrologia. Sua leitura – e crítica - da modernidade é guiada por tal autor e (talvez em grau menor) por Evola. Um dos mais famosos discípulos do seu curso de Filosofia online é o embaixador Ernesto Araújo que, com seu total apoio, torna-se ministro das Relações Exteriores do governo Bolsonaro, compondo a chamada linha ideológica do governo. Assim, o Brasil passa a ter um ministro com o mesmo perfil de Carvalho: um antiglobalista, o que molda a política externa do atual governo brasileiro. Entretanto, como bem percebe Teitelbaum, o governo Bolsonaro também acaba por ser formado por evangélicos, militares e o traço liberal e dos mercados financeiros é dado por Paulo Guedes, um economista formado em Chicago e defensor radical do Estado mínimo e das privatizações. Como conseguiram conviver tais atores dentro de um governo é ainda uma questão em aberto e sem solução. Bolsonaro elege-se por um partido denominado “social-liberal”, mas, como vemos pelo próprio histórico do Tradicionalismo, tal concepção não possui, por essência, qualquer afinidade com o liberalismo que, a rigor, só pode existir numa sociedade secularizada e que comunga com os ideais modernos.

O elo que parece unir o Brasil de Bolsonaro aos Estados Unidos de Trump é a crítica à liderança geopolítica da China e a total busca pelos valores espirituais formadores do Ocidente judaico-cristão. Por isso, nesse mesmo sentido, os primeiros meses do novo governo brasileiro é também marcado por uma aproximação com o Estado de Israel. Contudo, deve-se salientar as diferenças e discordâncias existentes entre os próprios expoentes do Tradicionalismo atual. Dugin, por exemplo, possui sérias discordâncias em relação a Olavo e discorda de algumas de suas teses, como bem pontua Teitelbaum: “Achei que encontraria em [Olavo] um representante dos filósofos Tradicionalistas brasileiros na linha de R. Guénon e J. Evola. Mas ele acabou se revelando algo diferente e muito esquisito”<sup>13</sup>. Dugin não consegue entender e aceitar a aproximação que Olavo de Carvalho faz entre os financistas internacionais numa espécie de pacto com os socialistas orientais. Isso não lhe parece razoável.

Para os Tradicionalistas, o universalismo do cristianismo deve ser compreendido dentro da esfera da religião. Sua versão secularizada – incluindo aqui até mesmo o marxismo – também se serve do universalismo e os mercados atuais e o mundo globalizado carregam no seu cerne a ideia de universalismo. Por isso, os Tradicionalistas parecem incisivos em apontar tal diferença: “Na religião, os universalismos levam ao evangelismo. Na geopolítica, levam ao intervencionismo e ao imperialismo”<sup>14</sup>). Tal pista merecia ser analisada com maior rigor investigativo. O modo como os Tradicionalistas a apresentam parece mesmo simplório e não problematiza. Autores como Karl Löwith, Leo Strauss, Hans Blumentberg, Giacomo Marramao poderiam ajudar a pensar a questão em chave mais ampliada o que, dado os pressupostos dos Tradicionalistas, parece impossível de ser efetivado.

Do mesmo que parece ter ocorrido uma “metafísica do campesinato” norte-americano que elegeu Trump, Jair Bolsonaro foi eleito no Brasil por um país profundamente

---

<sup>13</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 165.

<sup>14</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, 204.

cristão e que se sentia amedrontado diante da modernidade e do avanço de grupos que antes pouco podiam se expressar na sociedade civil. Por isso, seu governo hoje, especialmente com a queda de Trump, acaba por ser uma espécie de polo da direita mundial, juntamente com outras referências como a Hungria, a Polônia e etc. Como vimos, Olavo de Carvalho constrói sua leitura sobre a modernidade a partir de autores que não parece que a compreenderam no seu todo ampliado, o que prejudica enormemente a sua compreensão na medida em que a eles se filia. Entretanto, curiosamente, sua leitura sobre o povo brasileiro parece ter em si um componente instigante na medida em que ele o compreende como realista: “O povo do Brasil – o povo pobre, o povo simples... Eles entendem as coisas muito melhor do que os intelectuais. O povo brasileiro tem uma espécie de instinto de realidade”<sup>15</sup>. Contudo, sua crítica parece se encerrar aqui e flerta com o ideal de simplismo do povo brasileiro, o que soa populista. Contudo, ainda pior é o seu anticientificismo pois, no seu entender, as universidades brasileiras nada mais produzem do que escândalos: “Se eu te mostrasse fotos das universidades brasileiras, você só veria gente fazendo sexo. Eles vão para a universidade para fazer sexo...”<sup>16</sup>. Está feita a mistura explosiva: de um lado o cidadão comum, de bem, pagador de impostos, cristão. De outro, as universidades constituídas como antros de pessoas pervertidas. É notória aqui a visão maniqueísta e absolutamente injusta com os dados da realidade da pesquisa científica brasileira. Muito provavelmente, nem mesmo os cidadãos brasileiros mais simples concordariam com tal diagnóstico feito propositalmente sem uso de dados e apenas com artifícios retóricos.

Na entrevista que fornece a Teitelbaum, Olavo aponta ainda um dado instigante da desumanidade do mercantilismo chinês: “Eles pensam que as pessoas são coisas. Acreditam que você pode substituir uma pessoa por outra”<sup>17</sup>. Parece curioso que a mesma crítica, inclusive vista pelo prisma dos valores cristãos, poderia ser aplicada a diversos países do mundo juntamente com a China, mas isso não pode ser cogitado pelos pressupostos assumidos pelo autor.

Desse modo, cremos que o livro de Teitelbaum, juntamente com a boa reflexão do pensador brasileiro João Cézar de Castro Rocha (*Guerra cultural e retórica do ódio*, Editora Caminhos) e com a recente tradução de *Contra o mundo moderno* de Sedgwick (*Contra o mundo moderno: o tradicionalismo e a história intelectual secreta do século XX*, Ayine), é uma leitura obrigatória para aqueles que quiserem se aventurar pelos desafios de compreender o atual momento político e a complexa teia das relações entre imanência e transcendência dentro de um jogo ainda em pleno andamento.

Boa leitura!

---

<sup>15</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 227.

<sup>16</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, pp. 227-228.

<sup>17</sup> TEITELBAUM, *Guerra pela eternidade: o retorno do Tradicionalismo e a ascensão da direita populista*, p. 230.

# Traduções

## Ambivalência ética<sup>1</sup>

Judith Butler<sup>2</sup>

Tradutora: Michele Bonote<sup>3</sup>

Eu não tenho muito a dizer sobre por que há um retorno à ética, se é que há, nos últimos anos, exceto dizer que tenho resistido em grande parte a ele, e o que tenho a oferecer é algo como um mapa dessa resistência e de sua superação parcial, que espero que seja útil para propósitos mais do que biográficos. Preocupo-me que o retorno à ética tenha constituído uma fuga da política, e que isso signifique um certo aumento do moralismo que me faz exclamar, como Nietzsche exclamou sobre Hegel, “Ar ruim, ar ruim!”. Suponho que procurar um espaço para respirar não seja a mais alta aspiração ética, mas está lá,

---

<sup>1</sup> Capítulo de livro publicado originalmente em: BUTLER, “Ethical Ambivalence”, 2000, pp. 15-28.

<sup>2</sup> Judith Butler é doutora em Filosofia pela Universidade de Yale e hoje Maxine Elliot Professor no Departamento de Literatura Comparada e no Programa de Teoria Crítica na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Tem presença marcante em debates feministas, teorias de gênero e direitos humanos. É autora de diversos livros, entre os quais se destacam *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990), *Undoing Gender* (2004), *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging* (com Gayatri Spivak, 2008), *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (2012), *Dispossession: The Performative in the Political* (com Athena Athanasiou, 2013), *Senses of the Subject* e *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), entre outros. Ela pode ser encontrada por meio do endereço eletrônico: [jbutler@berkeley.edu](mailto:jbutler@berkeley.edu).

<sup>3</sup> Doutoranda, mestra e bacharela em filosofia pela Universidade Federal do ABC. Bolsista FAPESP. E-mail: [michelebonote@hotmail.com](mailto:michelebonote@hotmail.com).



etimologicamente embutido na própria aspiração, e parece constituir uma espécie de pré-condição para qualquer reflexão ética viável, isto é, vivível.

Comecei minha carreira filosófica no contexto de uma educação judaica, que partiu de dilemas éticos colocados pelo extermínio em massa dos judeus durante a 2ª Guerra Mundial, incluindo membros da minha própria família, para definir o cenário para pensar questões de ética. A questão que se colocava de modo ininterrupto, implícita e explicitamente, era: o que você teria feito nessas circunstâncias? Teria mantido ou rompido a aliança? Teria permanecido corajoso e feroz e concordado em morrer, ou teria se tornado covarde, vendido, tentado viver e traído outros no processo? As questões colocadas eram bastante duras e não pareciam dizer respeito apenas a uma ação hipotética no passado, mas também sobre ações presentes e futuras: você vai viver de acordo com essa aliança? Viverá essa traição e profanará os mortos por suas ações, vai matá-los novamente? Ainda pior, por meio de sua ação atual, você está efetivamente os matando novamente. Não estava claro se algum tipo de ação significativa poderia ser retirada desse quadro, e se alguma ação poderia ser desvinculada da própria ética: o efeito sobre a ação era geralmente paralisia ou culpa com momentos ocasionais de heroísmo alucinatório.

Conhecemos essa forma particular de pensamento ético pelos filmes de Woody Allen, pelo humor de Richard Lewis e de outros. E apesar de sua gravidade, ou melhor, por causa dela, é difícil para mim não levar a lógica até os extremos, por vezes hilários, que ela alcança no contexto dos EUA (você escovou os dentes? Você está traindo os judeus?); mas tentarei não fazê-lo – e não apenas por medo de realizar essa profanação novamente. Foi com relutância que aceitei ler Nietzsche e durante a maior parte dos meus anos de graduação em Yale desdenhei dele, até que um amigo me levou à aula de Paul De Man sobre *Além do Bem e do Mal*, onde me senti compelida e, ao mesmo tempo, repelida. Lendo mais, passei a ver em Nietzsche uma crítica profunda da violência psíquica gerada por exigências éticas impossíveis e implacáveis, do tipo que pega qualquer força de afirmação de vida que possa estar disponível e a volta sobre si mesma, extraindo dessa reflexividade negativa uma panóplia de fenômenos psíquicos como "má consciência", "culpa" e até mesmo "alma". Li a *Genealogia da Moral* de Nietzsche com dificuldade, pois o que eu mais queria era sua crítica à moral escrava, e o que mais detestava era sua constante associação da moral escrava com os judeus e o judaísmo. Era como se a parte do texto que me fornecia algum alívio diante do quadro hiperético decorrente de uma educação judaica do pós-guerra fosse a mesma parte que ameaçava me comprometer em uma aliança com um texto antissemita. A ligação parecia quase hermética: para ir contra a hiperética do judaísmo, eu poderia seguir com Nietzsche, mas ir com Nietzsche significava ir contra o judaísmo, e isso era inaceitável. Se ao menos ele tivesse deixado de lado as observações antissemitas, se ao menos pudéssemos lê-lo de tal maneira que essas observações realmente não importassem!

Desde os quatorze anos, li uma série de pensadores e escritores judeus e, para ser honesta, provavelmente sei mais sobre eles do que sei sobre qualquer coisa escrita na teoria queer atual. Eles incluíam Maimônides, Espinosa, Buber, Benjamin, Arendt, Scholem e, em particular, a obra e as cartas de Kafka, cujos dilemas éticos me impressionaram como nada menos que sublimes. Claramente desisti de continuar formalmente os estudos judaicos por medo de que, sem dúvida, em algum lugar desses textos, a força esmagadora da lei implacável recairia sobre mim novamente. Fui atraída por leituras que suspendiam a lei, expunham sua ilegitimidade, seus limites e contradições internas, e ainda encontravam autorização judaica

para esses tipos de leituras. Também fui compelida a mostrar que esse tipo de leitura não paralisava a ação ética ou política, que a lei poderia ser interrogada criticamente e mobilizada ao mesmo tempo.

Nos últimos dez anos li um pouco de Lévinas e, em minha primeira leitura, encontrei uma instância hiperbólica dessa lei do supereu. Li, por exemplo, sobre a exigência que me é imposta pelo rosto do Outro, uma exigência que é "anterior a toda linguagem e mimetismo", um rosto que *não* é uma representação, uma exigência que *não* está aberta à interpretação. "Eu sou tal como foi demandado de fora - traumáticamente ordenado -, sem interiorizar pela representação e por conceitos a autoridade que me dá ordens. Sem me perguntar: o que é o fora para mim, então? De onde ele tira o seu direito de dar ordens?"<sup>4</sup>. O que significaria obedecer essa exigência, aquiescer a tal exigência, quando não se pôde fazer nenhuma avaliação crítica da exigência? Seria essa aquiescência mais ou menos acrítica e impensada do que a aquiescência a uma lei autoritária infundada? Como podemos distinguir entre uma exigência fascista e uma exigência que, de alguma forma, afirma os vínculos éticos entre humanos que Lévinas entende como constitutivos do sujeito ético?<sup>5</sup>

Em *Outramente que Ser*<sup>6</sup>, Lévinas parece tomar a questão inversa como primordial: dado que refletimos eticamente sobre os princípios e normas que orientam nossas relações com os outros, já não estamos em relação aos outros antes mesmo de qualquer reflexão, inclusive para que essa reflexão se torne possível – uma relação ética que é, por assim dizer, anterior a toda reflexão? Para Lévinas, o Outro não está sempre ou exclusivamente em outro lugar; ele coloca sua exigência sobre mim, mas é também de mim: é a relação constitutiva desse sujeito com o ético que constitui e que divide o sujeito desde o início. Para Lévinas, essa cisão fundacional do sujeito pelo Outro estabelece esse sujeito não unitário como base para a responsabilidade ética.

Ademais, esse sujeito é, desde o início, cindido pela ferida do Outro (não simplesmente as feridas que o Outro faz, mas uma ferida que, de algum modo, o Outro é antes mesmo de qualquer ação). A tarefa desse sujeito fundamentalmente ferido é assumir responsabilidade pelo próprio outro que, nos termos de Lévinas, "persegue" aquele *self*. Aquele Outro dá a ordem para assumir a responsabilidade pela perseguição infligida pelo Outro. Na verdade, não assumo responsabilidade pelo Outro que me feriu depois que a ferida aparece. Minha abertura ao Outro é o que permite a ferida e, ao mesmo tempo, o que me ordena a assumir responsabilidade por esse Outro.

Quando encontrei essa posição pela primeira vez, corri na direção oposta, entendendo-a como uma valorização do autossacrifício que daria um excelente material para

---

<sup>4</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 87. [Versão portuguesa: *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução: José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 105]

<sup>5</sup> A relação ética é a de uma passividade além da passividade, que escapa à oposição binária de passivo e ativo; é um "apagamento", uma "má consciência", uma exposição primordial ao Outro, ao rosto do Outro, à demanda que é feita pelo rosto do Outro. "Ter que responder ao direito de ser [do Outro] – não por referência à abstração de alguma lei anônima, alguma entidade jurídica, mas por medo do Outro. Meu 'no mundo' [aludindo a Heidegger], meu 'lugar ao sol', meu em casa, não foram a usurpação dos lugares pertencentes ao outro homem já oprimido e faminto por mim?" ("Bad Conscience and the Inexorable" in *Face to Face with Levinas*, ed. Richard A. Cohen [Albany: State University of New York Press, 1986], p. 38).

<sup>6</sup> Optamos traduzir "Otherwise" por "Outramente" por melhor substantivar o modo-advérbio relacionado à alteridade em Lévinas, de acordo com Cerezer. Ver CEREZER, "Outramente que ser ou mais além da essência: o argumento." *Thaumazein*, Ano V, Número 10, Santa Maria, Dezembro de 2012, pp. 156-186. (N.T.)

uma crítica psicológica nietzschiana. Tratava-se claramente da vontade voltada sobre si mesma, do redirecionamento reflexivo do *conatus* contra sua própria força, que é possibilidade de afirmação e desejo, de uma posição que literalmente colocava a autopreservação em questão como base da reflexão ética. Como exercício, eu pediria aos meus alunos que pegassem essas linhas de Lévinas e as comparassem com as de Nietzsche, na *Genealogia da moral*: “A hostilidade, a crueldade, o prazer na perseguição, no assalto, na mudança, na destruição – tudo isso se voltando contra os possuidores de tais instintos: *esta é a origem da má consciência*. Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroeu, espicaçou, maltratou a si mesmo... este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da ‘má consciência’”<sup>7</sup>.

Assim, foi com alguma ironia que tomei conhecimento da súbita e entusiasmada virada para Lévinas entre os desconstrutivistas, depois que o caso<sup>8</sup> de Paul De Man irrompeu na imprensa pública. Se a conclusão popular extraída dos escritos de guerra de De Man foi a de que há algo nesse tipo de desconstrução que leva a uma simpatia com o nazismo, então talvez seja possível mostrar que a desconstrução está do lado dos judeus, que podemos fazê-la servir a uma exigência ética que colocaria a desconstrução do lado da responsabilidade, da resistência e da ética antifascista. Minha percepção era a de que não fazia sentido recorrer apressadamente a uma moralidade escrava para evitar a acusação de fascismo, e de que deveria haver alguma outra maneira de navegar por essas alternativas, que não fosse acumular formação reativa em cima de formação reativa.

Não sei se cheguei a uma alternativa, nem mesmo se é isso o que me proponho a oferecer a vocês nas páginas finais deste artigo. Mas passei a achar que a oposição entre Lévinas e Nietzsche talvez não fosse tão forte quanto eu pensava. Eu ia escrever sobre os sentidos consonantes de "ceder" [*yielding*] em Lévinas e "sofrer" [*undergoing*] em Nietzsche, mas só serei capaz de limpar o terreno para uma futura reflexão sobre o tema. Em vez disso, gostaria de apontar dois momentos em que o subordinado se identifica com aquele que subordina e nos quais essa identificação não é simplesmente uma identificação com o opressor, mas parece ser a base paradoxal de uma ordem diferente de comunalidade que coloca a distinção entre o subordinado e aquele que subordina em uma crise útil.

No primeiro ensaio da *Genealogia da moral*, Nietzsche nos apresenta o nobre como alguém com capacidade de esquecer; o nobre não tem “memória para os insultos”<sup>9</sup> e seu esquecimento é claramente a condição de sua capacidade de exercer sua vontade. Como ele desenvolve no segundo ensaio, o esquecimento abre espaço para novas experiências, nutre as faculdades “mais nobres” e evita que nos preocupemos com o que nos aconteceu<sup>10</sup>. O

---

<sup>7</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 85. [Versão brasileira: *Genealogia da moral: uma polémica*. Tradução: Paulo César de Souza. 12ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 68]. Em alemão: "Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Oberfall, am Wechsel, an der Zerstörung-alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: *das ist der Ursprung des 'schlechten Gewissens'*" (*Friedrich Nietzsche, Zweiter Band* [München: Carl Hanser Verlag, 1961, p. 799).

<sup>8</sup> Butler se refere à descoberta de uma série de artigos que De Man escreveu para jornais nazistas na época em que morava na Bélgica durante a segunda guerra mundial. (N.T.)

<sup>9</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 39. [*Genealogia da moral: uma polémica*, 2020, p. 28].

<sup>10</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, pp. 58-59. [*Genealogia da moral: uma polémica*, 2020, pp. 43-44].

escravo e o homem do ressentimento, ele nos diz, se lembram perfeitamente de cada insulto e desenvolvem uma memória clara a serviço da vingança.

Nietzsche inicia, então, o segundo ensaio apresentando o animal que é criado com o direito de fazer promessas, animal que acaba por ser o nobre em uma nova forma. O paradoxal, e Nietzsche assinala isso, é que fazer uma promessa significa ter uma memória, na verdade, ter uma memória contínua que perdura no tempo. Se eu disser que prometo em um dado momento, minha promessa deixa de ser uma promessa se eu esquecer o que disse em outro momento. Uma promessa é a memória sustentada de um enunciado, uma memória que se instala na vontade, de modo que eu não apenas digo o que prometo fazer, mas também faço exatamente o que disse que faria. No caso da promessa, a temporalidade do enunciado deve ultrapassar o tempo e a ocasião de sua enunciação. O ato linguístico de prometer é "descarregado" no ato não linguístico justamente em função dessa memória que se torna uma resolução da vontade.

Assim, este animal que requer esquecimento também cria nele mesmo a capacidade de *fazer e sustentar uma memória*. O esquecimento é assim "revogado" [*abrogated*] – termo de Nietzsche – naqueles casos em que surge a necessidade de sustentar a memória de uma promessa. Ele nos dirá que uma mnemônica da vontade<sup>11</sup> é preparada no interior da moral escrava, que uma memória é *queimada* na vontade, e que essa queima não é apenas violenta, mas sangrenta (assim, a famosa piada de Nietzsche de que o imperativo categórico de Kant está impregnado de sangue). Porém, essa memória é queimada na vontade justamente por meio de um desafogamento reflexivo da vontade contra si mesma. Em outras palavras, para quem está no interior da moralidade escrava, a moralidade requer uma violência autoinfligida. Mas isso é de fato diferente do tipo de memória da vontade que o nobre produz para si mesmo?

No momento em que o nobre procura ter uma memória, uma memória contínua no tempo, não estaria ele agindo como aqueles que pertencem à esfera do ressentimento? O nobre poderia cumprir sua promessa sem se *lembrar de uma injúria*, mesmo que a injúria da qual se lembre seja aquela que ele inflige a si mesmo?

O resultado desse infligir a si mesmo é uma vontade contínua e confiável:

...entre o primitivo "quero", "farei", e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer<sup>12</sup>.

A vontade do animal que promete é aquela que se estende no tempo, figurada como "uma longa corrente da vontade", o que sugere que existem diferentes elos da vontade que estão interligados e não são rompidos por novas coisas e circunstâncias, nem por outros atos de vontade. Eu faço o que quer que seja que eu prometer. E renovo essa promessa em diferentes circunstâncias, mantendo-a *apesar de todas as circunstâncias*.

A figura de uma corrente com elos descontínuos é, sem dúvida, estranha para representar essa vontade supostamente "contínua". De fato, páginas depois, Nietzsche

---

<sup>11</sup> Traduzido na versão brasileira por "memória da vontade" (2020, p. 44). (N.T.)

<sup>12</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 58. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, p. 44].

retoma a figura da corrente para embasar uma conclusão contraditória. Ao escrever sobre o direito, ele argumenta que não faz sentido determinar a função do direito a partir de suas origens, das razões pelas quais foi originalmente criado e dos propósitos que ele procurou originalmente servir<sup>13</sup>. Os significados e propósitos do direito, enquanto convenção social, mudam ao longo do tempo, eles passam a assumir propósitos que não eram atribuídos a ele e a não servir mais aos propósitos para os quais foram originalmente concebidos. Nietzsche escreve,

a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um subjugar e assenhorear-se, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o "sentido" e a "finalidade" anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados<sup>14</sup>.

O que acontece se voltamos à questão do estatuto da promessa, se entendemos a promessa como uma das convenções mencionadas por Nietzsche acima? Se a promessa for entendida como um costume e se sua eventual utilidade, seu real uso e seu lugar em um sistema de propósitos não estão necessariamente ligados ao próprio ato de prometer, então podemos dizer que a causa e a origem de uma promessa diferem completamente? O que o ato de prometer se torna, caso seja entendido como um modo de exercer um poder superior, na visão de Nietzsche, como um modo de reinterpretar a promessa para novos fins, assumir seu controle, transformá-la e redirecioná-la? Ou devemos concluir que prometer, como um ato costumeiro, não tem como exercer ou manifestar esse poder superior?

De acordo com a citação acima, parece que o que podemos fazer de "magistral" e "nobre" é justamente revisar o significado e o propósito de uma coisa, órgão ou costume de acordo com as novas circunstâncias. E esse poder de reinterpretar uma convenção para novos fins não exige apenas o esquecimento do passado, mas caracteriza o nobre exercício da vontade.

A citação continua:

toda a história de uma "coisa", um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta *cadeia de signos* [*Zeichenkette*] de sempre novas interpretações e ajustes [sugerindo uma adaptação às novas circunstâncias], cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual<sup>15</sup>.

Este segundo uso de "cadeia" (*Kette*) parece inverter o primeiro, figurando a vontade como uma cadeia de signos, uma longa cadeia de signos da vontade, que indica sua história

<sup>13</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 77. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, p. 60].

<sup>14</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 77. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, pp. 60-1].

<sup>15</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 77. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, p. 61].



irregular. Quando o texto faz esse deslocamento, a vontade, ainda chamada de nobre, não apenas se adapta às novas circunstâncias, mas confere um significado novo a seus enunciados costumeiros, inclusive promessas, e os divorcia de sua intenção original e geradora. De fato, ser nobre é precisamente não cumprir a promessa, independentemente das circunstâncias.

Mas, aqui, Nietzsche quer que o nobre se esquive da prática autoaterrorizante do escravo ao mesmo tempo em que eleva a promessa como um direito e prerrogativa do nobre. O que permanece incerto, no entanto, é se a promessa pode ser mantida sem alguma medida de autoaterrorização. Nietzsche defende que “algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava na terra ainda persiste”<sup>16</sup>. Se a promessa do nobre não se esquia desse terror, ela é resultado de uma certa autoaterrorização, de uma aterrorização da vontade? Nesse caso, a consciência que dizemos pertencer ao nobre é diferente da consciência que dizemos pertencer ao escravo? Em outras palavras, o nobre pode esquecer seu terror e, ainda sim, manter sua promessa?

Para Nietzsche, a promessa parece surgir de uma autoflagelação necessária, de um terror originalmente dirigido contra o outro que agora preserva o Outro, precisamente por meio de certo dano sustentável ao *self*, como diríamos em uma linha kleiniana. A explicação de Lévinas é distinta, uma vez que para ele a ferida não deve ser entendida como a forma reflexiva que a agressão ao Outro assume, mas constitui algo daquela violência primária que caracteriza nossa relação vulnerável, passiva e necessária com esse Outro. De fato, para Lévinas, o “eu” é cindido desde o início justamente por essa rendição ao Outro que é seu modo primário de ser e sua irreduzível relacionalidade. O nobre de Nietzsche aparece, a princípio, como uma figura individualizada, distinta do escravo, mas essas figuras são realmente distintas umas das outras? De fato, uma figura interrompe a outra da mesma maneira que o sujeito levinasiano é fundamentalmente interrompido por seu Outro? Seria a relação ferida de Nietzsche com a promessa, que é, afinal, invariavelmente uma promessa ao Outro, diferente da relação ferida de Lévinas com a alteridade?

Assim como Nietzsche, que diz que a lesão ao outro e feita pelo outro é “queimada na vontade”, Lévinas escreve que “o Outro [está] em mim e no meio da minha própria identificação”<sup>17</sup>. Poderíamos dizer que o sujeito levinasiano também não guarda rancor, e assume a responsabilidade sem ressentimento: “No sofrimento *pela* falta do outro, desponta o sofrimento *para* a falta dos outros” [*In suffering by the fault of the Other dawns suffering for the fault of Others*]. Sem dúvida, este *self* é “acusado pelo Outro ao ponto de uma perseguição” e esta mesma perseguição implica uma responsabilidade ao perseguidor<sup>18</sup>. Assim, ser perseguido e ser acusado por esse sujeito são as coisas pelas quais ele se responsabiliza: “[...] a posição do sujeito... é... uma substituição pelo refém expiando a violência da própria perseguição”<sup>19</sup>. É importante ressaltar que não há *self* anterior à sua perseguição pelo Outro. É essa perseguição que estabelece o Outro no seio de si, e estabelece esse “coração” como uma relação ética de responsabilidade. Reivindicar a autoidentidade do sujeito é, portanto, um ato de irresponsabilidade, um esforço para fechar sua vulnerabilidade fundamental ao Outro, a

<sup>16</sup> NIETZSCHE, *On the Genealogy of Morals*, 1967, p. 61. [*Genealogia da moral: uma polêmica*, 2020, p. 46].

<sup>17</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 125. [*De outro modo que ser ou para lá da essência*, 2011, p. 141].

<sup>18</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 126. [*De outro modo que ser ou para lá da essência*, 2011, p. 142].

<sup>19</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 127. [*De outro modo que ser ou para lá da essência*, 2011, p. 143].



acusação primária que o Outro carrega. Essa é uma “acusação pela qual eu não posso responder, mas pela qual não posso deixar de assumir a responsabilidade”<sup>20</sup> [*Accusation, en ce sens persécutrice, à laquelle le persécuté ne peut pas répondre – ou plus exactement – accusation à laquelle je ne peux répondre – mais dont je ne peux déclinier la responsabilité*]<sup>21</sup>. Essa responsabilidade primária do perseguidor estabelece a base da responsabilidade ética.

Lévinas dedicou *Outramente que ser* “à memória daqueles que eram os mais próximos dentre os seis milhões de assassinados pelos nacional-socialistas e dos milhões e milhões de todas as confissões e de todas as nações, que foram vítimas do mesmo ódio pelo outro [*la même haine de l'autre homme*], do mesmo antisemitismo”. E justamente quando parece que Lévinas instalou o judeu como o paradigma de toda vitimização, ele nos adverte, na página seguinte, contra a perseguição sionista, citando as palavras de precaução de Pascal: “Este é o meu lugar ao sol. ‘Foi assim que a usurpação de toda a terra se iniciou [*Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre*]”. E como se não bastasse que o judeu figurado aqui é *ambas* as coisas, vítima e perseguidor, Lévinas cita de Ezequiel o discurso direto de um Deus que carrega o mesmo duplo status, exigindo violência e arrependimento ao mesmo tempo: “Quando o justo se desvia da sua justiça... a ti que Eu pedirei contas do seu sangue” e, então, “Vai pela cidade, atravessa Jerusalém, e marca uma cruz na frente dos homens que gemem e se lamentam por causa das abominações que nela se praticam”. Mas, então, é claro, Deus comete uma abominação, instruindo outro homem a seguir o homem que ele acabou de instruir: “vais pela cidade atrás dele e mate sem misericórdia ou piedade. Velhos, jovens, virgens, meninos e mulheres, matai-os a todos e exterminai toda a gente; mas não toqueis naqueles que foram marcados na frente. Começai pelo meu santuário”. Assim, Deus se esforça para salvar da destruição aqueles que lamentam as abominações, mas ele comete uma abominação precisamente no ato de fornecer a salvação. Dessa forma, Deus não pode condenar a abominação sem que essa condenação se torne ela mesma uma abominação. Mesmo com Deus, o bem e o mal são menos que distintos.

O sujeito que procura se tornar justo de acordo com os caminhos desse Deus será aquele que não apenas é acusado e perseguido desde o início, mas aquele que também está acusando e perseguindo. Dessa perspectiva, não há inocência, apenas as navegações da ambivalência, pois parece impossível ser perseguido sem, ao mesmo tempo, ser ou se tornar o perseguidor. Falta considerar como, ainda sim, essa cena de inversão ética leva a uma responsabilidade que é, aparentemente por definição, constantemente confundida com a autopreservação e suas agressões concomitantes. Se não há devir ético, a não ser por meio de uma certa violência, então como avaliar o valor de tal ética? Seria este o único modelo para a ética? O que acontece com uma ética da não-violência? Com que frequência a violência da ética, vista mais claramente no ato da denúncia justa<sup>22</sup>, coloca a questão do valor da própria relação ética? Certos tipos de valores, como generosidade e perdão, só são possíveis com a suspensão desse modo de eticidade [*ethicality*] e, de fato, colocando em questão o próprio valor da ética.

---

<sup>20</sup> LEVINAS, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 1978, p. 127. [*De outro modo que ser ou para lá da essência*, 2011, p. 143]

<sup>21</sup> O original em francês é citado de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 2nd ed. *The Hague*: M. Nijhoff, 1978, p. 202.

<sup>22</sup> Ver os vários atos de denúncia moral proferidos recentemente contra teóricos críticos que trabalham com os recursos da tradição filosófica continental.

Lévinas reconhece que nem sempre é possível viver ou amar bem nessas condições. Ele se refere a essa relação ética primária com a alteridade como “sem fôlego”, como se o Outro fosse aquilo que se respira e que se preserva no vazio do eu, como se essa mesma preservação colocasse em risco a vida do sujeito ético. Não sei se o ar que não é exalado chega perto de se tornar “ar ruim”, mas certamente a consequência ética nesse caso degrada as condições biológicas da vida. Dado que o sujeito levinasiano também ensaia uma “vigilância insone” em relação ao Outro, talvez ainda seja necessário continuar a clamar por “bom ar” e encontrar um lugar para o valor da autopreservação, se quisermos, por exemplo, respirar e dormir.

## Referências bibliográficas

BUTLER, J. “Ethical Ambivalence”, In GARBER, M.; HANSEN, B.; WALKOWITZ, R. L. (eds) *The Turn to Ethics*. London: Routledge, 2000.

CEREZER, C. “Outramente que ser ou mais além da essência: o argumento”. *Thaumazein*, Ano V, Número 10, Santa Maria, Dezembro de 2012.

LEVINAS, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis. Boston: Kluwer, 1978, p. 87. [Versão portuguesa: *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Tradução: José Luis Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011].

NIETZSCHE, F. *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967, p. 85. [Versão brasileira: *Genealogia da moral: uma polémica*. Tradução: Paulo César de Souza. 12ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2020].

## Deleuze e Derrida, isto não é o mesmo movimento...<sup>1</sup>

Élias Jabre entrevista Jean-Clet Martin

Apresentação, tradução e notas: Breno Isaac Benedykt<sup>2</sup>

### Apresentação

Jean-Clet Martin<sup>3</sup>, filósofo apaixonado pela pintura e pela literatura, autor de uma série de livros sobre a potência filosófica das artes, é convidado, nesta entrevista publicada em março de 2013 na revista *Chimères*, a nos falar sobre seu papel de filósofo, leitor da história da filosofia contemporânea, devorador de dois dos mais virtuosos nomes da filosofia francesa da segunda metade do século XX, Gilles Deleuze e Jacques Derrida. Martin, que não parece nem um pouco intimidado pelas barreiras que deleuzianos e derridianos colocam entre ambos os autores, aproveita a ocasião para nos levar a uma série de pontos a serem explorados entre os dois pensadores.

---

<sup>1</sup> Entrevista publicada originalmente em francês na revista *Chimères*, com o título: “Deleuze e Derrida, ce n’est pas le même mouvement”. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2013-3-page-45.htm>.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo (FAPESP: 2018/03080-9), tendo realizado estágio de doutorado na Université Paris-Nanterre.

<sup>3</sup> Entre a série de livros publicados por Jean-Clet Martin, destacamos os seguintes, por se tratar daqueles que mais refletem as questões tratadas nesta entrevista: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris: Payot, 1993. *Plurivers. Essai sur la fin du monde*, Paris, PUF, 2010. *Derrida : Le démantèlement de l'Occident*, Paris: Max Milo, 2013. *Logique de la science-fiction : de Hegel à Philip K. Dick*, Paris, Impressions Nouvelles, 2017.

Diretor do Colégio Internacional de Filosofia de Paris por seis anos, Martin, nesta entrevista conduzida pelo psicanalista e pesquisador em filosofia Élias Jabre (cuja tese de doutorado foi dedicada ao estudo da psicanálise em Deleuze e Derrida), é confrontado a ter que responder algumas tensões filosóficas de difícil desdobramento. Como exemplo, sua resposta à crítica realizada por Derrida a Deleuze durante seus seminários de 2001 a 2003 em relação à noção de *besteira*, cuja elaboração deleuziana aparece por primeira vez em *Diferença e Repetição*. Para enfrentar a essa e outras questões, Martin escapa à redução de uma filosofia a outra e evita sobrepor uma à outra, conduzindo-nos de modo atento àquela que talvez seja a questão mais importante desta entrevista, a saber, a possibilidade de que ambas as filosofias possam nos abrir a um novo, talvez urgente, (re)encontro entre ontologias - de homens e animais.

Hibridização, “animot”, devir-animal, besta, bestialidade, besteira, como sair do modelo do homem para chegarmos a uma humanidade totalmente outra? Parece ser esse o desafio mais ousado, aos olhos de Martin, que esses dois filósofos paralelos compartilham. A prática filosófica de não se interessar apenas pelo próprio do homem, mas antes pela necessidade de (re)instaurar na vida uma relação outra com a animalidade e a morte, dessa vez com uma animalidade totalmente outra, que não é mais nem Outro do fato humano, nem tampouco o Outro do soberano.

Talvez Martin nos leve a notar, nesta entrevista, que o que há em comum entre esse duplo D., na distância infinita de um toque que os separa, é a atenção à pluralidade, à multiplicidade de modos de vida que se criam quando há passagem entre mundos. Desafiamos a pensar quais mundos a filosofia ainda pode encontrar sempre que atinge a atenção de um animal à espera de espécies companheiras e/ou monstruosas.

**Élias Jabre:** Como caracterizar os estilos de Deleuze e Derrida na abordagem da diferença?

**Jean-Clet Martin:** Derrida e Deleuze, vistos de longe, podem nos levar a pensar que tudo os opõe. Há ideias preestabelecidas sobre este ponto: divisões entre “Deleuzianos” e “laboriosos Derridianos”. Seria mais interessante não os opor, mas ver como Deleuze abandona a ideia de Simulacro, enquanto Derrida mobiliza o Arquitráço a um novo plano, quando aborda novas questões como a do animal, do espectro etc.

Deleuze, em todo caso, não se interessa pelo cadáver interminável da metafísica inculcada em nossa história. Mas esse cadáver pode, como a imagem de uma múmia, voltar sobre formas que não são a da repetição do mesmo, toda uma espectrologia muito interessante na qual aquele que retorna só faz retornar diferenças, espectros perturbadores, vírus que contaminam certas formas de saber e de poder. É esta a importância da noção de acontecimento em ambos os pensadores. Às vezes há uma monotonia de temas filosóficos, um tédio que sofremos hoje no momento do desaparecimento acadêmico da filosofia. Derrida, que participou de uma tal “imagem do pensamento”, não refletiu sobre uma outra universidade, a propósito, tendo sido rejeitado pela Instituição Francesa? Digamos que, por essa razão, ele foi mais sensível ao ensino de filosofia e às suas formas mais obstinadas. De

minha parte, não queria escrever um livro sobre Derrida<sup>4</sup> no qual se repetissem ideias já esperadas, temas habitualmente invocados, o tipo de comentário que faz dele um leitor bem formado na interpretação, em uma escola de Talmud. Queria afastá-lo dessa leitura que o sufoca de antemão, tanto quanto quis afastar Deleuze da Universidade da qual ele transborda por todos os lados. Então, se Derrida não é estritamente um pensador do judaísmo, também não devemos confundi-lo com um adepto de Heidegger. A ideia heideggeriana de uma distribuição do Ser, de um destino orientado pelos antigos, por aqueles que estavam na origem, na beira do precipício e cuja memória teria sido extraviada de nós, nunca me interessou. Eu tenho mais admiração por aquele que chamaríamos de primeiro Heidegger, ao qual Derrida também se deteve longamente. E me parece que hoje, para escapar de Heidegger, ainda somos, com muita frequência, nietzschianos em seu pior sentido, nietzschianos em seu gosto pela filologia, a filosofia degenerada em uma retórica de palavras desgastadas, em um rastreio etimológico que chamamos de “história da filosofia”.

Deleuze substituiu a filologia nietzschiana pela ideia bastante mais promissora de *signo*. Seu Nietzsche é muito forte, mas apaga toda a parte mais noturna do filósofo alemão. A cena, a tragédia, a profundidade de Dionísio cuja visão Apolo nos roubaria e que voltaria à história sufocando os vivos com o peso morto de um segredo de origem, toda essa Tragédia, essa potência da ópera histórico-mundial, tem qualquer coisa de muito pesado, diria ele com razão; tratar-se-ia de uma reafirmação de Hegel ao atribuir necessidades à causa.

Parece-me que Derrida pensa coisas similares a Deleuze, mas sem, obviamente, lhe dever um empréstimo. Os modos de ruptura, em seu método, são bem diferentes: o da dramatização em Deleuze, o da escritura viral em Derrida... Eu diria, para ser breve, simplesmente que, diferente de Deleuze, que se constrói fora da perspectiva mais wagneriana de Nietzsche e, por consequência, fora do lado alemão do filósofo, Derrida irá desconstruir essa espécie de febre que despenca sobre a modernidade, produzindo um desmantelamento, de fato essencial, da *mimese* ocidental, lá onde Deleuze, de modo reinante, prescinde de fazê-lo. E, com esse desenraizamento, há nesse último qualquer coisa de mais imagético, uma imagem do pensamento espacial, geográfica, diriam *geofilosófica*, enquanto que a *diferência*<sup>5</sup> derridiana permanece em tensão com os modelos narrativos, as temporalidades que mergulham na história, a metafísica – mas, ainda aí, não devemos endurecer as coisas; sabemos de toda a crítica da *presença* e da *temporalização* que Derrida realizou, dando peso à ideia de espectrografia, implantando também uma topologia das lacunas, uma tipologia das escrituras etc. Podemos, portanto, considerar que há duas abordagens bem distintas da diferença, e que devemos evitar sobrepor uma a outra. Mas, uma vez respeitada essa precaução, tudo parece convergir em uma forma de *crítica* radical que compartilham, sendo, tanto um como o outro, pensadores da repetição, quando não da tradução: traição que escapa aos modernos, à mimetologia niilista. Por todas essas convergências, eles são, incontestavelmente, contemporâneos...

---

<sup>4</sup> Jean-Clet Martin se refere aqui a seu último livro, dedicado a Jacques Derrida (*Derrida. Un démantèlement de l'Occident*, Paris: Max Milo, 2013).

<sup>5</sup> Ainda que não haja consenso entre os principais tradutores brasileiros de Jacques Derrida sobre qual seria a mais justa tradução de *Différance* para o português, optamos por utilizar aqui a escolha de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva em *A escritura e a diferença*, por se tratar daquela com a qual o leitor brasileiro de Derrida, provavelmente, está mais familiarizado. A título de conhecimento, outra opção seria, por exemplo, a de Anamaria Skinner, que em *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*, optou por *diferença*. N.T.

**É. J.:** Derrida reconhece tardiamente uma afinidade muito grande com Deleuze, embora ele atravessasse uma genealogia bem diferente da sua<sup>6</sup>. Você pode nos explicar em que esses pensamentos ressoam um no outro, e o que seu agenciamento poderia produzir a partir de um ponto de vista teórico, mas também prático (e se essa oposição ainda guarda algum sentido para eles)?

**J.-C. M.:** Tenho em minha memória o que Derrida nos diz diante da morte, a impossibilidade de aprender a morrer. Uma postura inversa àquela de Sócrates, mas que se engaja em uma espécie de diálogo, por expressar na filosofia a beleza de viver<sup>7</sup>. O fim de Deleuze, de certa maneira, é igualmente dramático e se inscreve em sua obra como um último gesto. Digamos que estamos, de ambos os lados, em uma “filosofia prática” que se realiza em um modo de levar a vida da escritura para além da morte segundo regimes semióticos bem surpreendentes, impossíveis de serem reduzidos à fonologia, ao estruturalismo etc. Isto é evidente quando você pensa em tudo o que Deleuze diz sobre os “regimes de signos” pensados fora da linguística. A máquina de escrever (AZERT) produz enunciados que têm a ver com os espaços entre os dedos da mão, como se a mão também tivesse a capacidade de pensar. De uma língua a outra, as teclas não são as mesmas. É introduzido um espaçamento que não é apenas o resultado de ser uma outra língua, mas de um outro ritmo, de outra batida, timbres que a fonologia não faz ideia. Essa maneira de dobrar a língua em direção ao seu fora é uma preocupação constante de Derrida. Destarte, em uma semiótica assinalante, como aquela de Deleuze, ou nos signos “animot” de Derrida, há, certamente, como se conceber uma ética, uma etologia onde o que está em jogo é a ideia de uma humanidade que não se limita ao “fato” humano, à antropologia estrutural capaz de identificar significantes universais. Tudo é projetado na direção de uma hibridização na qual se cruzam “de direito” o animal e a máquina, de acordo com uma técnica que preocupava tanto Deleuze quanto Derrida. Desse ponto de vista, não faz sentido separar teoria e prática, dividi-las em um par de oposições claramente definido.

Para Deleuze, a filosofia é um empirismo, de acordo com o qual a forma homem, individuada em suas pretensões burguesas, não cessa de se desdobrar em direção a um plano pré-individual, extra-moral, assim como intempestivo. Esse empirismo é altamente transcendental, passando por processos cuja virtualidade é altamente complexa, ideal, conceitual, mas não abstrata ou irreal. É esse o objetivo de um livro como *O que é a filosofia?*, que se interessa pelo conceito em sua criação absolutamente real. Para Derrida, a *diferença* se modela na forma de poços, de furos, de foras<sup>8</sup>, estrangeiros à linguística, mas ela também se

---

<sup>6</sup> Cf. O texto de Derrida: <https://www.nettime.org/Lists-Archives/nettimefr-%200410/msg00037.html> [Em português: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/12/03/mais!/21.html>].

<sup>7</sup> Em 12 de outubro de 2004, no cemitério de Ris-Orangis, durante o enterro de Jacques Derrida, seu filho Pierre leu estas palavras escritas pelo pai: “Jacques não queria nem ritual, nem orações. Ele sabia por experiência que é uma provação para o amigo que as assume. Ele me pede que lhes agradeça por terem vindo, que os abençoe, que não fiquem tristes, que pensem apenas nos muitos momentos felizes que lhe deram a oportunidade de os compartilhar com vocês. Sorriam para mim, diz ele, como eu teria sorrido a vocês até o fim. Prefiram sempre a vida e afirmem sem cessar a sobrevida... Eu amo vocês e sorrio para vocês de onde estiver”.

<sup>8</sup> A palavra em francês utilizada por Jean-Clet Martin é *fora*. De difícil tradução para o português, *fora* pode ser concebido como uma palavra entre: fora, exceto e menos: “Tudo está perdido, menos a honra”, frase atribuída



encontra na origem da geometria, em seus atrasos e suas expansões... Essa filosofia é, portanto, desde o início, em seus momentos mais agudos, uma prática de abertura a problemas que a teoria nem sempre escuta, como é o caso do “e” mudo, próprio a uma percepção da escritura<sup>9</sup>. Situamo-nos, portanto, em monstruosas trocas como aquelas de Roussel, com as palavras-valises que ele assina ao mesmo tempo em que Ponge escreve o lagostim<sup>10</sup>. Porque nós estamos no monstruoso, entre categorias, fora dos gêneros, ao longo de hibridizações que nenhuma teoria pode dominar e cujas práticas são responsáveis por um toque, por um tocar entendido como tentativa incerta, a ser sempre retomada...

**É. J.:** O uso de Bergson e do intuicionismo nos conceitos de Liso/Estriado, o olho tátil e o corpo sem órgãos, retornariam, como Derrida parece dizer, à filosofia “clássica”, ao continuísmo do desejo com sua fantasia de plena presença e apropriação?

**J.-C. M.:** “Sinto-me um filósofo muito clássico”, me dizia Deleuze... Mas essa era uma piada que ele dirigia a mim, pois eu falava que ele se parecia com Valéry ou até mesmo com Hegel. A questão do liso e do estriado levanta muitas coisas, a começar pelas duas formas de multiplicidade caras a Deleuze (distinção que Derrida não conhecia bem e que irá opor Deleuze e Badiou). Ela é certamente uma questão de intuição, mas não no sentido kantiano do que se apresenta na forma pura do tempo e do espaço. Deleuze não cessa de ir além das formas dadas do tempo, recusando tudo o que se “presentifica”, em benefício de uma construção onde nada está ligado de antemão, nada está dado como tal. É um intuicionismo que nunca deixa de atingir o estranho, com espaços cujas secções não têm nenhuma equivalência, e que não podem ser divididos sem que mude suas figuras, suas coordenadas etc. Demasiado complexo para dar conta em uma entrevista... Por outro lado, sobre a questão da apropriação, da apreensão tátil do olho que aparentemente se apodera do mundo, há evidentemente todo um trabalho a ser feito, e podemos esboçar seu princípio bem rapidamente. Notadamente, o lugar central do tocar na organização do senso comum (Condillac, que Derrida conhecia admiravelmente bem, já colocara o tocar no coração do dispositivo sensível)<sup>11</sup>. Qual é o privilégio do toque na apresentação daquilo que se apresenta? E o conceito, não é ele justamente definido a partir da sua forma alemã, como *Begriff* (aquilo que (se) *alcança* entre os dedos e seu toque)? Não é por menos que Heidegger insiste tanto sobre aquilo que se situa à palma da mão, sujeito à manipulação que caracteriza o *ente* em busca de apropriação. Existe uma diferença ontológica que se volta, ao contrário, em direção ao plano do inapropriável, à abertura do Ser na fratura de um *Dasein* que nos despoja do poder de o tocar enquanto próprio, o acontecimento constituindo, ao contrário, aquilo que vai nos desapropriar, apropriar-se de nós e nos arrebatando (*ereignen*). Não tocamos, portanto, um plano estranho como esse de maneira tátil ou mesmo pragmática. E isto nos permite

---

a Francisco I. Jacques Derrida dedicou uma longa análise da palavra em seu ensaio *Fors, Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok*, pensando-a como um tribunal interior e a cripta do pensamento. [N. T.]

<sup>9</sup> Diferente do português, na língua francesa a vogal “e”, em alguns casos, não se ouve. N.T.

<sup>10</sup> Jean-Clet Marin faz referência aqui, provavelmente, ao poema de Francis Ponge, *La crevette* (O camarão), onde o poeta também menciona o lagostim de rio (*l'écrevisse*, palavra em francês aqui utilizada por Jean-Clet Martin). [N. T.]

<sup>11</sup> Sobre o assunto do pensamento de Jacques Derrida sobre o toque, pode-se ler o livro *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris: Galilée, 1998.

compreender muitas coisas, a começar pela necessidade de Deleuze de explorar um campo pré-individual que não se submete a nenhuma elaboração formal de nossa parte, que o posiciona abaixo das “manobras” da consciência. Um espaço que não se assemelha ao que nós já tocamos e colocamos em conformidade com o senso comum. Mas o tocar, o toque, não é necessariamente o que se pega com a mão. O pintor pratica toques que atingem apenas vazios, como a fumaça do pontilista, o grande fora inabitável. Sobre esse ponto, há certamente uma convergência entre Deleuze e Derrida.

Diremos que, em Derrida, o tocar deve ser diferenciado de toda mão-de-obra e de toda manipulação apropriadora, geradora de presença, de controle sobre objetos unificados de acordo com a lei do mesmo. O tocar em Derrida, tal como eu o compreendo, não é o contato direto, a coisa recolhida mais do que intocável. *Noli me tangere*. “*Ne me touche pas*”, esse é o título de um livro de Jean-Luc Nancy que retoma o episódio da descida da cruz. Entre o dedo de Maria e o corpo de Cristo, a distância é mínima, mas o vazio infinito. É a tensão de um interstício intransponível, a lacuna na qual o sentido encontra o espaço para se revirar em todos os sentidos. No lugar desse contato proliferante, desse espaçamento de possibilidades, o tátil pode, de fato, ser rebatido pelo “pegar à mão” e assim reunir-se ao que cai sob a autoridade do gesto, capturado pela monopolização de uma técnica que Heidegger condena corretamente. A mão não tem apenas o sentido da desterritorialização, escapando do órgão, como Deleuze nos convida a pensar em *Mil Platôs*. Sabemos que, para que haja mão, é necessário que seu uso locomotor passe para o segundo plano e que o órgão perca a função de andar, de correr, de escalar. Essa liberação, de um ponto de vista fisiológico, atesta uma plasticidade que é um primeiro índice do “corpo sem órgãos”, de um devir inorgânico, a mão tornando-se, como diz Aristóteles, uma ferramenta, uma ferramenta de ferramentas etc. Portanto, não é sem por problemas que a ferramenta submete o diferente a qualquer coisa de conhecido, ao *Begriff*. Nós percebemos facilmente como o tátil em Deleuze – assim como o corpo sem órgãos – é igualmente a linha gótica que se desprende de si mesma. Na pintura gótica, a individuação da cabeça passa para segundo plano, em benefício da aura. Contudo, essa aura não é pessoal. Ela é a bolha que se perde entre as outras, um grupo de personagens que são ultrapassados por um arco, por uma linha gótica que atravessa todo o quadro para nos conduzir além e fazer de nós mutantes, a santidade gótica sendo o CsO de um mutante. O tátil em sua forma “digital” não tem nada a ver com um “pegar à mão” nem com uma “analogia”. É uma linha de devir, aquela dos dragões na pintura gótica. Deleuze coloca o gesto do tocar em ruptura com relação às formas analógicas da representação, em favor de sua compreensão “digitalizada”, a qual seria uma recriação tão complexa quanto aquela da reescrita por Menard de Dom Quixote – sem imitar e sem ler. Entre o modelo e a cópia, o digital intercala lacunas que fazem do registro digital uma reinvenção absoluta, a digitalização que nos permite recriar o som sem o imitar, assim como a imagem fictícia que nos exhibe um realismo absoluto (quase surreal). Assim, nesse plano digital podem surgir pássaros e gritos de animais, que Olivier Messiaen havia tão bem pressentido, algo que escapa tanto à voz quanto à mão de acordo com um toque diferente, de recriações que o cinema igualmente nos mostra por meio de paisagens incríveis. Isto não tem nada de uma ópera voltada a ressuscitar velhos mundos (Wagner), mas de uma *Space-opera* encarnando o porvir mais monstruoso...

**É. J.:** Derrida observa que Deleuze via a besteira como sendo o próprio do homem, distinto do animal, pelo confronto com um fundo sem fundo do qual o animal estaria premunido pelas suas formas explícitas (Schelling), e ele ataca essa posição opositiva, a besteira alçando o “próprio do próprio”, um *triumph of life*. O que você pensa disso?

**J.-C. M.:** O fundo sem fundo é sempre ambíguo. Os efeitos táteis da *Space-ópera* clamam por um mundo *por vir...* voz de um *pluriverso*<sup>12</sup>. O fundo é sobretudo o começo do mundo em Schelling, uma espécie de choque que sai da noite, por assim dizer, o puro brilho diante do abismo anterior ao ser. É muito bela essa queda que fura o ser diante do abismo. Há um certo nascimento que entra em jogo, uma liberdade ainda sem figura que Schelling extrai da queda que margeia o abismo, daquilo que jorra para fora da escuridão. Isto, o animal – os animais – compartilham com todos os entes, mesmo se eles dispensam esse ponto de dissolução que às vezes leva o nome de besteira. Como se fosse necessário ter um certo saber sobre a besteira para ser besta...<sup>13</sup> E este saber que a besteira encarna nos leva até o ponto em que se inicia alguma coisa que nos permite sair dela. Ser livre não é não depender de nada, é colocar-se naquela beirada na qual atrás dela não há mais apoio algum. A liberdade está próxima daquela forma teológica do criador *ex nihilo*, de onde o homem se reapropria da capacidade de começar, de instaurar, causa sem causa, incriação criadora. Existe sem dúvida um risco permanente no Deus de Schelling de recair, de se afundar na besteira no momento de se manter à distância e de afirmar sua criação. Toda a soberania nasce daí. Derrida tem, portanto, necessidade de dar à besteira um outro estatuto que não aquele do próprio, daquilo que emerge do buraco, daquilo que vem a si de modo totalmente independente de uma determinação prévia. A menos que, a partir desse fundo, o coma viesse face ao vazio, a besteira, enfim, permitisse outra coisa que a liberdade, a qual é dada por um suplemento imperceptível. Aquele da finitude, da impropriedade fundamental que é tanto da besta quanto do homem cuja perfectibilidade Rousseau nos ensina. O homem para Rousseau é a besta, ele nada tem para si e, portanto, permanece indeterminado, flutuante, livre por defeito de natureza. Só que para Derrida, essa impropriedade não pode ser finalizada pela perfeição, pela teleologia histórica e, por consequência, ela não se deixa ser reabsorvida pela política.

A política, desde Maquiavel, tem substituído essa impropriedade do poder, essa ausência de natureza, por um mito de presença que passa pela astúcia e pela força, pela raposa e pelo leão. O animal é aqui desviado de sua vigilância, de acordo com personagens que permitem a ficcionalização de uma ordem, de uma organização social que se dá a si um ar de natural ou, em todo caso, a legitimidade para um Estado cujo fim justifica todo e qualquer meio, até mesmo a pena de morte, a besteira última<sup>14</sup>. É compreensível, portanto, que Derrida desconfie do próprio do homem, sobretudo quando esse próprio seria a besta, que é o meio político por excelência de instauração da soberania. A questão, por consequente, deve ser:

---

<sup>12</sup> Cf. J.-C. M. *Plurivers. Essai sur la fin du monde*. Paris: PUF, 2010.

<sup>13</sup> Jean-Clet Martin se utiliza aqui de um jogo de palavras e sentidos, nos fazendo oscilar entre o humano e o animal. Esse jogo pode funcionar em português, mas certamente é mais intenso em francês: entre *bête*, *bêtise* e *bestialité* (besta, besteira e bestialidade). Vale, para isso, ressaltar que, em francês, mais do que no português do Brasil, besteira (*bêtise*) costuma ter um sentido mais forte, tal como: “estupidez, tolice ou burrice”; e que besta (*bête*), em francês, é a mesma palavra que utilizamos para dizer “fera”. Decidi, portanto, para reforçar as ambiguidades contidas nessas palavras e exploradas pelo autor, por manter sua tradução direta para o português, tendo sido elas problematizadas tanto por Deleuze como por Derrida em momentos diferentes de suas obras. [N.T.]

<sup>14</sup> A respeito dessa questão, ler: J. Derrida, *Séminaire. La peine de mort, Volume I (1999-2000)*. Paris: Galilée, 2012.

existe outra besteira que não somente o Outro da bestialidade, mas uma bestialidade totalmente outra? Portanto, eu não estou realmente em desacordo com Derrida, sabendo que ele está pegando um excerto de Deleuze que não leva em conta o conjunto que compõe o plano geral de *Diferença e Repetição*... É necessário ver principalmente qual é o plano particular de sua escrita, e o que ele procura afirmar aqui e ali, às vezes com um certo luxo de imprecisão, outras com uma precisão insana... para fazer rodopiar<sup>15</sup> os filósofos sacralizados.

**É. J.:** Mas então como pensar as relações entre a besta e a besteira?

**J.-C. M.:** Podemos fazer besteiras sem sermos bestas, não indo suficientemente longe na besteira a ponto nos tornarmos besta. Agora, quando a besteira nos possui a ponto de tornarmo-nos realmente bestas, bestas a fundo, bestas de carga, nós atingimos mundos que nos mostram coisas totalmente diferentes de besteiras. No caso mais simples, trata-se do erro, de uma falha de aproximação, uma forma de estupidez que não tem nada de essencial, nada de transcendental. A ignorância, a falta de julgamento, é nosso pão diário, e todos nós somos tolos em nosso próprio tempo. Mas este é o aspecto menos interessante da besteira, que nos faz tão bestas quanto os imbecis, mais cansados do que esgotados. Ser besta pode ter outro sentido, diferente daquele que consiste em errar, e é sem dúvida isso que Deleuze realmente desenvolve em sua passagem sobre a besteira – desde que seja para prejudicar a besteira mais rasa. Agora, nós entramos em uma forma de esgotamento, uma forma superior da besteira que é como uma nova vigilância, aquela que nós compartilhamos com os animais em seu “ser para a morte”.

Muitas vezes nós retomamos como evidente a estúpida impressão da fenomenologia heideggeriana, segundo a qual o animal escaparia do “ser para a morte”, incapaz de se abrir à sua presença, ao “estar no mundo” – coisa que Hegel não pensava, para quem nada havia de mais animal do que ter medo da morte, o mestre, ao contrário, mostra-se humanamente bestial ao confrontá-la sem vê-la. Na verdade, o animal é de uma vigilância incrível. Somos nós que não temos mais o olhar para a morte. Nós não sabemos nada sobre ela. Nós a ascetizamos completamente, ou então a higienizamos. Não vemos mais a morte quando estamos na certeza ascética da vida eterna, e a ignoramos na promessa “juvenil” de nossas sociedades perniciosas. Ninguém mais morre em “aparência”, exceto, sem dúvida, no segredo de uma sala pouco ventilada, mas que subtrai o acontecimento de sua brutalidade. A morte não é mais o objeto de uma possível experiência. Certamente, Epicuro poderia dizê-lo filosoficamente, e teoricamente também. Isto é muito diferente da morte que nos foi praticamente retirada, o que tem sido feito em nossa sociedade para desvalorizá-la como falta moral (tabaco, álcool...) ou como um acidente infeliz que poderia ter sido evitado e se deixa controlar, até as exigências de eutanásia que têm sido frequentemente feitas pelos que não estão morrendo, o que não deve ser confundido com os cuidados paliativos que Derrida aceitou enquanto viveu até o seu fim... Ir até o fim como última potência... Vivemos, a maioria de nós, como o Rei Sol, em casas ricas, com carros, em espaços desenvolvidos para

---

<sup>15</sup> Jean Clet Martin também se utiliza aqui de uma expressão em francês que nos lança nessa ambiguidade, impossível nesse caso em português, entre o animal e o humano, a saber: “tourner en bourrique”, cuja tradução literal seria próxima a “virar em asno”, mas cujo sentido aqui é antes o de “virar do avesso”, “fazer delirar”, “fazer enlouquecer”. [N.T.]

nos subtrair ao “ser para a morte” que apenas o animal experimenta, com um *cogito* que Derrida quis repensar em seu *L’animal que donc je suis*. Nós é que somos bestas quando o animal se mostra dotado de um sentimento incomparável por aquele que morre; para fugir da morte ou para se expor a ela... raramente sem morrer.

Com Deleuze, um animal nunca está tranquilo. A morte lhe espreita a cada instante, a ponto de estar em absoluta insegurança, suas orelhas estendidas ao que pode lhe chegar, esgotado pelo perseguidor de quem ele é, sem cessar, o objeto, a tal ponto que reconhece seus inimigos e os evita de longe. Todos seus sentidos são treinados, em alerta, para uma forma de vigilância, para um *ser-aí* que é sem dúvida muito mais atento do que o nosso. Se o animal não tem Mundo, é porque ele não para de passar de um mundo ao outro, numa forma de intranquilidade a respeito da qual nós não temos a menor ideia, com nosso *Dasein* rebaixado à tarefa de consumir de tudo o que nos é disponível. Estamos cheios de exigências por segurança que são o cúmulo da besteira. Essa besteira, por outro lado, é aquela que a besta não saberia como desenvolver, ela que está em um perpétuo perigo de morte, na impossibilidade de relaxar, obrigada a sempre voltar ao *há*, diante do perigo absoluto de Ser. A besta não dorme jamais no mesmo estado de segurança que nós, vigiados por seguranças e metidos em quartos de casas de repouso, para aposentados descansar... A besteira do animal é antes a da insônia, que é consubstancial à sua vida e à sua sobrevivência. Quando os filósofos falam dos animais, é sempre por meio de um contraste cômico. Ele passa pela linguagem, pelo trabalho, pela consciência – e é sempre para que possamos refazer a piada sobre aquilo que é o próprio do homem, ignorando toda a inquietude que o animal carrega em uma presença múltipla, com uma atenção a tudo, um sentimento de vigília que nos é indiferente.

É tudo isso que acredito que Derrida desenvolveu em seu seminário sobre *La bête et le souverain*. Parece-me que o que Deleuze diz sobre a besteira vai no mesmo sentido. Sua filosofia é um “túnel escuro” que nos faz tocar nas formas do inumano, de esgotamento de onde o *empirismo transcendental* é seu nome mais terrível. Para compreender o sentido da besteira deleuziana, é necessário recolocá-la no contexto de *Diferença e Repetição*, que já lança luz sobre aquilo que Deleuze chamará pouco depois de *devenir animal*. Como compor nossas singularidades pré-individuais com aquelas da baleia (Melville) ou, como dar conta do besouro (Kafka), se não for para entrar numa forma de besteira inteiramente criativa, capaz de enlaçar uma diferença verdadeiramente ontológica, assintática, assemiológica? A besteira é própria do homem na sua composição estúpida, mas também pode levá-lo justamente para fora de suas propriedades fundamentais, em direção ao impessoal e ao inumano, que constituem a linha de fuga de toda filosofia deleuziana. Outros “modos de existência”, em todo caso. A questão para mim não é saber se Derrida compreendeu Deleuze. Mesmo se ele o compreendeu mal, o que é interessante é mostrar onde ele quer ir com o animal que se tornou. O que é esse *cogito* animal, não estaria ele em dívida com uma variação, seria ele uma metamorfose que se assemelha àquela de Deleuze, mas por meios diferentes?

## Referências bibliográficas

Derrida, J. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

Derrida, J. *Le Toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 1998.

Derrida, J. *Séminaire. La peine de mort, Volume I (1999-2000)*. Paris: Galilée, 2012.

Martin, J.-C. *Derrida. Un démantèlement de l'Occident*. Paris: Max Milo, 2013.

Martin, J.-C. *Plurivers. Essai sur la fin du monde*. Paris: PUF, 2010.