

discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

52(I)

JUNHO 2022

Universidade de São Paulo | USP

Reitor Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-Reitor Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | FFLCH

Diretor Prof. Dr. Paulo Martins
Vice-Diretora Prof.^a Dr.^a Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia | DF

Chefe Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves Barros
Vice-Chefe Prof. Dr. Alex de Campos Moura

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

52(I)

J U N H O 2 0 2 2

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

USP

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 52 – nº 1 – junho de 2022

210 p.

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

Publicação semestral

Conselho editorial

Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)
Danilo Marcondes (PUC – RJ)
Francis Wolff (ENS – Paris)
Franklin de Mattos (USP)
Guido de Almeida (UFRJ)
José Arthur Giannotti (Cebrap/USP)
Márcio Suzuki (USP)
Maria Lúcia Cacciola (USP)
Maria Sylvia de Carvalho (USP/ Unicamp)

Marilena de Souza Chaui (USP)
Michel Paty (Universidade de Paris VII)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
Paulo Eduardo Arantes (USP)
Raul Landim Filho (UFRJ)
Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
Scarlett Marton (USP)

Editor responsável Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editor executivo Pedro Fernandes Galé (UFSCAR)

Editoria de resenhas Pedro Fernandes Galé (UFSCAR) e Pedro Paulo Pimenta (USP)

Bibliotecária assessora Adriana Ferrari

Secretaria executiva Marie Marcia Pedroso (USP)
Susan Thierry Satake (USP)

Revisão Dario Galvão (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)
Lara Pimentel Figueira Anastácio (USP)
Pedro Nagem de Souza (UNICAMP)

Assistência editorial e Projeto gráfico Ciro Lourenço (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)
Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (UCLouvain/FNRS)

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



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhual 4.0

Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

Sumário

Artigos

De Diderot a Freud: o tear como metáfora e modelo	5
<i>Michel Delon</i>	
Freud sobre a enunciação	15
<i>Tzvetan Todorov</i>	
Filosofia e humanidades: as blindagens de uma historiografia sexista	28
<i>Yara Frateschi</i>	
Filosofia, humanidades clássicas e ciências humanas e sociais: atualidade de uma agenda no Brasil de hoje	46
<i>Ivan Domingues</i>	
Filosofia e humanidades, normatividade crítica e virada linguística, de um ponto de vista materialista prático-poético	66
<i>José Crisóstomo de Souza</i>	
Consciência e reflexão no <i>Ensaio</i> de Locke	84
<i>Vinícius França Freitas</i>	
Sensação inerte e sensação ativa em Diderot	102
<i>Clara Castro</i>	
Clastres contra Rousseau: a filosofia à luz da etnologia	124
<i>Mauro Dela Bandeira</i>	

Tradução

Da imitação teatral, ou “Ensaio extraído dos Diálogos de Platão”.	146
<i>Jean-Jacques Rousseau Fabio Stieltjes Yasoshima</i>	

Discurso em resenha | Especial – Dossiê Semana de 22

Entrevista com Luiz Felipe de Alencastro	
Por <i>Joana Barossi e Pedro Paulo Pimenta</i>	168
Entrevista com Leon Kossovitch	
Por <i>Pedro Fernandes Galé, Pedro Paulo Pimenta, Yuri Ulbricht Brandão</i>	179
Crítica – As Semanas de Arte Moderna de 2022	
Por <i>José Bento Machado Ferreira</i>	190
Resenhas	
Por <i>Pedro Fernandes Galé</i>	203

Artigos

De Diderot a Freud: o tear como metáfora e modelo

Michel Delon¹

Universidade de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne

Tradução

Maria das Graças de Souza (USP)

RESUMO

Diderot escreve, na *Encyclopédie*, um longo verbete, “Tear de meias”, no qual compara o tear a um raciocínio cuja conclusão seria o têxtil. Ele retoma esta comparação na *Refutation de Helvétius*: ali, é o próprio Leibniz que se torna uma máquina de reflexão, similar ao “tear de meias”. A opção materialista do homem máquina retoma uma tradição que assimila o texto ao tecido. Encontramos a mesma imagem no Fausto de Goethe, que é citado por Freud em *A interpretação dos sonhos*, e na novela de Henry James *O motivo no tapete*. A invenção é sempre cruzamento, tecelagem e mestiçagem, numa interação entre criação técnica e representação da atividade intelectual. O sistema de programação dos teares foi posteriormente adaptado às primeiras máquinas analíticas, ancestrais de nossos computadores atuais. A *Encyclopédie* teorizou esta interação, reabilitando os teares e concebendo o pensamento como um trabalho.

PALAVRAS-CHAVE

Texto; tear; metáfora; modelo.

ABSTRACT

Diderot writes, in the *Encyclopedia*, a long entry, “Stockings loom”, in which he compares the loom to a reasoning whose conclusion would be the textile. He resumes this comparison in the *Refutation of Helvetius*: there, Leibniz himself becomes a reflection machine, similar to the “stockings loom”. The materialistic option of the machine-man resumes a tradition that assimilates text and weaving. We find the same image in Goethe’s *Faust*, cited by Freud in the *Interpretation of dreams*, and Henry James’ novel *The figure in the carpet*. Invention is always a crisscrossing, a weaving, and a miscegenation, in an interaction between technical creation and representation of the intellectual activity. The programming system of the looms was later adapted to the first analytical machines, ancestors to our current computers. The *Encyclopedia* theorized this interaction, rehabilitating the loom and conceiving thought as a work.

KEY WORDS

Text; loom; weaving; metaphor; model.

¹ Conferência pronunciada no Departamento de Filosofia em 6 de setembro de 2017 por ocasião do I Congresso da ABES 18 – “As Luzes e o Brasil”.

A *Encyclopédie*, dirigida por Diderot e D'Alembert, é um *Dicionário razoado das ciências, das artes e ofícios*, que associa trabalhos abstratos às habilidades técnicas. Ela recusa a antiga hierarquia entre as artes liberais e os ofícios manuais. Um dos verbetes emblemáticos de tal ambição é consagrado por Diderot ao “Tear de meias”² (Diderot; D'Alembert, 1751, t. II, p. 98): parte de nossa vestimenta que serve para cobrir as pernas, a meia é feita de lã, de couro, de tela, tecido, seda, de mistura de seda; é tricotada com agulhas ou no tear. O filósofo não despreza a descrição mais minuciosamente técnica de um tear de meias. A palavra meia (*bas*) joga com a oposição entre o alto e o baixo, o nobre, o ignóbil. O desenvolvimento do verbete se articula sobre as ilustrações que mostram o tear. Ele parte de um paradoxo: a peça de vestimenta aparentemente mais simples deu origem à máquina mais complexa. “O tear de fazer meias é uma das máquinas mais complexas e mais consequentes que temos”. Esta complicação precisa de quinze páginas da *Encyclopédie* em duas colunas, ou seja, bem mais do que certos verbetes consagrados a categorias sutis de teologia ou a conceitos essenciais da filosofia.

A máquina de fazer meias é construída como o mais abstrato raciocínio.

Pode-se considerá-la como um só e único raciocínio, cuja conclusão é a fabricação da obra; por isso, reina entre suas partes uma tão grande dependência, que tirar uma só delas ou alterar a forma daquelas que se julga menos importantes é prejudicar o mecanismo inteiro. (*Idem*)

Segundo um bom método cartesiano, o problema deve ser dividido em elementos simples, a fim de chegar a “ideias claras e distintas”. O tear de meias é, pois, decomposto em uma série de conjuntos cuja descrição traz vários corolários e cujo funcionamento supõe uma série de *operações*: são conjuntos e operações que podem ser mostrados nas ilustrações. A comparação entre a máquina e o raciocínio supõe uma perfeição lógica: “ela saiu das mãos de seu inventor *quase* no estado de perfeição em que a vemos; e como esta circunstância deve fazer aumentar a admiração, preferi o tear tal como ele era antigamente, em vez do tear que temos, cuidando somente de indicar suas pequenas diferenças à medida em que elas se apresentassem”. Eu sublinho isto: O filósofo empirista, que crê na gênese sensorial das ideias mais do que nas ideias inatas, é tentado a fazer surgir uma máquina ideal do cérebro de seu criador; o filósofo materialista e ateu compara, como Claude Perrault, esta produção do saber humano “à mais excelente máquina que Deus fez”; ele negligencia momentaneamente que o tear foi objeto de aperfeiçoamentos progressivos. A máquina teria

² O verbete é o único do qual possuímos um manuscrito. Ver Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 215. Eu propus um paralelo entre Rousseau e Diderot confrontados com o tear em *Diderot, le cul par dessus tête*, p. 200-202. Ver igualmente, na edição brasileira da *Encyclopédie*, o volume 6 (“Metafísica”).

sido imediatamente *quase* perfeita³. Pequenas diferenças distinguem, contudo, o tear antigo do novo. “As diferenças entre o antigo tear e o novo são muito pequenas; elas aumentam ainda mais a honra do inventor: pois se observará que se este tear devesse ser feito por seres infalíveis em suas medidas e operados por seres infalíveis em seus movimentos, era preciso deixá-lo tal como era. Pelas mudanças que foram feitas, apenas se facilitou a comodidade para manejar e atingir na prática esta precisão geométrica que a máquina já tinha no espírito de seu inventor”. Diderot concilia a perfeição lógica e a hesitação de aproximações sucessivas, o mecanismo ideal e a imperfeição dos corpos humanos. Ele desliza da objetividade de uma descrição técnica à subjetividade de um texto escrito na primeira pessoa. Assim, como pedia Jacques Proust há quarenta anos, deve-se considerar a *Encyclopédie* “não mais como uma coleção de documentos, mas como um conjunto de textos” (Proust, 1977, p. 250) que devemos aprender a ler. Não mais como um testemunho voltado para o passado, mas como um trabalho aberto para o futuro. Não mais como um sistema fechado, mas como uma aventura da escrita.

O tear é valorizado e esclarecido por sua comparação com o raciocínio lógico. Alguns anos mais tarde, encontramos a comparação inversa na crítica de Diderot ao materialismo simplificador de Helvétius. Todas as ações humanas se explicariam pela busca do prazer, ou seja, por nossa sensibilidade, afirma Helvétius. Este prazer é com frequência indireto e moral, replica Diderot, que escolhe o exemplo de Leibniz. “Deixai de lado todas estas sutilezas que não satisfazem um bom espírito, e acreditai que quando Leibniz se confina com a idade de vinte anos e passa trinta anos em seu roupão, mergulhado nas profundezas da geometria ou perdido nas trevas da metafísica, ele não pensa mais em obter um posto, em dormir com uma mulher, em encher de ouro um velho baú, do que pensa em seu último momento. Ele é uma máquina de reflexão, assim como o tear de meias é uma máquina de urdidura; é um ser que tem prazer em meditar; é um sábio ou um louco, como quiserdes, que faz um caso infinito do louvor de seus semelhantes, que ama o som do elogio como o avaro ama o som de uma moeda [...]” (Diderot, 2010, p. 490). O que move o pensador não é um prazer imediato, mas a perspectiva da posteridade. É doravante o filósofo que é comparado à máquina, numa mistura de domínio do pensamento

³ Mais abaixo, Diderot cita Perrault que fala “das engrenagens quase infinitas que compõem o tear de meias”. Como o *algumas vezes*, assinalados acima, estes *quase* são característicos de uma imprecisão que Diderot mantém em seu discurso e que Charles Vincent estudou muito bem nos quantificadores e modalizadores (*mais ou menos, me parece, talvez*) (Vincent, 2014, p. 300-305). O filósofo é consciente desta imprecisão. Ele compara, por exemplo, os órgãos da palavra aos instrumentos de música; é ele que assinala: eles “produzirão mais ou menos os mesmos sons. Eu disse mais ou menos, porque entre os órgãos da palavra não há um que não tenha mil vezes mais latitude e variedade do que é preciso para prodigar diferenças surpreendentes e sensíveis na produção de um som” (*Encyclopédie*, t. V, p. 639).

e pulsão incontrolável, de clareza racional e aventura obscura nas “profundezas da geometria” ou nas “trevas da metafísica”. Mas a máquina produz sem cessar as mesmas meias, enquanto a máquina filosófica avança em sua reflexão e constrói raciocínios sempre diferentes.

A comparação de Leibniz com um tear se inscreve num conjunto de imagens pelas quais Diderot tem afeição: paralelo entre o homem e o cravo no *Sonho de d’Alembert*, para assinalar a *materialidade do ser pensante*, predileção no mesmo diálogo pela aranha que tira sua teia de si mesmo a fim de insistir sobre a *imanência do pensamento e da natureza*, definição dos seres humanos como “máquinas vivas e pensantes” no *Jacques o fatalista* para afastar a *ilusão da liberdade individual*. Ela tem lugar igualmente numa longa tradição que assimila a invenção poética à tecelagem. O canto é tecido e costura, depois o texto se torna textura, enquanto se espalha no papel, tecelagem de *papirus*⁴. John Scheid e Jesper Svenbro assinalam, contudo, que o único uso linguístico desta metáfora na *Iliada* concerne à iniciativa diplomática de Ulisses e Menelau, vindo propor a Príamo uma saída pacífica para o conflito. Os embaixadores *tecem* suas palavras e conselhos porque eles cruzam interesses e argumentos dos dois campos: “O pedido dos dois gregos deve estabelecer um equilíbrio entre duas exigências contraditórias, opostas como corrente e trama num tecido bem cerrado, sem fazer concessões sobre o fundo, ele deve persuadir. Deve unir o que é próprio da posição grega com o que convém à posição troiana. Ou, se quisermos, entrecruzar o mesmo e o outro” (Scheid, J. Svembro, J., 1994, p. 121). Mas Helena tece sobre uma manta os horrores da guerra contada pelo poeta. Será uma narrativa em abismo? (*Ibid.*, p.124) Mais tarde, em todo caso, na literatura grega e sobretudo na literatura latina, a lira se torna um tear. O sucesso da metáfora está ligado à relação que os latinos mantêm com o modelo grego e ao entrecruzamento da corrente grega com a trama latina, de uma matéria grega com a reinvenção latina (*Ibid.*, p.152). A tecelagem é uma mestiçagem. O X na palavra *textus* se torna a própria imagem deste entrecruzamento (*Ibid.*, p.161). Frequente, pois, desde a antiguidade, depois na literatura medieval, associando a recitação poética e o trabalho de tecelagem, na canção de tela por exemplo, a comparação é reativada pelo desenvolvimento e pela mecanização da indústria têxtil na Europa do século XVIII.

Nós a reencontramos em Goethe para falar do pensamento humano. Ironicamente, ela é utilizada por Mefistófeles, que assume a aparência do Professor Fausto para perturbar o jovem estudante que veio interrogá-lo:

⁴ Ver Romaine Wolf-Bonvin, *Textus. De la traduction latine à l’esthétique du roman médiéval*. “Le Bel inconnu”, “Amadas ey Ydoine”, Paris-Gênève, Champion-Slatkine, 1998.

Pois nossa máquina de pensar
É como um tear onde se tece
Mais de mil fios em liça:
A navete voa e volta;
O fio passa, e não se vê nada
E para que a obra se complete
Mil nos formam só um lugar
(Goethe *apud* Lacoste, 2004, p.31)

À vontade enciclopédica de tudo mostrar se opõe aqui uma operação que se furta à vista. Assim como Leibniz nas “trevas da metafísica”, o pensador produz ideias sem que possa explicar sua produção. O velho Goethe volta à imagem, não mais para caracterizar a atividade humana, mas para evocar a infinita produtividade da natureza:

Vede, pois, com um olhar de humildade
A obra prima da tecelã eterna:
Um só pé que apoia move mil fios,
Indo e vindo, as navetes se apressam.
No momento em que os fios se encontram, eles deslizam!
E um só golpe produz mil entrelaçamentos!
Não há nada lá que ela tenha reunido por acaso;
De toda a eternidade ela estendeu a corrente.
A fim de que o eterno mestre artesão possa
Com tranquilidade fazer correr a trama⁵
(Goethe *apud* Lacoste, 2004, p.35)

De Diderot a Goethe, o mesmo mecanismo produz, visto do exterior, a perfeição dos agenciamentos complexos, e, do interior, a imprevisível abundância das figuras. A exterioridade é a do enciclopedista, que descreve a máquina e expõe as ilustrações, ou a do mestre artesão que domina e controla sua ferramenta. A interioridade é a do filósofo que é ocupado por seu trabalho em seu roupão, que se arrisca a ser submergido por mil fios e mil entrelaçamentos⁶ e a do pensador cujo Mefisto apresenta as imperfeições, não sem malignidade: alguma coisa escapa deste homem-máquina.

Esta alguma coisa reteve a atenção de um leitor privilegiado de *Fausto*. Sigmund Freud, em sua análise dos sonhos, constata deslocamentos e condensações sofridos pelos elementos da vida real. Ele relata um de seus próprios sonhos no qual percebe um livro de botânica numa vitrine de livraria, depois se dispõe a compor ele mesmo uma monografia sobre uma planta. Associa estas duas cenas a várias lembranças que

⁵ *Zur Naturwissenschaft, besonders zur Morphologie*, 1820.

⁶ Diderot, no verbete “Enciclopédia”, falava de mil vezes mais latitude e de variedade. Acrescentava: “Para falar com a mesma exatidão, talvez não haja em toda a França dois homens que tenham absolutamente a mesma pronúncia”. Ver na edição brasileira o volume 2 (“O Sistema dos conhecimentos”).

põem em cena um professor Gartner, cujo nome significa jardineiro em alemão, e uma paciente chamada Flora: “Botânica é, pois, um verdadeiro ponto nodal no qual se reúnem, para produzir o sonho, inumeráveis encaminhamentos de pensamento que, nesta conversa, entraram em relação de maneira justificada. Estamos aqui no belo meio de uma fábrica de pensamentos, na qual, como para realizar a obra prima do tecelão, *uma pressão do pé põe em movimento mil fios*” (Freud, 2010, p. 325). Segue a citação da fala de Mefisto no *Fausto*. O tear assinala a multiplicidade dos elementos em causa e a complexidade dos arranjos. Ele designa, na *Interpretação dos sonhos* (1900), o movimento que arrasta, um pelo outro, o inconsciente e o consciente, o obscuro e o claro.

Enquanto Freud, no contexto germânico, utiliza a imagem para dar conta do trabalho das lembranças que pareciam esquecidas, os irmãos James, no mundo anglo-saxão, se apropriam dela para falar do embrulhamento das relações. A vida se apresenta, para William o filósofo e para Henry o romancista, “como um imenso tecido de relações que se entrecruzam, se misturam em todas as direções” (Lapoujade, 2008, p. 7). O pragmatismo do filósofo e o claro-obsuro do romancista derivam de um mesmo pensamento relativista e pluralista. Eles são, ambos, teóricos e práticos do *patchwork*. A imagem da tecelagem lhes é espontânea. Ela está no coração de uma novela de Henry James, *O motivo no tapete*. O narrador tenta arrancar de um escritor o segredo de sua obra, depois do crítico que teria recolhido suas confidências, da esposa deste último, quando o escritor e o confidente morrem, depois do novo esposo, depois do desaparecimento desta última. Sempre se insistiu sobre o caráter ilusório deste segredo, que não residiria senão em sua procura. Tzvetan Todorov resume as análises de seus predecessores, dentre os quais cita Richard P. Blackmur, Maurice Blanchot, Philippe Sollers: “Este segredo é por definição inviolável, pois ele consiste em sua própria existência. A busca do segredo nunca deve terminar pois ela constitui o próprio segredo” (Todorov, 1978, p. 29).

A verdade da obra não está senão na leitura, no trabalho de interpretação dos leitores. A lição do romancista, que, na novela de Henry James, lança o narrador na pista de seu segredo, remete ao testamento moral do velho camponês de La Fontaine que confiava a seus filhos a existência de um tesouro nas terras da família.

Remexei vosso campo logo chegue agosto. Escavai, revirai, trabalhai com a pá, não deixai nenhum lugar onde a mão não passe e repasse. Morto o pai, os filhos remexem o campo aqui, lá, em todo lugar; tão bem que ao final de um ano, o campo produziu muito mais.

Dinheiro não foi encontrado, mas o pai foi sábio em lhes mostrar, antes de sua morte, que o trabalho é um tesouro. (La Fontaine, 1668, V, xi)

A imagem do tesouro escondido se encontra também sob a pluma de James. A unidade profunda da obra de seu personagem de romancista é “uma espécie de tesouro escondido” (James, 2011, p. 1131), compreende o narrador. A comparação reaparece mais tarde. Outras imagens são utilizadas. A do fio que liga as pérolas é empregada pelo próprio romancista, mas a do tapete é a mais rica, primeiro porque a discussão se desenvolve num quarto confortável, sobre um tapete, em frente a uma lareira que aquece (cf. *Ibid.*, p. 1126), em seguida porque ele joga com as trocas e cruzamentos: a unidade da obra é “comparável ao um motivo complexo de um tapete persa” (*Ibid.*, p. 1135). Complexo, porque invisível à primeira vista, ele pode aparecer num exame aprofundado. *Motivo* tenta traduzir o inglês *figure*, impossível de traduzir literalmente em língua francesa, mas que apresenta o interesse, na língua original, de conter uma ambiguidade, pois *figure* designa, na língua original, não somente uma cifra, ou um motivo, mas também uma silhueta (*Ibid.*, p. 1567). O que é tecido no tapete persa, fabricado num lugar distante, torna-se uma imagem ao mesmo tempo ostensiva e camuflada, a metáfora do que é articulado entre os personagens: o romancista e o crítico, o jovem crítico e o mais velho, a mulher e seus amantes ou amigos sucessivos. Estas trocas são duplicadas pelas viagens incessantes entre a Inglaterra, a Itália, a Alemanha, a Índia, imagem da tensão própria a Henry James entre o Novo e o Velho Mundo, os Estados Unidos onde nasceu e a Inglaterra onde escolheu viver. É na Índia, na distância geográfica e cultural, que o amigo do narrador tem a certeza de ter fixado o segredo; esta verdade escapa, contudo, novamente num ensaio nunca redigido, no incessante movimento de tecedura que cruza o primeiro texto e sua interpretação, que multiplica os desejos e as esperas. O ensaio crítico não é uma duplicação da escrita, seria um retrato do romancista. Tratar-se-ia de “seguir cada uma das espirais do motivo no tapete, de restituir cada uma das nuances de suas cores. O resultado [...] seria o maior retrato literário jamais pintado” (*Ibid.*, p. 1148). Captar este motivo seria pintar “a obra prima do retrato literário, ser, para a crítica, o que são Van Dyck e Velásquez para a pintura” (*Ibid.*, p. 1152). O jovem irmão do narrador é ele mesmo um pintor, em estágio em Munique, e se destina a ser retratista. Para quem sabe se colocar na boa distância, acomodar seu olhar, um rosto se destaca da confusão das linhas e cores. “Aproximai-vos, tudo se mistura, se torna plano e desaparece; afastai-vos, tudo se recria e se reproduz”, observava Diderot (2008, p. 83) no *Salão* de 1763.

As experiências diversas vividas por um indivíduo se combinam e se transformam em *A interpretação dos sonhos*. As vidas psíquicas de vários personagens se encontram e se cristalizam nas obras literárias e artísticas. O objeto é o sonho, que o psicanalista tenta decifrar, ou então obras que a leitura não cessa de interpretar. Tomando conhecimento de que seu amigo teria resolvido o enigma e descoberto o segredo da

criação literária, o narrador de Henry James “gagueja qualquer coisa sobre os processos inconscientes do pensamento” (2011, p. 1143). O gaguejar não deixa de ter relação com a obscuridade do caminho intelectual. A imagem do tear não está mais implícita, ela é recalcada para a opacidade da maturação criadora. Freud propõe uma explicação, James mantém a penumbra e uma resistência a toda explicação. Exatamente na mesma época, André Lalande, racionalista francês, autor do *Vocabulário da filosofia*, tornado canônico, recorre à mesma imagem para dar conta do funcionamento do espírito.

O espaço não é um ser em si, uma coisa real. É uma forma *a priori*, que nossa sensibilidade transporta consigo por todo lugar. É uma função de nosso espírito engendrará-la continuamente, ininterruptamente, como uma máquina tece indefinidamente o mesmo desenho numa tela. E deste modo, ele é sempre o mesmo, perfeitamente homogêneo e idêntico. (Lalande, 1980, p. 244)

Mistura difícil de lembranças e de cores, no médico freudiano e no romancista americano, jorro súbito de sonhos surpreendentes e de criações inesperadas, a tecelagem se torna princípio de identidade e de permanência para o filósofo francês. Encontramos aqui a oposição, presente desde a *Enciclopédia*, entre a visibilidade e a obscuridade, entre a repetição e uma invenção abundante, que ultrapassa toda norma.

De Diderot e Goethe à Freud e aos irmãos James, a técnica dos teares evoluiu. Muito cedo os industriais lionenses experimentaram uma fita perfurada, que permitia programar as máquinas, a substituíram por cartões perfurados, depois por cilindros mecânicos. Herdeiro dos trabalhos de Vaucanson e destes meios de programação, Joseph Marie Jacquard cria em 1801 o primeiro tear semiautomático. Alguns decênios mais tarde, este sistema de programação é adaptado na Inglaterra às máquinas analíticas que anunciam nossos atuais computadores. O matemático de Cambridge Charles Babbage e seu colega italiano Luigi Federico Menabrea concebem e teorizam um tal deslocamento de tecer para a máquina de calcular em vias de se tornar máquina de pensar. “Perguntar-se-á como a máquina pode por si mesma, e sem recorrer à mão do homem, assumir as disposições sucessivas adequadas para operar. A solução deste problema foi emprestada do aparelho de Jacquard, em uso para a confecção de tecidos brocados” (Menabrea, 1842, p.360). Trabalhando com Charles Babbage e Luigi Federico Menabrea, Ada Lovelace, nascida Ada Byron, filha do poeta, cria o primeiro programa informático: “Poderíamos muito justamente dizer que do mesmo modo que o tear tece flores e folhas, a máquina analítica tece motivos algébricos. E um espírito tece motivos simbólicos gerais na inteligência artificial proporcionalmente ao nosso propósito” (*apud* Haugeland, 1985, p. 132). Nos anos 1980, uma linguagem de programação é batizada de Ada em memória a Ada Lovelace; ela está na origem de toda uma

gama de linguagens informáticas atuais. O que era uma imagem sob a pluma de Diderot tornou-se, pois, uma realidade técnica e conceitual.

Em sua vontade de descrever uma máquina, o artigo “Tear de meias” da *Encyclopédia* tende hoje a se tornar uma curiosidade histórica, mas conserva sua atualidade na liberdade que Diderot se deu em relação à estrita descrição, na aventura de pensamento e de escrita à qual ele se entrega ao longo dos verbetes e nas relações que estabelece entre os saberes e as disciplinas. A metáfora se torna modelo e a atividade intelectual se torna trabalho. Tal é o poder da *Encyclopédia* em seus efeitos de repercussão, seus ecos e seus ricochetes até chegar a nós. Esta é a imprevisível e radiante riqueza da História das Ideias em suas perspectivas lineares, mas sobretudo nas perdas e seus reaparecimentos, seus cruzamentos e suas bifurcações, suas confusões e contrassensos produtivos⁷, entre a irradiação metafórica e o domínio de um modelo.

Bibliografia

- Delon, M. (2013). *Diderot, le cul par dessus tête*. Paris: Albin Michel.
- Diderot, D. (2010). “Réfutation d’Helvétius”. In: *Oeuvres Philosophiques*. Paris: Gallimard. Collection Bibliothèque de la Pléiade.
- _____ (2008). *Salons*. Delon, M. (org.). Paris: Folio Classique.
- Diderot, D.; D’Alembert, J. (1751). *Encyclopédie*, Tomo II, Paris.
- _____ (1751). *Encyclopédie*, Tomo V, Paris.
- Freud, S. (2010). *L’Interprétation du rêve* - Paris : PUF/Quadrige.
- Haugeland, J. (1989). *Artificial Intelligence: the very idea*. – Massachusetts: MIT.
- Iser, W. (1976). *L’acte de lecture. Théorie de l’effet esthétique* – Bruxelles : Mardaga.
- James, H. (2011). *Nouveles complètes III 1888-1898*, Trad. Pierre Fontaney. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- La Fontaine (1668). *Fables*, Tomo V – Paris : Durand.
- Lacoste, J., (2004). *Avec um regard d’humilité*, In : *Romantisme - Revue du dix-neuvième siècle*, v. 124.
- Lalande, A. (1980). “Remarques sur le principe de causalité”. *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, v. 30.
- Lapoujade, D. (2008). *Fictions du pragmatisme. William et Henry James*. Paris: Editions de Minuit.
- Meabrea, L. F. (1842). *Notions sur la machine analytique de M. Charles Babbage*. Bibliothèque Universelle de Genève, t. 41.

⁷ A passagem de Goethe a Freud é assinalada por Sylvie Catellin em seu ensaio *Sérenpidité, du conte au concept*. Paris, Seul. 2014, p. 220.

- Proust, J. (1977). “L’article Bas de l’*Encyclopédie*”. In: Duchet, M.; Jalley, M. (org.). *Langue e langages de Leibniz à l’Encyclopédie*. Paris: Garnier.
- Scheid, J.; Svembro, J. (1994). *Le métier à Zeus. Mithe du tissage et du tissu dans le monde greco-romain*. Paris: La découverte.
- Todorov, T. (1978). “Le secret du récit: Henry James”. In: *Poétique de la prose*. Paris: Editions du Seuil.
- Vincent, C. (2014). *Diderot en quête d’éthique (1773-1784)*. Paris: Classiques Garnier.

Freud sobre a enunciação

Tzvetan Todorov

Universidade de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne

Tradução

Pedro Fernandez de Souza (UFSCar)

RESUMO

Eu me proponho resumir aqui, para o uso daqueles que estudam a linguagem, algumas observações de Freud, dispersas em diversos escritos, e consagradas aos problemas da enunciação (termo do qual Freud não se serve).

PALAVRAS-CHAVE

Enunciação; transferência; alocutário; psicanálise.

ABSTRACT

I propose to summarize here, for the usage of those who study language, some of Freud's observations, dispersed in many writings and consecrated to the problems of enunciation (a term not used by Freud himself).

KEY WORDS

Enunciation; transference; interlocutor; psychoanalysis.

1.

O primeiro ponto no qual Freud insiste é: a enunciação presente de um enunciado não poderia ser compreendida se nos limitássemos somente a ela. Para descrever corretamente um processo de enunciação, não basta notar as circunstâncias presentes do ato de fala (*acte de parole*); é preciso também reconstituir a história da enunciação. Pois cada enunciação é o resultado de uma série de transformações de uma enunciação primeira; cada enunciação possui, portanto, sua história transformacional. Contentar-se com a enunciação presente, imediatamente observável, é tomar a parte visível de um iceberg pelo iceberg inteiro. Se não se reconstitui essa história transformacional, corre-se o risco de graves mal-entendidos: duas enunciações que podem parecer idênticas ao observador não são obrigatoriamente idênticas. Ademais, enquanto locutores e interlocutores, nós realizamos intuitivamente o trabalho de reconstituição. É preciso tentar racionalizar essa intuição.

Freud deu vários exemplos de tal abordagem. Eis o primeiro deles: as licenciosidades (*grivoiseries*). A estrutura de base é a seguinte: A (o homem) se dirige a B (a mulher) buscando satisfazer seu desejo sexual; a intervenção de C (o estraga-prazeres) torna a satisfação do desejo impossível. Desse fato aparece uma segunda situação: frustrado em seu desejo, A dirige a B palavras agressivas; ele apela a C como a um aliado. Nova transformação, provocada pela ausência da mulher ou pela observação de um código social: A se dirige não mais a B, mas a C, contando-lhe a licenciosidade; B pode estar ausente, mas esse antigo alocutário se tornou (implicitamente) o objeto do enunciado; C goza do prazer que a piada de A lhe proporciona. Ou, como diz Freud: “o impulso libidinoso do primeiro se desdobra, tendo encontrado a satisfação inibida pela mulher, numa tendência hostil contra essa segunda pessoa e chama a terceira pessoa, originalmente perturbadora, para ser um aliado” (Freud, 1905a, p. 109). Se nós nos contentássemos em observar o processo de enunciação de uma licenciosidade, identificaríamos A como locutor, C como alocutário. Fazendo isso, nós omitiremos o elemento mais importante desse processo, o alocutário inicial, B¹.

¹ Essa transformação em aparência simples se decompõe, numa análise formal, em três transformações elementares: a) a passagem do optativo ao indicativo: a demanda de prazer é substituída por um prazer real; b) uma permutação intraproposicional: B e C eram sujeitos, eles se tornam objetos (do prazer, da agressão); inversamente por A; c) uma permutação interproposicional: B estava ligado ao predicado do prazer, ele o é agora ao da agressão; inversamente por C. Ou, numa notação convencional:

$$(B \text{ dá a } A) \text{ opt } A + C \text{ agride } A \rightarrow$$

$$A \text{ agride } B + A \text{ dá a } C$$

onde os parênteses significam que uma proposição é modal (aqui, no optativo); +, a sucessão no tempo; \rightarrow , se transforma em. (N. A.)

O relato de um chiste² não é, portanto, um fato isolado, mas o resultado de um ciclo transformacional. Freud diz que sua enunciação “procura trazer a termo o processo desconhecido da formação do chiste” (*Ibid.*, p. 160).

Segundo exemplo: o cômico ingênuo. Enquanto no primeiro caso (o da licenciabilidade) era preciso procurar um alocutário anterior, para-além do alocutário presente, aqui cabe ao mesmo alocutário presente desempenhar sucessivamente dois papéis. Para perceber o ingênuo enquanto tal, nós, alocutários, devemos de início nos colocar no ponto de vista do locutor, e retornar, em seguida, ao nosso. “Nós levamos em consideração, portanto, o estado psíquico da pessoa produtora, colocamo-nos em seu lugar e procuramos compreendê-lo ao compará-lo com o nosso” (*Ibid.*, p. 212). “Nós consideramos agora o que foi dito de dois pontos de vista: primeiro, como aconteceu para a criança, e em seguida, como aconteceria para nós” (*Ibid.*, p. 213). Se não há diferença entre os dois, o efeito cômico do discurso ingênuo não pode ter lugar. “Enquanto é condição para a eficácia do chiste que duas pessoas estejam sob inibições ou resistências internas aproximadamente iguais, pode-se então reconhecer como condição do ingênuo que uma pessoa possua resistências das quais a outra pessoa é desprovida” (Freud, *Ibid.*, p. 211). A existência dessas “condições” mostra que os *papéis* do locutor e do alocutário são inscritos no enunciado e que não é preciso confundi-los com o locutor e o alocutário presentes, que podem desempenhar bem ou mal seus papéis (o próprio Freud fala da necessidade de “desempenhar o [papel de] terceiro”, *Ibid.*, p. 162). A identidade dos interlocutores para si mesmos é, portanto, duplamente posta em questão: *a)* através dos interlocutores presentes aparecem interlocutores ausentes (o ciclo transformacional); *b)* através dos interlocutores presentes aparecem os papéis de interlocutores, inscritos no enunciado.

Terceiro exemplo: não basta adivinhar as transformações que precederam a presente enunciação, é preciso também ver se uma nova transformação não deve sobrevir imediatamente; a enunciação presente não poderá ser compreendida senão a partir da enunciação seguinte. É o caso do chiste em geral: quem o conta proporciona um prazer ao ouvinte pois ele sabe que poderá, num segundo tempo, desfrutar ele mesmo desse prazer. “Se eu, pela comunicação de meu chiste, levo o outro ao riso, eu na verdade me sirvo dele para suscitar meu próprio riso” (*Ibid.*, p. 174). Por meio do alocutário, o locutor pode gozar de um prazer que lhe era interdito até então; não levar em conta essa “consequência” do ato verbal seria colocar-se na impossibilidade de compreendê-lo e de descrevê-lo corretamente³.

² No original: “mot d’esprit”, que traduz o *Witz* alemão. Por ser a tradução largamente usada no Brasil, optei, nesta e em suas outras aparições no texto, por “chiste”. (N. T.)

³ Lacan (1998) também insistiu na necessidade de não se restringir, na descrição de uma situação verbal, aos dados dos sentidos. Assim, o silêncio do interlocutor em nada equivale à sua ausência; deve-se descobrir e

O que nós sabemos do protótipo de toda enunciação, da enunciação original? Sem dar uma resposta direta, Freud sugere a via a ser seguida, em seu comentário da diferença entre o cômico e o chiste. Ele escreve: “no cômico entram em geral duas pessoas em consideração: além do meu eu, a pessoa em que eu encontro o cômico; quando objetos me parecem ser cômicos, isso ocorre por uma forma, não rara em nossa vida representacional, de personificação. O processo cômico se contenta com essas duas pessoas, o eu e a pessoa-objeto; uma terceira pessoa pode ser adicionada, mas isso não é necessário. O chiste, enquanto um jogo com as próprias palavras e pensamentos, prescinde de uma pessoa-objeto, mas já no primeiro estágio da piada, se ele conseguiu assegurar o jogo e o sem-sentido contra a objeção da razão, exige uma outra pessoa a quem possa comunicar seu resultado. Essa segunda pessoa, no chiste, não corresponde, porém, à pessoa-objeto, mas sim à terceira pessoa, ao outro do cômico” (Freud, 1905a, p. 161).

O chiste e o cômico se opõem, portanto, em dois planos: *a)* o primeiro implica três pessoas (três papéis), o segundo apenas duas; cf. também: “o chiste tendencioso necessita em geral de três pessoas; além daquela que faz o chiste, uma segunda, que é tomada como o objeto da agressão sexual ou hostil, e uma terceira, na qual se realiza a intenção do chiste, que é produzir prazer” (*Ibid.*, p. 109); *b)* o primeiro implica a palavra, o segundo pode prescindir dela (o cômico dos objetos).

Apoiando-nos nessa convergência, podemos tentar formular uma hipótese geral sobre a estrutura de toda situação verbal: essa situação é fundamentalmente *triangular*. O exercício da linguagem necessita da existência de três pessoas, não somente de duas. Enquanto houver apenas *eu* e *tu*, o discurso não é indispensável. É a aparição de uma terceira pessoa que torna o discurso necessário e se torna, por isso mesmo, seu signo. Uma transformação complexa se produz então: o *tu* se torna *ele*, a terceira pessoa se torna *tu*.

Como caracterizar essas três pessoas? Há, de início, aquele que fala (do qual Lacan, em 1998, dirá que ele “recebe do receptor sua própria mensagem sob forma invertida”, p. 45). Há também aquele do qual se fala: pois mesmo se o discurso trata de objetos inanimados, estes representam uma pessoa. Sabemos já que, na licenciabilidade, é a mulher que é o objeto implícito do discurso. Mas nós sabemos também que, para tornar-se isso, foi preciso que ela houvesse sido antes um alocutário – o alocutário de uma outra enunciação que teve, por sua vez, um antigo alocutário por

registrar a resposta, mesmo que ela não seja ouvida. “Não há fala sem resposta, mesmo que depare apenas com o silêncio, desde que ela tenha um ouvinte” (p. 249), ou, ainda: “a simples presença do psicanalista introduz, antes de qualquer intervenção, a dimensão do diálogo” (p. 215). (N.A.)

objeto, e assim em sequência até o infinito: o discurso se remete sempre a um discurso precedente, a um alocutário original e impossível. A enunciação “original” é um mito, pois toda enunciação pressupõe uma enunciação anterior.

Há, enfim, aquele a quem se fala, a quem se proporciona prazer ao falar, e que é ao mesmo tempo, diz-nos Freud, um representante da lei: “parece que, na piada, é transferida à terceira pessoa a decisão sobre se o trabalho do chiste realizou sua tarefa, como se o eu não tivesse certeza de seu juízo sobre isso” (Freud, 1905a, p. 161). É este que julga a palavra, que a aceita ou recusa, que detém as normas.

O slogan do pesquisador debruçado sobre a enunciação deveria ser, não “buscai pela mulher!” (*cherchez la femme!*), mas: “buscai por um terceiro!”⁴.

2.

Em uma de suas cartas, Madame de Rosemond escreve a Madame de Tourvel: “quando esse amor infeliz dominar você em demasia, obrigando-a a falar a respeito, melhor que seja comigo do que com *ele*.” (Laclos, *As relações perigosas*, 1, carta 103). Um enunciado não terá, portanto, o mesmo efeito, a depender se o destinatário (o alocutário) for tal ou tal pessoa. Essa afirmação de Laclos se encontra em Freud. Assim, o caráter espirituoso de um enunciado depende de fato inteiramente do estado de espírito do alocutário. Freud (1905a) escreve: “diante de um auditório de amigos devotos ao meu adversário, as invectivas mais espirituosas que eu pudesse formular contra ele não teriam o valor de chistes, mas de invectivas, e gerariam nos ouvintes não prazer, mas indignação” (p. 162). Da mesma forma, o médico que escuta o discurso do analisando durante a cura pode transformar o seu conteúdo, caso deixe suas resistências operarem uma escolha naquilo que ele ouve.

Assim como a do alocutário, também a situação do locutor pode modificar o valor do enunciado. Aqui novamente Laclos poderia fornecer-nos exemplos. Valmont escreve a Madame de Tourvel “da cama e quase nos braços de uma cortesã” uma carta “interrompida por uma infidelidade completa” (*As relações perigosas*, 1, carta 47). O conhecimento desse fenômeno dá uma significação toda outra a frases como “nunca tive tanto prazer ao lhe escrever”, “já posso prever que não concluirei esta carta sem ser obrigado a interrompê-la” (*As relações perigosas*, 1, carta 48). O exemplo que Freud dá é o do discurso ingênuo que deixa de ser espirituoso se aquele que o pronuncia não é sincero, não é inocente. “Isto [...] poderia de fato ter sido contado como um verdadeiro chiste; nesse caso, teríamos dado um sorriso meio a contragosto. Como exemplo de ingenuidade, parece-nos verdadeiramente excelente

⁴ Sabe-se o desenvolvimento que a ideia de uma estrutura triangular recebeu em Jacques Lacan ou em René Girard. (N.A.)

e nos faz rir alto” (Freud, 1905a, p. 209). E, ainda: “todas as características do ingênuo existem apenas na concepção da pessoa ouvinte...” (*Ibid.*, o jogo aqui é duplo).

Duas observações se impõem. Primeiramente, ao contrário do caso precedente, lidamos não com *papéis*, mas com *atores*, com pessoas reais que enunciam ou percebem o discurso. Não se trata mais de um papel inscrito no enunciado, mas do comportamento (no sentido amplo) real e presente dos locutores. Em segundo lugar, a mudança que se produz não afeta, propriamente falando, o sentido do enunciado, mas o efeito que esse enunciado produz no alocutário. Nos dois exemplos citados, é um comportamento posterior que se encontra modificado: o alocutário ri ou não ri. O *efeito* será, portanto, cuidadosamente distinguido do *sentido*.

De uma maneira mais geral, múltiplas analogias se observam entre o locutor e o alocutário. A propósito do chiste, Freud nota: “ele [o terceiro] deve ser capaz de habitualmente restabelecer em si mesmo as mesmas inibições que o chiste superou na primeira pessoa” (*Ibid.*, p. 169; mas vimos que esse caso não é o único possível: o discurso ingênuo implica, ao contrário, uma diferença entre os dois locutores). Na situação da cura, o analista terá de realizar um trabalho similar ao do enfermo. “Assim como o analisando deve comunicar tudo o que ele capta em sua observação de si, interrompendo todas as objeções lógicas e afetivas que quereriam movê-lo a fazer uma escolha, também o médico deve pôr-se no estado de aproveitar-se, para os objetivos da interpretação, do reconhecimento do inconsciente oculto, tudo o que lhe for comunicado, sem substituir a escolha, renunciada pelo enfermo, pela sua própria censura” (*Id.*, 1912a, p. 381). A emissão de um enunciado, assim como a sua recepção, comporta (consiste em) uma escolha.

3.

Uma certa situação discursiva recebeu a atenção dos psicanalistas mais que qualquer outra: aquela da própria cura analítica. No interior dessa situação, um fenômeno apareceu como particularmente importante, e Freud lhe deu o nome de *transferência* (embora essa palavra por vezes se refira a outras situações que não à cura). A transferência designa, grosso modo, a introdução do analista no discurso do enfermo. Essa situação será, portanto, particularmente interessante para nós: é uma introdução da enunciação no enunciado, uma cisão do *tu* (alocutário 1) em *ele* (objeto do enunciado) e *tu* (alocutário 2).

Vejam os elementos constitutivos desse fenômeno. Eis a definição que lhe dá Freud, no caso Dora: “as transferências [...] são reimpressões, cópias das moções e das fantasias que devem ser despertadas e tornadas conscientes à medida dos progressos da análise; o que é característico da sua espécie é a substituição pela pessoa do médico de uma pessoa anteriormente conhecida” (citado segundo

Laplanche e Pontalis, 2001, p. 517). É preciso, portanto, levar em conta três elementos: A) As “moções e fantasias” que não são “despertadas” nem “conscientes”. B) A pessoa do médico, isto é, o alocutário, ou, de maneira mais geral, a enunciação. C) O enunciado do enfermo, onde se introduz esse elemento da enunciação. A transferência consiste em que B repete (e representa) A em C.

Retomemos cada um desses três elementos, para ver as características que Freud lhes dá. O elemento A se refere aos “desejos inconscientes” e aos “protótipos infantis” (*Ibid.*, p. 514). “É a relação do sujeito com as figuras parentais que é revivida na transferência” (*Ibid.*, p. 517). “Na transferência se atualiza o essencial do conflito infantil” (*Ibid.*, p. 519; cf. Freud, 1920: a reprodução na transferência “tem sempre como conteúdo um fragmento da vida sexual infantil, portanto do complexo de Édipo e das suas ramificações”, pp. 16-17).

O elemento B (por vezes *transferência* designa apenas esse elemento) se refere à pessoa do médico; se outros elementos da situação presente se introduzem no enunciado, eles não são nada além de metonímias para o alocutário: “tudo o que concerne à situação presente corresponde a uma transferência no médico” (*Id.*, 1913, p. 472). Essa introdução de um elemento da enunciação no enunciado é um fenômeno de duas faces, para não dizer contraditório: ela é, a um só tempo, a repetição de algo antigo e a integração do momento presente; por conta dessa coincidência, a segunda face representa a primeira. “Freud constata que o mecanismo da transferência para a pessoa do médico se desencadeia no próprio momento em que os conteúdos reprimidos particularmente importantes ameaçam se revelar. Neste sentido, a transferência [...] *assinala* a proximidade do conflito inconsciente” (Laplanche & Pontalis, 2001, p. 518; o grifo é meu). Ao falar de “repetição”, deve-se precisar (como o fazem Laplanche e Pontalis) que “as manifestações transferenciais não são literalmente repetições, mas equivalentes simbólicos do que é transferido” (*Ibid.*, p. 520). Não se pode deixar de notar também que é o presente que assinala o passado, o único que representa o eterno. Chamemos esse tipo de discurso de *peçoal*, em razão da presença ativa dos dois interlocutores. O próprio Freud tenderia a falar aqui de um discurso-ação: ele põe o signo de igualdade entre “repetição” e “atuação”.

Frente a esse discurso pessoal se situa o nosso terceiro elemento, C, dito de outra forma, o enunciado “ordinário”, que não contém elementos da enunciação (de fato, elementos da enunciação penetram todo discurso; só pode tratar-se, portanto, de uma diferença de grau; mas ela não é negligenciável). Enquanto antes Freud utilizava o termo repetição, ele fala agora de rememoração, de lembrança; trata-se, portanto, de um discurso impessoal, de um relato. De um lado, a palavra; de outro, a vida (“esse fragmento de vida afetiva que ele não pode mais *revocar* na sua memória, o enfermo o *revive* também na sua relação com o médico”: Freud, 1909, pp. 54-55;

os grifos são meus). Freud insiste amiúde nessa oposição, remetendo-a à do dizer e do agir. Assim, a propósito do elemento B: “Aqui o paciente de fato não *recorda* nada do esquecido e do reprimido, mas sim o *traduz em atos*. Ele o reproduz não enquanto lembrança, mas enquanto ação” (*Id.*, 1914, p. 129). “Quão maior é a resistência, mais a lembrança é substituída pela atuação (a repetição)” (*Ibid.*, p. 131). O paciente “coloca em ato diante de nós, por assim dizer, em vez de nos informar” (*Id.*, 1938, p. 101).

O discurso pessoal e o discurso impessoal formam, portanto, uma oposição que poderia ser posta na base de uma tipologia de enunciados (pode-se evidentemente aproximar essa oposição àquela entre discurso e história, de E. Benveniste). Tentemos, a partir dos exemplos que Freud enumera, captar as propriedades de cada um dos termos. “O analisando não diz que ele se recorda de ter sido insolente e incrédulo perante a autoridade parental, mas sim se comporta dessa forma perante o analista. Ele não se lembra de ter-se sentido, no decorrer de suas investigações infantis de ordem sexual, desesperado e desconcertado, privado de apoio, mas sim traz um amontoado de ideias e de sonhos confusos, se queixa de não conseguir nada e acusa o destino por jamais concluir um empreendimento. Ele não se recorda de ter provado um intenso sentimento de vergonha de certas atividades sexuais e de ter temido que elas fossem descobertas, mas sim mostra que tem vergonha do tratamento ao qual se submeteu e procura mantê-lo em segredo frente a todos” (*Id.*, 1914, pp. 129-130).

Notemos que:

- a) nos dois casos, trata-se de um comportamento verbal, de enunciados;
- b) o primeiro tipo de discurso se centra no passado; o segundo, no presente;
- c) conseqüentemente, o primeiro tipo de discurso não contém referências à situação de enunciação. O *eu* que pode aparecer aí não é o *eu* que fala (embora se trate da “mesma” pessoa, isto é, do mesmo nome próprio); é um *eu* de valor indicial enfraquecido. Em oposição, o segundo tipo de discurso se refere aos protagonistas da enunciação, àquele que escuta e àquele que fala;
- d) o primeiro tipo de discurso corresponde sempre à mesma ação: lembrar-se, contar; enquanto o segundo pode ter funções diferentes: a insolência, a insubmissão, o desânimo, a depressão, a amargura, a vergonha, o medo. Essa lista parece poder ser prolongada indefinidamente. O próprio Freud remete esses dois traços à ausência ou à presença de ação.

Eis um outro exemplo do segundo tipo de discurso: “a confissão de uma moção de desejo proscria se torna especialmente difícil quando ela deve ser feita à própria pessoa que é seu objeto” (*Id.*, 1912b, p. 370). Poder-se-iam resumir assim todas as

diferenças: o discurso impessoal procura separar claramente o enunciado da enunciação; o discurso pessoal tende a confundi-los.

Essa diferença parece capital, e não seguiremos aqui Laplanche e Pontalis, que formulam algumas reservas a esse respeito: “não vemos por que o analista estaria menos implicado quando o sujeito *lhe* conta determinado acontecimento do seu passado, *lhe* relata determinado sonho, do que quando se volta para o analista em uma atitude. – Tal como a ‘atuação’, o dizer do paciente é um modo de relação que, por exemplo, pode ter por fim agradar ao analista, mantê-lo a distância, etc.; tal como o dizer, o agir é uma forma de veicular uma comunicação” (Laplanche & Pontalis, 2001, pp. 520-521). Vimos, com efeito, que os dois eram discursos (evitaremos a fórmula “veículo de comunicação”) e que os dois eram ações; mas a oposição estrutural (interna) de Freud não poderia ser recusada em nome de um critério funcional (externo, finalista: “ter como objetivo”).

A tarefa do analista é a de fazer reconhecer o fenômeno de transferência enquanto tal (de “adivinhá-la toda vez” e de “traduzi-la ao enfermo”, Freud, 1905b, p. 279), de obrigar o enfermo a tomar consciência de seu caráter *secundário*. Tarefa extremamente árdua, pois se enfrenta aqui a superpotente ilusão do *autêntico* e do *original*. Como nota Freud sobre essa tarefa: “a vida real não oferece nenhum modelo para ela” (*Id.*, 1915, p. 314).

O trajeto da cura psicanalítica se reduz então ao esquema seguinte: discurso impessoal (1) → discurso pessoal → discurso impessoal (2); em que ele não faz senão reproduzir o esquema de base de toda narrativa (a não ser que ele forneça o seu protótipo), que é: equilíbrio (1) → desequilíbrio → equilíbrio (2). A aparição da transferência (do discurso pessoal) corresponde à ruptura do equilíbrio; a aparição no enunciado daquilo que provoca a transferência, ao estabelecimento de um novo equilíbrio. A cura psicanalítica seria, portanto, de alguma forma uma introdução e, em seguida, uma evacuação daquilo que Benveniste nomeia “a subjetividade na linguagem” (o discurso que tende a confundir enunciado e enunciação), daquilo que é, na linguagem, individual e particular. Cf. Lacan (1998): “só existe progresso para o sujeito através da integração a que ele chega de sua posição no universal” (p. 225). O discurso impessoal é a norma, a saúde psíquica, o elemento assepsiado e esterilizado. Felizmente, sobra sempre um ato de enunciação por enunciar (aquele do enunciado impessoal, precisamente), e o “progresso” não será jamais total. O dizer não poderá jamais apagar o agir por completo, na medida mesma em que dizer é agir.

Retornemos à transferência. O que formava sua originalidade aos olhos de Freud, qual seja, o fato de que a situação presente estava calcada numa situação passada (“[A transferência] compõe-se sem exceção de repetições e clichês de reações anteriores, incluindo infantis”, Freud, 1915, p. 316; “seus sentimentos [do enfermo] não

provêm da situação atual e não se aplicam à pessoa do médico, mas sim repetem algo que já ocorreu com ele uma vez antes”, *Id.*, 1916-7, p. 461), corre bastante risco de se encontrar em qualquer situação verbal e de não poder mais, por isso mesmo, servir de signo distintivo. Freud percebeu bem o perigo ao tratar do “amor de transferência”: “este é um caráter essencial de todo enamoramento: não há nenhum que não repita modelos infantis” (*Id.*, 1915, p. 317). Assim, contrariamente ao que ele por vezes afirmou (a transferência “vai além da medida e da forma que se poderia justificar como [...] racional”, (*Id.*, 1912b, p. 366), Freud acabou por ver aí o tipo mesmo da situação verbal: “a transferência se estabelece espontaneamente em todas as relações humanas, assim como na relação do enfermo com o médico” (*Id.*, 1909, p. 55); ou “a transferência [...] domina de fato as relações de uma pessoa com seu entorno humano” (*Id.*, 1925, p. 68). A situação da transferência talvez seja mesmo uma “nova edição” (“simples reimpressão” ou “edição revista e corrigida”), mas nós não disporíamos jamais da edição original.

Por isso, a importância da descrição que Freud deu da transferência só se torna maior.

Bibliografia

- Freud, S. (1905a). “Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten”. In: *Gesammelte Werke*, Band 6. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- _____ (1905b). “Bruchstück einer Hysterie-Analyse”. In: *Gesammelte Werke*, Band 7. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 161-286.
- _____ (1909). “Über Psychoanalyse”. In: *Gesammelte Werke*, Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 1-60.
- _____ (1912a). “Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung”. In: *Gesammelte Werke*, Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 375-387.
- _____ (1912b). “Zur Dynamik der Übertragung”. In: *Gesammelte Werke*, Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 363-374.
- _____ (1913). “Zur Einleitung der Behandlung”. In: *Gesammelte Werke*, Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 453-478.
- _____ (1914). “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten”. In: *Gesammelte Werke*, Band 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 125-136.
- _____ (1915). “Bemerkungen über die Übertragungsliebe”. In: *Gesammelte Werke*, Band 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 305-321.
- _____ (1916-7). “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse”. In: *Gesammelte Werke*, Band 11. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

- _____ (1920). “Jenseits des Lustprinzips”. In: *Gesammelte Werke*, Band 13, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 1-69.
- _____ (1925). “Selbstdarstellung”. In: *Gesammelte Werke*, Band 14. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 31-96.
- _____ (1938). “Abriss der Psychoanalyse”. In: *Gesammelte Werke*, Band 17. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp. 63-138.
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.
- Laclos, C. (2012). *As relações perigosas*. Trad. Dorothée de Bruchard. São Paulo: Penguin Companhia.
- Laplanche, J.; Pontalis, J. B. (2001). *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

Filosofia e Humanidades*

* Os artigos de Yara Frateschi, Ivan Domingues e José Crisóstomo, publicados a seguir nesse número, foram inicialmente apresentados, atendendo a convite, na Semana da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF realizada entre os dias 21 e 25 de junho de 2021, mais precisamente no dia 24 de junho de 2021, Mesa *Filosofia e Humanidades*, com moderação de Agnaldo Cuoco e transmissão pelo canal do YouTube da entidade, podendo ainda ser acessada.

Ao dar-lhes a forma de artigo, os autores incorporaram novos elementos nas matérias examinadas assim como desenvolveram novos elos na ordem das razões requisitadas, enriquecendo o conjunto das contribuições que ora vem a lume, mas sem perder de todo as marcas da elocução oral do contexto de onde surgiram.

Filosofia e humanidades: as blindagens de uma historiografia sexista

Yara Frateschi

Unicamp

RESUMO

O presente artigo é marcado pela preocupação em alargar o chamado cânone da filosofia ocidental, patrocinada pela tradição filosófica e sua narrativa triunfalista, levada a cabo pela história da filosofia de ontem e de hoje, com sua disposição de celebrar a Filosofia *mainstream* e as grandes mentes masculinas, como Kant e Descartes. Trata-se de alargar o cânone filosófico e de relançar o projeto das humanidades, em defesa de uma “história da filosofia aberta e feminista”, tendo ao centro Elisabeth da Bohemia, Emilie du Châtelet, Madame de Scudéry e Madeleine de Sablé, além de Macaulay e Christine de Pizan.

PALAVRAS-CHAVE

História da Filosofia; Mulheres na filosofia; Feminismo.

ABSTRACT

The present article is marked by the concern to expand the so-called canon of western philosophy, sponsored by the philosophical tradition and its triumphalist narrative, carried out by the history of philosophy of yesterday and today, with its willingness to celebrate the “Big” Philosophy and the great male minds, such as Kant and Descartes. It is about expanding the philosophical canon and relaunching the project of the humanities, in defense of a “history of open and feminist philosophy”, with Elisabeth da Bohemia, Émilie du Châtelet at the centre, Madame de Scudéry and Madeleine de Sablé, as well as Macaulay and Christine de Pizan.

KEY WORDS

History of Philosophy, Women in Philosophy, Feminism.

A fim de refletir sobre o tema *Filosofia e Humanidades*, proposto pela ANPOF, começo com um diagnóstico não muito animador. A fragmentação interna – relacionada à hiperespecialização precoce – faz com que as tradicionais subáreas da filosofia se comuniquem pouco e, mais alarmante ainda, faz como que pesquisadoras e pesquisadores de uma mesma subárea pareçam uns aos outros como falantes de línguas desconhecidas¹. Se a conversa anda prejudicada internamente, tampouco podemos dizer que a filosofia esteja se comunicando bem com as demais humanidades e ciências humanas, o que não significa que não haja comunicação alguma, evidentemente.

São diversos os fatores – de natureza histórica, institucional, metafilosófica ou filosófica – que nos trouxeram a este ponto. Não me proponho a analisá-los em sua diversidade, apenas sugerir que a construção do cânon filosófico é um fator a se levar em consideração quando nos perguntamos pelas razões que nos conduziram à hiperespecialização e a um certo isolamento com relação às demais humanidades e ciências humanas. Pretendo sugerir que a ampliação, ou melhor, a *democratização* do cânon talvez seja uma aliada na busca por encurtar distâncias internas e construir pontes de comunicação mais ricas com as outras áreas. Não se trata apenas de incluir novos nomes que se adequem à visão consolidada do que é a *verdadeira filosofia*, mas de trazer das margens para o centro aquelas e aqueles que foram expulsos da história da filosofia por elegerem temas não considerados propriamente filosóficos, tanto pelos filósofos canonizados, quanto por aqueles que os canonizaram.

Antes de colocar em tela o caráter eurocêntrico do cânon, restrinjo-me a nomear como um *problema* o fato de que as histórias da filosofia ocidental (além de serem contadas pelas lentes do Norte) são histórias contadas por homens, nas quais figuram filósofos homens, como se ao longo da história nunca tivesse havido uma mulher digna do título de filósofa, nem mesmo nas terras do Norte. Tanto é assim, que nos livros de história da filosofia Ocidental mais usados no Brasil – de autoria de François Châtelet, Émile Brehier, Nicola Abbagnano, Giovanni Reale, Bertrand Russell, por exemplo – não encontramos filósofas, salvo raríssimas exceções, mas um seletivo grupo masculino que nos acostumamos, desde a graduação em filosofia, a identificar com os grandes e verdadeiros filósofos de todos os tempos. Esses historiadores e tantos outros fecharam o cânon para as mulheres: para as filósofas da Grécia Antiga, para as filósofas da Idade Média, do Renascimento, da Modernidade, e também da Contemporaneidade. Às vezes encontramos uma ou duas estrelas solitárias.

¹ Sobre o problema da fragmentação, conferir *Filosofia e Humanidades*, de Ivan Domingues, também neste volume.

As grandes mentes masculinas

Uma justificativa difundida – que aparece nos colóquios de filosofia, nas redes sociais, nas falas dos editores (como conta Eileen O’Neill) e até mesmo nas alegações dos historiadores da filosofia (como mostra Sabrina Ebbersmeyer) – sustenta que as filósofas não entraram para o cânon porque suas obras não são suficientemente grandiosas e seus temas não são propriamente filosóficos. Ou seja, o cânon seria o lugar dos clássicos e os clássicos são grandes autores, que escreveram obras monumentais sobre questões atemporais, e tão excepcionais a ponto de resistirem à passagem do tempo, sendo relevantes ainda no presente. Não pretendo recusar completamente a ideia segundo a qual o clássico permanece vivo pela sua capacidade de interpelar as pessoas em épocas e realidades diferentes. Parece-me pertinente pensar que se um autor ou uma autora não morre com a passagem do tempo talvez isso se deva à sua capacidade de escrever sobre o que transcende circunstâncias pontuais e teima em causar inquietação nos seres humanos de diferentes tempos e lugares. De outro modo, por que ainda leríamos com tanto entusiasmo os gregos antigos?

Não obstante, há um pressuposto operando nessa resposta que merece ser questionado. O que está sendo dito, afinal de contas, é que, se Platão, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume e Kant – para citar alguns dos indubitavelmente consagrados –, são clássicos, isso se deve ao fato incontestável de que eles são os melhores, as grandes mentes que estão à altura das verdadeiras e perenes questões filosóficas².

Contudo, para o argumento das “grandes mentes” funcionar, é preciso tornar irrelevante o fato de que o gênero, a cor e a origem das grandes mentes são os mesmos, com raríssimas exceções. Assim como é preciso tornar irrelevante o fato também incontestável de que os historiadores da filosofia – peças-chave nos processos de construção do cânon – compartilham com as mentes que elegem como grandes os mesmos marcadores sociais, salvo raríssimas exceções.

Em outras palavras, o argumento das “grandes mentes” funciona sem reparos apenas se for capaz de se fechar contra a questão de gênero e enquanto conseguir sustentar que o gênero – dos filósofos e dos historiadores da filosofia – não tem rigorosamente nada a ver com a hegemonia masculina do cânon. Uma vez rompida a barreira e posta a questão de gênero, começamos a questionar se a consagrada grandeza dessas mentes não teria alguma coisa a ver com elementos não propria-

² Empresto de Lisa Shapiro a análise sobre a identificação dos filósofos canonizados como portadores de grandes mentes e sigo as pistas deixadas por ela para a contestação dessa visão através de O’Neill (1997 e 2005), Ebbersmeyer (2019) e Detlefsen (2018).

mente filosóficos, mas políticos, culturais ou sociológicos. E começamos a questionar se as mulheres não são consideradas grandes filósofas dignas de consagração em função de sua insuficiência filosófica ou porque são mulheres.

Pretendo, com isso, dizer que não há apenas questões filosóficas envolvidas nos processos de construção do cânon, como sugere o argumento das grandes mentes. Como todo e qualquer processo histórico, este também está situado no tempo e no espaço, permeado por questões políticas, sociais e culturais. Para desmistificar o cânon e, quem sabe, ampliá-lo em diversas direções, é preciso questionar essas blindagens – inclusive aquela de matriz estruturalista, que opera ainda com severidade no Brasil – e levar seriamente em consideração a intromissão desses fatores externos à filosofia na definição da narrativa hegemônica, que é masculina de ponta a ponta.

Se o método estrutural – tanto de Martial Gueroult quanto de Victor Goldschmidt – atrapalha a abertura do cânon tal como proponho aqui, é por tender a apartar a estrutura da obra filosófica da sua gênese, defendendo um foco na arquitetônica e na articulação conceitual que não se deixa contaminar pelos fatores supostamente externos à obra filosófica como, por exemplo, fatores econômicos, políticos e biográficos. Com isso, perdemos a chance de compreender aquelas obras cuja articulação conceitual é explicitamente vinculada à biografia dos autores e aos elementos concretos que os motivam a fazer filosofia. Como procurarei mostrar na terceira seção deste texto, diversas obras escritas por mulheres ao longo da história estão voltadas para refletir filosoficamente sobre as condições políticas, sociais e culturais que as desprivilegiam. Compreendê-las, inclusive enquanto obras filosóficas, implica relacioná-las com esses aspectos que o método estrutural não soube levar em consideração, o que enrijeceu e empobreceu tanto o trabalho do intérprete quanto o do historiador da filosofia, e contribuiu para que ficássemos com um grupo bastante reduzido de obras consideradas genuinamente filosóficas. Penso, em contrapartida, que a barreira imposta pelo método estrutural começa a ceder quando buscamos compreender a obra como uma *arquitetônica conceitual situada* – no tempo, na história, nos embates políticos, econômicos, sociais e culturais – e quando abandonamos a ficção de que as experiências dos autores são irrelevantes para as filosofias que fazem. Abrir o cânon exige livrar-se da metodologia que aparta obra e autoria, como se a filósofa ou o filósofo não tivessem história de vida, corpo, gênero, cor e fossem apenas e tão somente figuras geniais, portadoras de grandes mentes. Essa ficção alimenta outra: a de que os intérpretes ou os historiadores da filosofia também são sujeitos não-situados, suspensos no tempo e

no espaço, sem atributos particulares e rigorosamente neutros no exercício do seu ofício. Colocarei isso em questão na próxima seção³.

Nem sempre foi assim: o desaparecimento das mulheres

De acordo com Eileen O'Neill, a historiografia filosófica não foi sempre exclusivamente masculina. Em 1998 e em 2005 ela publicou dois artigos – *Disappearing ink: Early modern women philosophers and their fate in history* e *Early modern women philosophers and the history of philosophy* – mostrando que o desaparecimento das filósofas, na França e na Inglaterra, aconteceu em data mais ou menos precisa. Por exemplo, em diversos catálogos do século XVII (produzidos por Gilles Menages, Jean de La Forge e Marguerite Bufet) constavam mulheres filósofas, assim como em algumas das histórias da filosofia mais lidas na época. Na de Thomas Stanley constavam 24 filósofas antigas. Elisabeth da Bohemia, Emilie du Châtelet, Madame de Scudéry e Madeleine de Sablé – nomes quase desconhecidos no Brasil – também eram tema de obras exegeticas. Contudo, eis o ponto de O'Neill, a partir do século XVIII as mulheres vão desaparecendo dos livros de história da filosofia, até o seu completo sumiço no século XIX, quando “nenhuma mulher, em lugar algum, foi descrita como colaboradora original e significativa para a filosofia moderna” (O'Neal, 2005, p.186).

Em *From a 'memorable place' to 'drops in the ocean': on the marginalization of women philosophers in German historiography of philosophy* (2019), Sabrina Ebbersmeyer parte do mesmo fato – o desaparecimento das filósofas da história da filosofia a partir do século XVII – atestando que as descobertas de O'Neill sobre as historiografias francesas e inglesas também são válidas para as alemãs. Com base em ampla documentação, Ebbersmeyer mostra que também na Alemanha havia ampla discussão em torno das obras das filósofas até o século XVIII, em “contraste radical com o silêncio em relação às mulheres nas histórias da filosofia posteriores” (*Op. Cit.*, 2019, p. 3).

Interessa notar, para os propósitos desse texto, que tanto O'Neill quanto Ebbersmeyer encontram em fatores extrínsecos à filosofia possíveis explicações para o progressivo desaparecimento das mulheres das histórias europeias da filosofia do século XVIII ao XIX. Não que não devam ser cogitadas também razões internas,

³ Para uma excelente abordagem das limitações do método estrutural, conferir Canhada, 2020. Carmel Ramos, por sua vez, com quem estou plenamente de acordo, defende a necessária contestação do método estrutural para a reinserção das mulheres na história da filosofia (Ramos, 2020).

mas ambas procuram mostrar que as filósofas começaram a ser varridas da historiografia justamente no momento em que a luta pela emancipação feminina se mostrou forte o suficiente para colocar em ameaça a ordem patriarcal. Em uma passagem, que vale ser citada na íntegra, O'Neill afirma que

o dramático desaparecimento das mulheres das histórias da filosofia no XIX só pode ser compreendido se nos movermos para fora da filosofia e examinarmos o clima político e social que se seguiu à Revolução Francesa. Desde o começo da democracia moderna havia uma inquietação cultural em torno de saber se a entrada limitada das mulheres na nova esfera pública democratizada iria levar à igual participação das mulheres no poder político e econômico. Nesse período, a mulher autora passou a simbolizar a autonomia crescente de todas as mulheres e a possibilidade da sua independência econômica. Ela simbolizava a possibilidade do dismantelamento da ordem patriarcal. Mas foram as teóricas - especialmente as filósofas - que receberam uma recepção particularmente grosseira no século XIX, pois ser filósofo nesse período era ser um formador da cultura, ter poder para demarcar e distinguir todos os campos do conhecimento e para decidir o valor de caminhos alternativos de investigação e conhecimento. Mas e se “rainhas filósofas” pudessem governar a polis? Tal dismantelamento da hegemonia masculina no nascimento da democracia moderna era bem mais do que a maioria dos apoiadores da democracia poderia suportar (O'Neill, 2005, p. 186).

Em outras palavras, O'Neill avança a hipótese, que me parece convincente, de que o desaparecimento das mulheres da história da filosofia faz parte de um movimento reacionário com relação à questão de gênero, liderado por homens em diversos campos de atuação, a fim de impedir que a emancipação feminina chegasse ao ponto da igualdade política e econômica. No limite, o que estava em disputa era a democratização da nascente e ainda duramente excludente democracia moderna. E, uma vez que o estatuto de “filósofo” conferia legitimidade e poder, desaparecer com as filósofas era mais um modo de evitar que as mulheres se fizessem tão legítimas quanto os homens para ocupar lugares de destaque nas instâncias decisórias. “E se as rainhas filósofas pudessem governar a polis?”.

Sabrina Ebbersmeyer, por sua vez, aponta que, embora o movimento pela emancipação feminina no final do século XIX na Alemanha pudesse ser um novo estímulo para que se retomasse a discussão sobre o apagamento das mulheres da história da filosofia – sobretudo por causa da demanda pelo direito à educação universitária, implementado na Alemanha bem tardiamente –, não foi isso o que aconteceu. Pelo contrário, houve uma intensificação do esforço para o apagamento das mulheres, o que parece estar diretamente relacionado com o momento político e deve ser entendido como “sintoma da tentativa de manter as mulheres fora da academia em geral e fora da filosofia em particular” (Ebbersmeyer, 2019, p. 3). Com essa intenção, os

próprios historiadores da filosofia passam a justificar a ausência de mulheres com o argumento de que suas filosofias são deficientes, pobres, secundárias ou nem mesmo dignas do nome “filosofia”. Como mostra a autora, “Carriere definia o papel das mulheres na filosofia como especificamente feminino e, portanto, deficiente” (*Ibid.*, p. 18), razão pela qual passa a atribuir às mulheres os papéis de assistente ou seguidora. Joël, por sua vez, era explícito em “afirmar a inaptidão natural da mulher para a filosofia” (*Ibid.*). Ebbersmeyer sublinha que a intenção compartilhada por ambos os historiadores da filosofia era justamente a de “desencorajar as mulheres a estudarem filosofia” e buscarem o ingresso na universidade (*Idem*).

Causa profunda preocupação o fato de que a mudança de cenário provocada por importantes conquistas das mulheres – acesso ao ensino superior e direito de voto, por exemplo – não tenha alterado a postura dos historiadores da filosofia de maneira significativa no século XX, que parecem ter se adequado perfeitamente bem ao desaparecimento das filósofas, um sequestro perfeito. Entretanto, parece que temos sinais suficientes para apostar no resgate, e há muitas pesquisadoras e projetos acadêmicos em diversas instituições no Brasil e no exterior trabalhando por isso e buscando realizar aquele trabalho que Lisa Shapiro, inspirada nos três volumes de *A History of Woman Philosophers* de Mary Ellen Waithe, chama de “arqueológico”. Hoje há uma disposição evidente – e cada vez mais organizada – para que a história da filosofia do Ocidente possa ser contada de outros modos, agora com as filósofas que sempre existiram, mas que em certo momento desapareceram na narrativa oficial. Grupos de pesquisa diversos, em renomadas instituições das Américas e da Europa, estão voltados para investigar, traduzir e divulgar as obras de filósofas de todos os períodos históricos.

Hoje, já dispomos de alguns contrapontos às tantas histórias da filosofia que omitiram as mulheres: nos volumes de Mary Ellen Waithe, nos estudos exegéticos sobre as obras escritas por mulheres, em projetos como o *Extending New Narratives*, o *New Voices*, entre outros. No Brasil, há de se comemorar que Nísia Floresta tenha ganhado um belo e extenso capítulo na segunda parte da *História da Filosofia no Brasil* de Paulo Margutti, e a proliferação de projetos de pesquisa individuais e coletivos voltados para as filosofias produzidas por mulheres, alguns vinculados aos dois Grupos de Trabalho da ANPOF com abordagens explicitamente feministas da filosofia e da sua história, “Filosofia e Gênero” e “Mulheres na História da Filosofia”. Há também projetos de divulgação e difusão como, por exemplo, *Uma filósofa por mês* e o *Blog Mulheres na Filosofia*, sediado na Rede de Blogs Científicos da Unicamp. Fundada em 2019, a Rede Brasileira de Mulheres Filósofas tem sido capaz de colocar esses projetos em diálogo. As blindagens começam a perder força.

O sexismo em disputa na filosofia

À medida em que estudamos os escritos das filósofas – nos seus mais diferentes estilos – descobrimos que desde a Antiguidade Grega até os dias de hoje elas vêm se dedicando a todos os ramos da filosofia. Antes que se diga que as mulheres estavam apenas interessadas nas questões que as afetavam diretamente enquanto mulheres, vale lembrar, por exemplo, da filosofia política de Christine de Pizan, da epistemologia de Elisabeth da Bohemia, da metafísica de Anne Conway e da física de Emilie du Châtelet⁴.

Contudo, é interessante notar, e não há por que considerar isso um demérito, que muitas dessas filósofas contestaram o sexismo dos grandes filósofos e refletiram sobre as questões de gênero. Que se tome como exemplo a contestação que Cristine de Pizan fez de Aristóteles por ter naturalizado a inferioridade da mulher, ou as duríssimas críticas que Mary Wollstonecraft e Catherine Macaulay endereçaram a Rousseau⁵. Tomar conhecimento dessas críticas é fundamental para que saibamos que o sexismo dos grandes filósofos sempre esteve em contestação pelas filósofas de todas as épocas, embora os historiadores da filosofia, inclusive os contemporâneos, tenham silenciado as vozes feministas contestatórias.

A maneira como tem sido contada a história da filosofia nos dá a falsa impressão de que o sexismo dos filósofos sempre grassou sem resistência no campo da própria filosofia, o que alimenta aquele argumento amplamente conhecido de que eram sexistas porque eram “homens do seu tempo”, como se no “seu tempo” a questão de gênero não estivesse em disputa. Estava. E as filósofas, por longos e longos séculos, assumiram a tarefa de desconstruir filosoficamente a tão antiga e sistematicamente renovada tese, de matriz aristotélica, a respeito da precariedade racional, moral e política das mulheres. Se a filosofia ocidental tem sido, desde a Antiguidade, um campo de batalhas epistemológicas, metafísicas e éticas, uma outra historiografia nos dá a conhecer que ela tem sido também um campo de intensa disputa sobre aquela que hoje chamamos de questão de gênero.

Assim sendo, se é verdade que o sexismo das grandes mentes masculinas foi contestado com bons argumentos e reivindicações de igualdade em seus próprios tempos, perde sentido o contra-argumento persistente ainda hoje de que é anacrônica uma abordagem feminista das obras de Rousseau, Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche, para citar alguns filósofos clássicos de viés sexista. Esses filósofos escreveram

⁴ Para excelentes apresentações dessas filósofas, conferir os verbetes “Christine de Pizan” por Ana Schmidt (Schmidt, 2020); “Elisabeth da Bohemia” por Katarina Peixoto (Peixoto, 2020); “Anne Conway” por Nastja Pugliesi (Pugliesi, 2020); “Émilie du Châtelet” por Mitieli Seixas (Seixas, 2020).

⁵ Tratei demoradamente das críticas de Macaulay e Wollstonecraft a Rousseau em “Sofia: a grande Contradição de Rousseau” (Frateschi, 2021).

suas obras em contextos vibrantes de reivindicação pela igualdade de gênero, enquanto suas contemporâneas estavam requerendo direitos: à educação formal e ao acesso à universidade, de escolha no matrimônio, à herança e à propriedade, ao trabalho fora de casa, ao voto, de ocupar livremente os espaços diversos da “esfera pública” nascente. Essas “grandes mentes” poderiam ter se aliado à luta das mulheres de seu tempo por liberdade e igualdade, mas não o fizeram. Ao contrário, optaram por defender – por vezes com argumentos filosóficos – que elas permanecessem confinadas ao lar, o lugar mais adequado à realização da sua natureza. Como diz Seyla Benhabib a respeito de Hegel:

Ao defender firmemente que o lugar das mulheres é na família, ao argumentar contra a educação das mulheres – exceto como meio de aprender as habilidades necessárias para administrar a casa – Hegel não foi simplesmente ‘uma vítima vulnerável dos preconceitos do seu tempo’. Seu tempo foi revolucionário e no círculo mais próximo a Hegel, o dos seus amigos românticos, ele encontrou mulheres brilhantes, talentosas e rebeldes que certamente sugeriram para ele o que a verdadeira igualdade de gênero poderia significar no futuro. Hegel viu o futuro e não gostou dele (Benhabib, 2021, p. 507).

Se Hegel – como os filósofos modernos de um modo geral, com honrosas exceções – “viu o futuro e não gostou dele”, em diversas obras escritas por mulheres encontramos, em contrapartida, filosofias práticas que projetam o futuro denegado em modelos éticos e políticos nos quais as mulheres são portadoras de direitos e liberdades e têm plenas capacidades intelectuais e artísticas. Que se tome como exemplo uma das mais conhecidas e antigas utopias feministas do ocidente, *A cidade das Damas*, na qual Pizan desenha uma cidade para “abrigar as mulheres que até hoje foram desprezadas, agredidas, injustiçadas e sofreram caladas” (Pizan, 2006, p. 126). Protegê-las do desprezo masculino – infelizmente sustentado pelos grandes filósofos e escritores, como Aristóteles, Cícero e Ovídio, de acordo com Pizan – é a maneira encontrada por ela, ainda no século XV, de apontar para uma cidade futura na qual mulheres pudessem ser filósofas, poetisas, rainhas ou o que quisessem ser, desde que em conformidade com a vontade de Deus.

Tomemos como exemplo, dois séculos mais tarde, *Letters on Education* (1790), de Catharine Macaulay, no qual a filósofa denuncia o fato de Rousseau defender que a “Natureza deseja a submissão de um sexo por outro” quando, na verdade, essa submissão, de acordo com ela, é produto da cultura (1790, p. 128). É importante notar que, para algumas filósofas do final do século XVIII, Rousseau aparece como continuador moderno do sexismo de Aristóteles, contra o qual voltam seus esforços argumentativos, a fim de defender a igualdade racional, moral, jurídica e política entre homens e mulheres. Contra o autor do *Emílio*, Macaulay defende a tese de

que se as habilidades intelectuais e corpóreas das mulheres são corrompidas – assim como os seus direitos – isso não se deve, obviamente, à Natureza ou à Providência, como quer Rousseau, mas à educação das mulheres: “*A situação e a educação da mulher tendem a corromper e a debilitar os poderes da mente e do corpo*” (*Ibid.*, p. 133, grifo meu). Sendo assim, uma mudança consistente tanto no plano intelectual, quanto moral e político – ou seja, capaz de fazer justiça às potencialidades de todos os seres humanos – requer uma mudança anterior no plano da educação, não apenas das mulheres, mas também dos homens.

Essa também é a aposta de Mary Wollstonecraft em *Reinvindicação dos direitos da mulher* (1792), para quem as mulheres deveriam “adquirir virtudes humanas (ou perfeições) mediante os *mesmos* meios que os homens em vez de serem educadas como uma espécie de criatura imaginária *pela metade* – uma das extravagantes quimeras de Rousseau” (Wollstonecraft, 2016 p. 62).

Em outras palavras, se as mulheres não têm o mesmo desempenho que os homens nas diversas áreas de atuação humana isso se deve ao fato de terem sido impedidas de fazer uso pleno das suas faculdades, sendo a sua própria educação um fator de impedimento do desenvolvimento dessas faculdades. A extravagância de Rousseau, para Wollstonecraft, é retratar a mulher como metade humana, sendo o Emílio o paradigma da humanidade: um ser humano homem completo.

Émile de Châtelet é outra filósofa a insistir nesse mesmo ponto, ou seja, que as desigualdades entre homens e mulheres não advêm de diferenças naturais:

Reflitamos porque, em tantos séculos, nenhuma boa tragédia, nenhum bom poema, nenhuma grande história, nenhuma bela pintura, nenhum livro de física veio das mãos de uma mulher. É porque essas criaturas, cujo entendimento em todas as coisas parece ser igual ao do homem, parecem ser impedidas por uma força invencível do lado de cá da barreira. Que alguém me dê uma explicação, se é que ela existe. Deixo para os naturalistas encontrarem uma explicação física, mas enquanto isso não acontecer as mulheres terão direito de protestar contra a educação que recebem. Da minha parte, confesso que, *se fosse rei, permitiria que as mulheres compartilhassem todos os direitos da humanidade*, sobretudo os da mente (Du Châtelet, 2009, p. 48, tradução e grifo meus).

Se a autora de *Institutions de physique* (1740) estava mesmo convencida de que nenhuma grande obra veio das mãos de uma mulher, importa menos do que a razão apontada para a inegável desigualdade de gênero na produção das artes, da ciência e do conhecimento: para Du Châtelet, as mulheres foram e continuam sendo privadas do direito de cultivar o intelecto e usá-lo livremente. E, uma vez que os “naturalistas” não conseguem explicar a suposta desigualdade intelectual entre homens e mulheres, essa desigualdade é arbitrária, produto de uma educação que nos priva,

contra a qual as mulheres têm todo o direito de protestar. Se Emilie Du Châtelet fosse rei, permitiria que as mulheres, que são humanas, compartilhassem com os homens os “direitos da humanidade”. Assim elas deixariam de ser as “criaturas pela metade” às quais Mary Wollstonecraft se referia.

As passagens supracitadas de Pizan, Macaulay, Wollstonecraft e Du Châtelet parecem reforçar as hipóteses de O'Neill e Ebbersmeyer, que vinculam o desaparecimento das mulheres da história da filosofia à intensificação das lutas das femininas por direitos, sobretudo depois da Revolução Francesa. Tanto que Pizan, Macaulay, Wollstonecraft e Du Châtelet sequer aparecem nas histórias da filosofia mais autorizadas e que nós ainda utilizamos. A pergunta de O'Neill “E se as rainhas filósofas pudessem governar a polis?” parece querer lembrar que sempre houve mulheres almejando ou imaginando ocupar as instâncias decisórias, sendo esse um caminho para a conquista da igualdade de gênero. Como Du Châtelet, que, “se fosse rei, permitiria que as mulheres compartilhassem todos os direitos da humanidade, sobretudo os da mente”. Devia ser esse o medo de Rousseau ao sentenciar que “uma mulher intelectual é o flagelo do seu marido, dos seus filhos, dos seus amigos, de seus empregados, de todo mundo” (Rousseau, 2009, p. 600).

Por uma história da filosofia aberta e feminista

Iniciei esse texto mencionado a hiperespecialização e a falta de comunicação com as humanidades como problemas a serem enfrentados pela área de filosofia no Brasil. A minha hipótese é a de que a maneira pela qual contamos a história da filosofia ocidental – que, mesmo que não seja uma única maneira, via de regra é masculina, branca e eurocentrada – contribui não apenas para uma visão restritiva da filosofia, mas também para a nossa baixa comunicação com as outras áreas e para a ausência de comunicação entre a historiografia da filosofia e as demais historiografias. Se eu estiver certa, recontar essa história, trazendo as mulheres das margens para o centro, pode ser um caminho para ampliar a nossa autocompreensão enquanto área do conhecimento e fomentar a interdisciplinariedade. Embora eu tenha focado até agora no marcador gênero e mencionado as mulheres europeias que ficaram de fora das histórias da filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea ocidentais, parece-me evidente que recontar a história da filosofia, ainda do Ocidente, implica também que se traga das margens para o centro a produção filosófica negra e do Sul do mundo.

Por que estudar obras escritas por mulheres amplia a visão que temos da filosofia como o campo privilegiado das grandes questões atemporais, metafísicas, epistemológicas e abstratas? Porque a filosofia pode ser esse domínio, mas também pode ser o campo de teorização sobre as condições de *realização* da razão, dos direitos da humanidade, da moralidade, da felicidade, etc. Ler certas obras escritas por filósofas

nos faz ver que até mesmo a filosofia prática não se esgota no desenho de modelos políticos e na justificação filosófica das normas políticas e morais, afinal muito frequentemente as mulheres – talvez por terem sido privadas dos “direitos da humanidade” (Du Châtelet) – estão comprometidas com a pergunta pela *efetivação* desses modelos e normas. Não que isso seja prerrogativa das filósofas e nem que seja uma verdade para todas, mas eu citei aqui cinco exemplos – Christine de Pizan, Catarina Macaulay, Mary Wollstocraft e Seyla Benhabib - de filosofias de diferentes épocas implicadas com a *concretização* dos direitos e das liberdades que tantos filósofos consagrados afirmaram como sendo direitos e liberdades da humanidade, mas excluindo disso as mulheres. Assim como excluíram os trabalhadores, os negros e os “selvagens”, bons ou maus, mas selvagens.

Muito embora as filósofas mencionadas tenham um amplo leque de interesses teóricos, não há por que esconder que o lugar que ocupam na sociedade – que é um lugar de desvantagem em relação aos homens, de privação de direitos e de sofrimento diante do desprezo explícito pelas suas capacidades intelectuais – informa a sua própria maneira de fazer filosofia e de definir a tarefa da filosofia. Ao dar as razões pelas quais considera Emilie Du Châtelet uma *grande filósofa*, Karen Detlefsen surpreende: ao invés de buscá-las na filosofia natural da autora de *Institutions de Physique* (1740), a intérprete defende que a originalidade de Du Châtelet repousa na maneira pela qual ela teoriza sobre a posse da razão, perguntando-se sobre o papel da educação nesse processo de aquisição.

Essa interessante interpretação sublinha, em primeiro lugar, que tais questões suscitavam interesse filosófico na época de Du Châtelet, “mesmo que posteriormente tenham sido depreciadas dentro da filosofia” (Detlefsen, 2018, p. 130). Em segundo lugar, Detlefsen sustenta com boas razões que a originalidade e a criatividade no tratamento que Du Châtelet dá às questões envolvendo a mente humana e o tema da educação estão relacionadas a um ponto de vista epistemológico específico. A experiência vivida de Du Châtelet enquanto membro de um grupo social em desvantagem a “permite engajar-se visceralmente e mais diretamente com as questões da mente, da posse da mente, da educação, especialmente na medida em que essas questões dizem respeito às mulheres” (*Ibid.*, p. 131). A autora associa Du Châtelet com uma linha de filósofos e filósofas do primeiro período moderno que tinham por objetivo fazer com o que a filosofia afetasse a vida humana e, com isso, ela nos leva a questionar: por que não recuperar a dignidade dessa concepção de filosofia enquanto instrumento para melhorar a vida humana? Não que esse seja o único

propósito da filosofia, evidentemente, mas o “fato de Du Châtelet manejar esse instrumento para melhorar a vida de um número expressivo de pessoas está entre as razões pelas quais eu a considero uma grande filósofa” (*Ibid.*)⁶.

Essa visão a respeito da tarefa prática da filosofia é frequentemente compartilhada por filósofas de diferentes épocas que reagem ao que Seyla Benhabib chama, no final do século XX, de “universalismo substitucionalista”, ou seja, projetos pretensamente universalistas, mas que, efetivamente, substituem o ser humano pelo homem e tornam paradigmáticas as experiências masculinas (ver Benhabib, 2021). Como vimos, é justamente essa a crítica de Macaulay e Wollstonecraft a Rousseau. É comum entre essas filósofas o questionamento de projetos filosóficos que reduzem a razão feminina à realização das tarefas do cuidado e que sustentam concepções de justiça, liberdade e igualdade que valem apenas para a “metade da raça humana” (ver Wollstonecraft, 2016, p. 21). Há de se notar que as filósofas mencionadas acima estão preocupadas em ampliar o escopo da justiça e da liberdade, perguntando-se não apenas sobre os melhores ideais e normas, mas também pela sua realização, para o que tanto a educação quanto a filosofia desempenham papel fundamental. Para elas, o exercício teórico não pode se esgotar na abstração ou no âmbito da justificação normativa. O que Marcuse disse certa vez sobre a filósofa Angela Davis – que para ela a liberdade não é apenas uma questão especulativa – é verdadeiro para filósofas de diversas épocas e lugares. Aliás, para Davis – assim como para Pizan, Macaulay, Wollstonecraft, Du Châtelet – a filosofia tem a tarefa prática de contribuir para a melhoria da vida humana enfrentando as exclusões: “se não nos diz *como* podemos erradicar algumas das misérias deste mundo, não merece o nome de filosofia” (Davis, 2010, p.66, grifo meu)⁷. Portanto, à filósofa ou ao filósofo não basta sustentar ideais, pois que faz parte da tarefa teorizar sobre *como* realizá-los, principalmente para as pessoas que estão mais privadas das condições de realização.

⁶ Para Detlefsen, a exclusão de Du Châtelet e de outras filósofas modernas do cânon está relacionada com a narrativa historiográfica padrão, que retrata o século XVII “[...] como o século dos racionalistas continentais (Descartes, Spinoza e Leibniz) e o XVIII como o século dos empiristas britânicos (Locke, Berkeley e Hume). Kant foi aquele que sintetizou as duas tradições, absorvendo o que era bom de cada uma e descartando o que não era e promovendo assim o progresso do primeiro período moderno. Essa história foca sobretudo na epistemologia desses pensadores, com investigação das questões metafísicas na medida em que emergem do foco na epistemologia. Havia quase nenhuma atenção à teoria dos valores, com exceção no interesse pela liberdade enquanto decorrente de crenças teóricas sobre a natureza humana e sua interação como o mundo material e com Deus” (Detlefsen, 2018, p. 129).

⁷ Sobre a tarefa da filosofia de acordo com Angela Davis, conferir Rodrigues e Ferreira, 2021.

Levando esses fatores em consideração, temos boas razões para defender, com Natassja Pugliesi, uma história feminista da filosofia⁸ e, com Lisa Shapiro, uma historiografia mais aberta a temas e nomes não consagrados (Shapiro, 2021). Na visão de Shapiro, o problema da exclusão das mulheres da história da filosofia não será resolvido adequadamente apenas pela inclusão de algumas filósofas que podem “se adequar à agenda filosófica do cânon existente” e que se concentram, por exemplo, em questões de epistemologia e metafísica. Trata-se de uma reflexão de Shapiro sobre o cânon do início da modernidade, mas que pode nos ajudar a pensar a questão do cânon de maneira mais abrangente. Ela não pretende, evidentemente, negar a importância das questões epistemológicas e metafísicas, mas sim contestar a “narrativa canônica da história da filosofia do início da modernidade” que presume serem essas “as questões mais centrais da filosofia, aquelas que devem ser necessariamente abordadas, e nos força a ignorar, quiçá excluir, outras questões filosóficas importantes” (Shapiro, 2021, p. 26).

A aposta de Shapiro, assim me parece, é que se aprendermos a questionar a narrativa canônica, teremos a chance de compreender e abarcar as *outras* questões filosóficas importantes que essa narrativa nos leva a ignorar por tender a privilegiar a *teoria ideal* em detrimento da *teoria não ideal*. A distinção entre teoria ideal - que opera com idealizações e exclui a consideração de casos reais - e não ideal - “que reconhece os agentes humanos nas situações complexas em que se inserem, repletos de variedades de experiências vividas e em relações sociais confusas e injustas” (Idem, p. 31) - é baseada em Charles W. Mills e utilizada por Shapiro a fim de iluminar o fato de que a narrativa canônica da história da filosofia tende a excluir as teorias não ideais, que se assemelham justamente às abordagens filosóficas de diversas mulheres. Para incluí-las na história é preciso aprender a não desvalorizar de antemão as abordagens não ideais como se elas não pudessem ser sequer consideradas abordagens filosóficas. Daí ser imprescindível, para uma outra história da filosofia, mais aberta, a contestação da visão gueroultiana, “aceita quase acriticamente” (Idem, p. 32), segundo a qual a filosofia é um esforço sistemático para chegar a verdades atemporais. A rigidez dessa definição reduz o cânon a tão poucos nomes e é aliada de uma historiografia da filosofia que acaba por excluir o trabalho teórico de tantas mulheres. Portanto, para recuperar a importância das filósofas é preciso reconhecer que

⁸ “Em linhas gerais, entendo a história da feminista da filosofia como história da filosofia com recorte de gênero. Ou seja, uma história da filosofia tout court que procura realizar pesquisa e análise filosófica sobre obras escritas por mulheres, sobre obras escritas sobre mulheres (questões relacionadas à essência, e à natureza de sua racionalidade, sobre sua capacidade política e retórica, etc) a partir de reflexões sobre metodologia da pesquisa em história da filosofia, sobre historiografia e sobre os princípios da exegese que esclareçam os efeitos, a importância e os limites de um recorte de gênero” (Pugliesi, 2021). Para uma interessante reflexão a respeito da questão do cânon no ensino da história da conferir também Pugliesi, 2019.

Há questões filosóficas que são mais bem abordadas quando se considera o contexto em que as questões surgem e quando se busca respostas que tomam a forma de uma teoria não ideal imbuída nesses contextos. Na medida em que o engajamento filosófico é sensível à circunstância histórica, devemos também esperar que o que conta como um sistema filosófico seja muito diferente do que estamos acostumados. [...] Uma agenda de pesquisa não precisa ter como objetivo explicar a totalidade das coisas para ser filosófica. Ele precisa apenas ter como objetivo dar sentido aos elementos da experiência vivida de um momento particular (*Idem*, p. 32).

Interessa-me particularmente na proposta de Shapiro que essa visão aberta da filosofia e da história da filosofia acaba por tornar mais porosas as fronteiras entre a filosofia “e outras formas de investigação humanística”, de tal modo que as “mesmas figuras podem ser estudadas por historiadores da filosofia, historiadores literários e historiadores intelectuais” (*Idem*, nota 43, p. 32). Shapiro tem razão, que se tome o caso de Christine de Pizan, que hoje anima pesquisas em áreas distintas - na história, na literatura e na própria filosofia – promovendo o diálogo entre pesquisadores e pesquisadores dessas diferentes áreas. Como Shapiro, eu também considero “um benefício dessa maneira de pensar sobre a história da filosofia que ela abra espaços para essas conversas interdisciplinares” (*Idem*).

É plausível supor que uma das razões da falta de conversa entre a filosofia e as demais humanidades repouse nas blindagens diversas do cânon filosófico Ocidental, construído de modo a privilegiar as questões epistemológicas e metafísicas, em detrimento das questões práticas; de modo a privilegiar, também, as grandes mentes masculinas devotadas ao ideal e ao abstrato, em detrimento das filósofas contestadoras do sexismo e indagadoras das condições de realização dos modelos ideais. Blindados, ficamos isolados numa torre bem alta, quase sem contato com o chão das particularidades e das experiências diversas de exclusão. Portanto, sem muita conexão com a sociedade e, por extensão, com as humanidades. A abertura do cânon pode ser um caminho filosófico no sentido inverso, de descida da torre, a fim de que sejamos instados a indagar – como as filósofas tantas vezes o fizeram e continuam a fazer – sobre o compromisso da teoria com a melhoria da vida humana. A melhoria da vida de todos os seres humanos, e não apenas da parte masculina e branca da humanidade. Na sua diversidade, as ciências humanas e as humanidades se encontram também na indagação acerca do seu do papel na erradicação das diversas formas de discriminação e opressão. Como vimos, as filosofias de Pizan, Wollstonecraft, Macaulay e Du Châtelet estão explicitamente comprometidas com essa indagação. Razão pela qual trazê-las da margem para o centro pode fomentar a conversa interdisciplinar.

Nesse texto, eu adotei a perspectiva de uma crítica feminista do cânon, que resalta o sexismo dos filósofos e dos historiadores da filosofia. No entanto, estou ciente

de que essa perspectiva é parcial e precária se não se aliar às críticas antirracistas que ressaltam o racismo dos filósofos canonizados. A operação de descida da torre, aqui no Brasil, depende de uma aliança prática e teórica entre feminismo e antirracismo.

Bibliografia

- Benhabib, S. (2021). *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Trad. Ana Claudia Lopes; Renata Romolo Brito. Brasília: UNB, 2021.
- Canhada, J. (2020). *O discurso e a história: a filosofia no Brasil do século XIX*. São Paulo: Edições Loyola.
- Davis, A. (2010). “Lectures on Liberation”. In: *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave, written by himself: a new critical edition by Angela Y. Davis*. Collection The Open media series. San Francisco, CA: City Lights Publishers.
- Detlefsen, K. (2018). “Émilie du Châtelet on Women’s Minds and Education”. In: Hetherington, S. *What Makes a Philosopher Great? Thirteen Arguments for Twelve Philosophers*. New York; London: Routledge.
- Du Châtelet, E. (2009). *Selected Philosophical and Scientific Writings*. Ed. Judith P. Zinsser. Trad. Isabelle Bour; Judith P. Zinsser. Chicago: University of Chicago Press.
- Ebbesmeyer, S. (2019). “From a ‘memorable place’ to ‘drops in the ocean’: on the marginalization of women philosophers in German historiography of philosophy”. In: *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 28.
- Frateschi, Y. (no prelo). “Sofia: a grande contradição de Rousseau”. In Pugliese, N. G.; Oliveira, B. (org.). *Vozes: Mulheres na História da Filosofia*. Rio de Janeiro: SECCO.
- Macaulay, C. (1790). *Letters on Education*. Dublin: Chamberlaine and Rice, 1790.
- Margutti, P. (2020) *História da filosofia do Brasil (1500-hoje) – 2ª parte: A ruptura Iluminista (1808-1843)*. São Paulo: Edições Loyola.
- O’Neill, E. (1997). “Disappearing ink: Early modern women philosophers and their fate in history”. In: *Philosophy in a feminist voice: Critiques and reconstructions*. Ed. Janet A. Kourney. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (2005). “Early modern women philosophers and the history of philosophy”. *Hypatia*, vol. 20, nº. 3.
- Peixoto, K. (2020). “Elisabeth da Bohemia”. In: *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 6, nº. 10, 2020, p. 1-13. Disponível em: <www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/elisabeth-da-bohemia>
- Pizan, C. (2006). “A cidade das damas”. In: Calado, A. L. *A construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Pernambuco.

- Pugliesi, N. (2019). “A questão do cânon do ensino da história da filosofia”. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, v. 28, nº 45, p. 402-413, jul.-dez. 2019.
- _____. (2020). “Anne Conway”. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 6, nº. 3, 2020, p. 44-54. Disponível em: <www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/anne-conway>
- _____. (2021) “O que é a história feminista da filosofia?” In: *Estado da Arte*. Disponível em: <<https://estadodaarte.estadao.com.br/anpof-pugliese-historia-feminista>>.
- Ramos, C. (2020). “Elisabeth da Bohemia: epistolografia e escrita de filósofas mulheres”. In: *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 6, nº. 10, 2020, p. 14-30. Disponível em: <www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/elisabeth-da-bohemia-epistolografia>.
- Rodrigues, T.; Ferreira, L. (2021) “Angela Davis”. In: *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 7, nº. 2, 2021, p. 1- 12. Disponível em: <www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/angela-davis>
- Rousseau, J.-J. (2009). *O Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes.
- Shapiro, L. (no prelo). “Cânon, Gênero e Historiografia”. Trad. Renata Augusto. In: Pugliese, N.; Secco, G.; Oliveira, B. (org.). *Vozes: Mulheres na História da Filosofia*, Rio de Janeiro.
- Schmidt, A. (2020). “Christine de Pizan”. In: *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 6, nº. 3, 2020, p. 1-15. Disponível em: <www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/cristina-de-pizan>.
- Seixas, M. (2020). “Émilie du Châtelet”. In: *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 6, n. 3, 2020, p. 76-88. Disponível em: <www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/emilie-du-chatelet>.
- Wollstonecraft, M. (2016). *Reinvidicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Editora Boitempo.

Filosofia, humanidades clássicas e ciências humanas e sociais: atualidade de uma agenda no Brasil de hoje

Ivan Domingues

UFMG

RESUMO

O artigo trata da relação entre Humanidades, Ciências Humanas e Sociais e Filosofia, considerada à luz dos projetos pedagógico e epistêmico das humanidades clássicas, tendo por fio condutor a Renascença italiana e os *Studia Humanitatis*, com a Filosofia como disciplina-piloto. Ao fazer o trânsito para a modernidade, com o surgimento das ciências humanas e sociais e o descentramento da filosofia, haverá o colapso dos projetos pedagógico e epistêmico dos *Studia* dos renascentistas, num ambiente de pesada cultura disciplinar, tendo por resultado a ultrafragmentação do conhecimento, levada a cabo sem qualquer perspectiva de unificação. O resultado é o mal-estar epistemológico, que vai junto com a ideia de perda de relevância da filosofia, ao se ver afastada dos processos pedagógico e epistêmico das ciências, e, paralelamente, das próprias disciplinas científicas, impedidas, em razão da ultrafragmentação, de nos dar uma visão unificada da humanidade e da realidade humana circundante. Tal situação levará ao questionamento acerca da oportunidade de relançamento do projeto pedagógico-epistêmico das Humanidades Clássicas, visando vencer o mal-estar epistemológico e a síndrome da irrelevância da filosofia e das ciências empíricas do homem. Contudo, como mostraremos, tal relançamento não poderá consistir numa volta aos *Studia* ou em sua retomada pura e simples, mas deverá dar-se em novas bases científicas e filosóficas, levado a cabo em bases interdisciplinares, e não mais holísticas, com a filosofia como disciplina-piloto, como na Renascença. Neste cenário, o Brasil será considerado e uma proposta condizente com o nosso contexto acadêmico e a realidade nacional nos dias de hoje será feita.

ABSTRACT

This paper deals with the relationship among Humanities, Social and Human Sciences and Philosophy, in the light of Classical Humanities epistemic and pedagogical projects, having Italian Renaissance and *Studia Humanitatis* as a driving force, with Philosophy as a pilot-discipline. When making the transition to modernity, with the rise of Social and Human Sciences and the overthrow of Philosophy, there will be a collapse of pedagogical and epistemic projects of Renaissance *Studia*, in the context of a hard-disciplinary culture, resulting the ultrafragmentation of knowledge, carried out without any unification perspectives. The outcome is the epistemological malaise, which carries the idea of a loss of relevance to Philosophy, by being put aside of pedagogical and epistemic processes of sciences. And, at the same time, put aside of scientific disciplines themselves, blocked – by the ultrafragmentation – from giving us a unified vision of mankind and surrounding human reality. Such a situation will lead to questioning of the possibility of relaunching of pedagogical and epistemic projects of Classical Humanities, aiming at overcoming the epistemological malaise and the syndrome of Philosophy and Empirical Human Sciences irrelevance. However, such relaunching cannot consist of a return to the *Studia* or in a pure and simple resumption, but it should give place in new scientific and philosophical backgrounds, carried out on interdisciplinary bases, not any more holistics, with Philosophy as a pilot-discipline, as in the Renaissance. In this scenario, Brazil will be taken into account and a proposal will be presented, in accordance with our academic context and our national reality nowadays.

PALAVRAS-CHAVE

Humanidades; *Studia Humanitatis*; Projetos Pedagógico e Epistêmico; Ciências Humanas e Sociais e Filosofia; Renascença; Modernidade; Brasil.

KEY WORDS

Humanities; *Studia Humanitatis*; Pedagogical and Epistemic Projects; Classical Humanities; Social and Human Sciences and Philosophy; Renaissance; Modernity; Brazil.

Este artigo retoma uma palestra proferida em evento organizado pela ANPOF em junho de 2021, numa mesa tendo por tema *Filosofia e Humanidades*. O meu propósito é elucidar a relação entre Humanidades, Ciências Humanas e Sociais e Filosofia ao longo da Modernidade, atento às continuidades e às mudanças. Na ocasião, devido à limitação do tempo, a apresentação consistiu em dois tópicos, com prevalência da matriz europeia, tendo eu compactado as referências ao Brasil. Agora, ao transformar a palestra em artigo, aumentando-lhe o escopo, resolvi incluir um terceiro tópico, como segue, e assim, fazer uma referência mais alentada sobre o nosso país e a atualidade do programa das Humanidades ao ser transladado para cá, neste momento complicado de nossa história. Para tanto, desenvolverei os tópicos em três blocos temáticos.

No primeiro bloco, ao introduzir o assunto, em busca do fio da meada da relação entre Filosofia e Humanidades, tomarei como ponto de partida os *Studia Humanitatis* dos renascentistas, que estão na origem do termo *Humanidades*, quando tudo começou, uma parte das Ciências Humanas tendo surgido deles, que incluíam também a Filosofia.

No segundo bloco, indagarei a relação entre Filosofia e Humanidades na cena contemporânea, com a universidade dos dias de hoje em mente, caracterizada pela especialidade disciplinar e a segmentação dos campos do conhecimento, levando à prevalência das ciências naturais e das áreas profissionais sobre as Humanidades. Caberá perguntar se o projeto dos *Studia Humanitatis* dos renascentistas teria alguma plausibilidade de ser relançado nos dias de hoje, como poderia se dar uma eventual retomada, com quais ajustes, e que papel poderia ser reservado à Filosofia.

No terceiro e último bloco, perguntarei pelo Brasil e em quais direções o programa dos *Studia* deveria ser reatualizado para se estender à nossa realidade e fazer frente às urgências do tempo.

1. *Studia Humanitatis*¹

Passando para o primeiro bloco, sem poder desenvolver todas as ideias, vou me limitar a elencar os principais traços que definem os *Studia Humanitatis*. Precisamente, atendo-me ao tema do dossiê, considerando, porém, minha formação de epistemólogo, a investigação incidirá sobre os *Studia* como programa de ensino e

¹ As fontes do 1º tópico são Eugenio Garin e Paul Kristeller, tendo Garin estudado e atuado na Universidade de Florença, falecendo em 2004, enquanto Kristeller, alemão radicado nos EUA desde a segunda guerra mundial, atuou em Yale e terminou sua carreira em Columbia, em Nova York, falecendo um pouco antes de seu colega italiano, em 1999. Deles eu consultei três obras: de Garin, dois livros, *Educazione umanistica in Italia*, Laterza, 1975, este uma obra autoral, o qual eu aproveitei muito pouco, e *O homem renascentista*, com tradução portuguesa em 1991, do qual foi o organizador e nele publicou uma preciosa introdução, com o mesmo título do livro, bem como um capítulo inspiradíssimo, “O filósofo e o mago”. De Kristeller eu consultei o seminal *Tradição clássica e pensamento do renascimento*, saído em inglês em 1995 e tradução portuguesa pelas Edições 70.

proposta epistemológica, com a atenção voltada para a filosofia e as disciplinas que constituíam esse campo de estudos, incluindo o contexto, as informações históricas e algumas notas biográficas.

1. A Renascença italiana, de longe a mais importante, durou cerca de trezentos anos, entre os séculos XIV e XVI, especialmente no norte da Itália e tendo se estendido a outras nações da Europa, como a França e os Países Baixos.

2. O pai da Renascença italiana e, por extensão, do humanismo renascentista é Petrarca, renomado poeta autor de *Il Canzonieri* e *Trionfi*, publicados em língua vulgar, o toscano, tendo ele vivido nos trezentos e falecido em 1374.

3. Já o pai dos *Studia Humanitatis* – em português Estudos de Humanidades, chamados mais tarde de Estudos Clássicos –, o pai dos *Studia*, digo, é Coluccio Salutati: expressão que ele cunhou para designar a nova concepção de educação de seu amigo Petrarca, sendo ele um pouco mais novo.

4. Os *Studia*, em sua abrangência e liberdade, a depender dos mestres, incluíam Gramática, Retórica, História, Poesia (Poética Literária) e Filosofia Moral, abarcando a Ética e a Política, trazidas para o dia a dia e com forte ênfase nas questões práticas.

5. Os *Studia* acarretaram a reforma do sistema de ensino da universidade medieval, ou antes italiana, distinguido em duas etapas: (a) um ciclo introdutório de cerca de dois anos, oferecido na Faculdade de Artes; (b) um ciclo de estudos especializados oferecidos nas Faculdades Superiores de Medicina, Direito e Teologia.

6. Disciplinas do primeiro ciclo de estudos na universidade medieval: um total de sete, chamadas de sete artes liberais, à diferença das artes mecânicas, consagradas a ofícios práticos, como a arte das embarcações, da fabricação de instrumentos musicais e da construção civil, ensinadas nas corporações de ofício e nos ateliês dos artistas. As sete artes liberais ficando reservadas às universidades, nas Faculdades de Artes, e assim distribuídas:

Trivium das artes sermonicales (artes do discurso): Gramática, Retórica e Lógica;

Quadrivium das ciências: Geometria, Aritmética, Astronomia e Música (Musicologia).

Sobre os termos *Trivium* e *Quadrivium*, não há muito o que dizer, bastando a etimologia: do latim *tri* / *quadri* + *via* / *viae* / *vium*, com o sentido trivial de via ou caminho, três e quatro especificamente, podendo ser aplicados às mais variadas situações, como as trifurcações, e resultando, ao serem estendidos às universidades, na ideia de percurso ou ciclo de estudos: especificamente, ciclos introdutórios ou prolegômenos às faculdades superiores, as três já referidas.

7. Incidência dos *Studia Humanitatis*: não sobre o *Quadrivium* das ciências, que continuou tal qual, mas sobre o *Trivium* das artes, retendo a Gramática e a Retórica, mas em novas bases, deixando intacta a Lógica, que ficava com os aristotélicos, e incorporando História, Poesia (Literatura) e Filosofia Moral. Então, rigorosamente,

o *Trivium* deixou de existir, passando a possuir sete disciplinas, não digo em todas as universidades italianas, mas naquelas que se abriram aos *Studia* e sofreram a sua influência, como, por exemplo, a Universidade de Florença.

8. Características dos *Studia Humanitatis*:

Unidade Filosofia/Ciência: acomodação dos *Studia* ao *Quadrivium* e à ciência aristotélica.

Erudição/Reticorização: os *Studia* eram, antes de tudo, estudos dos livros, dos clássicos gregos e latinos, definindo-se como erudição e caracterizados pela retoricização, ao promoverem a fusão da filosofia com a retórica, tomando como modelo Cícero, que já havia feito a unificação.

Sentido holístico: os *Studia* deram vazão a uma visão unificada do homem e da natureza, fundada sobre a réplica do microcosmo e do macrocosmo, ou de seu espelhamento, como se fossem um espelho de mil lados.

Mensagem humanista: os *Studia* propugnavam, além do mais, uma visão *antropocêntrica* do mundo e, por extensão, *eurocêntrica*. De fato, um mundo não mais medieval, e cujas fronteiras já se dilatavam na direção da Ásia, do sul da África e das Américas, com as navegações de longo curso, e tendo alcançado o ponto alto de sua mensagem – não mais em pronto alinhamento ao humanismo cristão, mas clássico, ou seja, grego e romano – no seminal *Discurso sobre a dignidade do homem*, de Pico de la Mirandola, publicado em 1496.

Nova proposta pedagógica: os *Studia* se caracterizavam pela maior abrangência do que a escolástica medieval e por uma proposta pedagógica diferente.

Idade Média: a universidade medieval estava marcada por um ensino instrumentalizado, com a filosofia se definindo como linha auxiliar, dando azo ao famoso dístico *Philosophia ancilla theologiae*, destronando a antiga rainha do saber e fazendo dela a serva ou escrava da teologia. Isso, no mesmo passo em que reservava ao *Trivium* e ao *Quadrivium* o papel de propedêutica aos três “cursos” superiores, como já comentado: Direito, Medicina e Teologia.

Renascença: os *Studia* eram caracterizados pela proposta de ensino autônomo, com fim neles mesmos, devolvendo à Filosofia sua antiga centralidade, ao fazer a fundamentação e proporcionar a articulação dos estudos humanistas. E desde logo, ao associá-la não mais com a Teologia, mas com a Retórica, na esteira da função pragmática da linguagem (linguagem como veículo das emoções e das paixões humanas, bem como meio ou instrumento da ação). Da mesma forma que os *Studia*, com a Filosofia ao centro – Filosofia Moral, no caso –, eram ensinados nas universidades, nas Academias, como a de Florença, no ensino médio, no ensino fundamental e nas casas da alta aristocracia.

Nova proposta epistemológica: os *Studia* estavam pautados pela fusão da Erudição (Estudos Clássicos: Cícero, por exemplo), da Ciência grega (Ptolomeu, Eudóxio, Arquimedes, Aristóteles, como a *Parva Naturalia* e a *Física*), da Magia natural (alquimia/tradição hermética: Agrippa e Paracelso) e da Filosofia (Platão e Aristóteles, especificamente, no caso do Estagirita, a Ética, a Política e a Poética).

Filosofia: os *Studia* patrocinaram um novo modo de fazer filosofia, às voltas com os problemas práticos do dia a dia, ao fazer do filósofo ao mesmo tempo o médico da alma, promovendo a fusão do mago e do pensador, e ao mesmo tempo um cidadão do mundo, com forte envolvimento com as urgências do tempo e a vida da cidade. Onde as ideias de filosofia civil e de humanismo cívico, que vão juntas, fundadas sobre a distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa*, com suas duas vertentes: de uma parte, com Petrarca escolhendo a *vita contemplativa*, entregue à solidão de seus pensamentos, e havendo outros filósofos ilustres, como Marsílio Ficino, consagrado à filosofia platônico-especulativa; de outra parte, com Salutati, Leonardo Bruni e León Battista Alberti escolhendo o polo da *vita activa*, e como eles, a maioria dos filósofos e pensadores renascentistas, até Maquiavel².

Passo agora para o segundo bloco: a relação entre Filosofia e Humanidades, hoje.

2. Filosofia e Humanidades hoje³

Várias são as perguntas que estão no ar: de que “Humanidades” estamos falando? Estamos falando das Humanidades quando elas surgiram? Tem sentido a ideia de

² Sobre a segunda vertente, creio que algumas notas biográficas serão suficientes para clarificar os diferentes significados do engajamento prático, para não dizer político, dos filósofos renascentistas. Por um lado, temos Salutati e Bruni com envolvimento direto com a política, ambos chanceleres de Florença, num tempo em que a cidade vivia em guerra permanente contra Milão.

Por outro, há Alberti com outros envolvimento, tendo sido conselheiro de arquitetura do Papa Nicolau V e estado à frente dos certames literários realizados em frente à catedral de Florença. Ou seja, um tipo de torneio chamado de “certames coronários” – do latim *corona* = coroa, com o vencedor sendo laureado com uma coroa de prata –, que tinham lugar todos os anos com o patrocínio de Cósimo de Medici e o apoio da Universidade, visando promover as artes e celebrar os poetas da cidade.

Além de estar à frente, Alberti foi o pai ou o idealizador dos Certames, em cujos registros vamos encontrar o eminente renascentista, que tinha uma mente privilegiada e era um gigante em tudo que fazia, com seus múltiplos talentos de polímata, mas não uma unanimidade, e ninguém é, vamos encontrá-lo, repito, em meio a desavenças desgastantes com o júri e o *establishment* da cidade famosa.

E o que é importante, tirante esse inconveniente das querelas, que não desabona em nada a iniciativa, que iria se perpetuar depois pelo mundo afora em novos moldes: um certame poético-literário com o objetivo de celebrar obras em língua vulgar, o toscano, cuja gramática, a primeira de uma língua neolatina, foi estabelecida justamente por Alberti.

³ Para o segundo bloco, as referências são os estudos de minha autoria consagrados à epistemologia das ciências humanas e sociais, desde a minha tese de doutorado, resultando no livro *O grau zero do conhecimento* e em outros que lhe seguiram, voltado para o exame de Durkheim e Weber, um, e de Lévi-Strauss, outro, todos pela Loyola. Somam-se ainda a monumental história das ciências humanas de George Gusdorf, *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault, a cujo exame eu acabo de publicar um livro pela Editora UFMG, e *As duas culturas*, de C. P. Snow. Por fim, ainda no

relançar ou de falar de *Studia Humanitatis* nos dias de hoje? Que ajustes deverão ser feitos? Qual o lugar da Filosofia e o papel do Filósofo?

Antes de mais nada, é preciso deixar claro que o projeto pedagógico e a proposta epistemológica dos renascentistas, tendo os *Studia* como ponto alto, mas não apenas eles, pois há também as artes e a arquitetura como ofícios, certamente tais estudos muito influenciaram e abriram alas para a Filosofia e a Ciência moderna. Contudo, muita coisa ficou para trás, como página virada, levando ao fim do hermetismo e do ocultismo, como um dos rostos dos renascentistas mais célebres, a exemplo de Paracelso, Agrippa e Giordano Bruno, este já no desenlace do período, bem como o fim dos próprios *Studia*, que muitos veem na origem das Ciências Humanas e Sociais. Trata-se, porém, de uma meia-verdade, como mais um exemplo da ilusão retrospectiva, conhecida dos historiadores, e que vai junto com o anacronismo, contra os quais devemos nos acautelar. Tudo somado, as coisas não se passaram assim e, de fato, o vínculo entre Humanidades e Ciências não é direto, menos ainda óbvio, não havendo uma linha contínua a ligar os dois períodos.

Duas são as ordens de considerações que farei na sequência: numa vertente, considerações terminológicas; noutra vertente, considerações históricas – numa e noutra, com o jargão técnico e a história das ciências humanas na linha de frente.

A ideia que devemos ter em mente, ao fazer essas duas ordens de considerações, é a visão largamente difundida segundo a qual as Humanidades hoje são o outro nome para as Ciências Humanas, incluindo, no entanto, a Filosofia, e neste sentido estariam ligadas aos *Studia Humanitatis*. Contudo, ao considerarmos o programa pedagógico e a proposta epistemológica dos *Studia*, veremos que a Modernidade não retomou os *Studia*, mas os deixou para trás e colocou em seu lugar uma outra coisa.

Sobre o projeto pedagógico, no início da Era Moderna, em países como Itália, França, Espanha e Portugal, no ambiente da Contra-Reforma levada a cabo pela Igreja Católica, os *Studia* cederam a vez à *Ratio Studiorum* dos jesuítas. Esta última promoveu a volta da escolástica medieval, ao criar a segunda escolástica, com a Teologia na linha de frente, em meio a um programa de educação total – do ensino fundamental, passando pelo ensino médio, até o ensino superior. Depois, com a entrada em cena das ciências novas na universidade europeia, como no caso da Fí-

plano epistemológico, ressalto a *História da análise econômica*, de J. Schumpeter, publicado postumamente, em 1954. Para as referências pedagógicas, abarcando os temas da interdisciplinaridade, do taylorismo acadêmico e da universidade ao longo da história, seus principais modelos institucionais e a busca de alternativas, ver a minha *Homepage* (www.ivandomingues.com.br), onde serão facilmente identificados os artigos de minha autoria, bem como os livros coorganizados por mim que saíram pelo Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares (IEAT) da UFMG. Ao longo do segundo bloco referências mais pontuais serão assinaladas.

sica, com Newton ensinando em Cambridge e Galileu em Pádua, além da Arquitetura e das inúmeras Engenharias, estas por volta do séc. XIX, somando-lhes ainda as Ciências Humanas e Sociais, num ambiente cada vez mais laico, assistiremos ao abandono de toda pedagogia unificada ou integrada. Precisando as coisas, tal abandono se deu não apenas nas universidades, cuja face externa mais conhecida foi o choque das culturas humanística e científica, como também foi enterrada a veleidade de unificar os três níveis de ensino, seja com o ensino médio bem dividido em estudos clássicos e científicos, seja misturando os dois sem qualquer unidade pedagógica – e isto nas melhores experiências do ensino médio na França, na Alemanha e na Inglaterra, bem como nos Estados Unidos.

Por seu turno, a proposta epistemológica dos *Studia* que revolucionou o *Trivium* medieval não terá continuidade na primeira Modernidade e menos ainda na segunda, quando as ciências novas surgiram e se consolidaram. Várias são as razões, algumas de natureza epistêmica, vinculadas à natureza do conhecimento e à visão de ciência, assim como da filosofia, outras de ordem histórica, ligadas à história das ciências e em especial ao surgimento das Ciências Humanas, em grande parte alheias ou independentes dos *Studia*.

Começo pelas razões epistêmicas. Por um lado, a Modernidade protagonizará o fim da *Eruditio* e da visão de Filosofia e da Ciência lastreada na fusão da Erudição e da Retórica, ao abrir as rotas das ciências empíricas – experimentais ou observacionais – no mesmo passo em que se consumará no século XIX o declínio da identificação entre Filosofia e Ciência. Da mesma forma que no início da modernidade, por volta do séc. XVII, ocorrerá a separação entre Filosofia, Ciência e Magia Natural, assim como a cisão do Mago e do Pensador, abrindo caminho para o surgimento da Filosofia Técnica e do Filósofo Profissional ou do *Scholar*. Por outro lado, haverá a cientificização das disciplinas dos *Studia Humanitatis*. Não digo a cientificização de todas, com a Retórica saindo do sistema do saber e se refugiando, como eloquência, nos parlamentos e nos tribunais, mas das demais disciplinas dos *Studia*, que não resistirão aos encantos da ciência nova e passarão a ostentar os lustros da cientificidade, como a formalização e o embasamento empírico, nas diferentes etapas da ciência nos tempos novos. Assim: [i] a Gramática, num primeiro momento, vai se abrigar no paradigma cartesiano da *Mathesis Universalis*, não mais como gramáticas particulares, como nos *Studia*, com Alberti escrevendo a primeira gramática de uma língua neolatina, o toscano, como vimos, e abrindo alas para outras, mas como Gramática Geral, buscando seu fundamento na nova Lógica: a Lógica de Port-Royal, abrindo num segundo momento, nos séculos XIX e XX, o caminho que nos levará à Linguística; [ii] a Filosofia Moral, ao dar passagem para as novas Ciências Morais na esteira do paradigma newtoniano, seja como Psicologia Moral, como no caso de

Smith na sua *Teoria dos sentimentos morais* e sua contraparte em Economia, seja como *Ciências Morais* propriamente ditas, tendo por objeto a natureza humana em seu conjunto, como Hume na *Investigação sobre os princípios da moral*. Especialmente Hume, de quem se diz que foi o Newton das Ciências Morais, havendo ainda Condorcet na França, ao propugnar a Matemática Social em seu *Tableau* famoso, onde fala igualmente de “Sciences morales” – um caso e outro para ficarmos com os exemplos mais conhecidos; [iii] a História, visada como o prolongamento da Filosofia Moral pelos renascentistas, na esteira da *Historia Magistra Vitae* dos romanos, trocará a senda da *Eruditio* de Lorenzo Valla⁴ pela via da Ciência da escola histórica alemã, no séc. XIX, com Ranke na linha de frente, ou então pela via da Escola dos Anais, na França, ao longo do séc. XX; [iv] por fim, a Poética Literária, e desde logo Filosófica nos renascentistas, ao seguir as pegadas de Aristóteles, receberá no séc. XX os lustros da ciência, como Teoria Literária, nas Faculdades de Letras da Universidade contemporânea.

Passo agora às razões históricas, primeiro à história das Ciências Humanas como campo do conhecimento autônomo, que teve início no séc. XIX, depois à história das disciplinas das Ciências Humanas e Sociais, ao retomar o tópico já iniciado na análise das mutações epistemológicas observadas na passagem dos *Studia* à Ciência Moderna, com as cinco disciplinas renascentistas em primeiro plano.

Sobre a história das Ciências Humanas e Sociais como campo do conhecimento, será preciso considerar sua proto-história, podendo ser recuada ao século XVII, quando Hobbes desvia a Política das rotas da Filosofia Moral para tomar a via da Matemática, Geometria mais especificamente, e funda a *Política More Geometrico* em sua obra seminal *O Leviatã*. Tal proto-história poderá ser recuada até os *Studia Humanitatis*, como acabamos de ver, quando a Gramática, a Poética, a História e a Filosofia Moral entraram desde o séc. XVII nas diferentes rotas da Ciência Moderna e foram arrancadas dos *Studia* onde estavam encerradas como disciplinas da Erudição. Então, em vez de continuidades, deveremos ver cisões ou clivagens, havendo a troca da centralidade da Retórica pela da Lógica e da Matemática. Em vez das Humanidades como o outro nome das Ciências Humanas, deveremos ver o abandono do termo, junto com o esforço dos cientistas e dos filósofos dos tempos modernos de cunhar um novo vocábulo sem as ressonâncias retóricas da *Eruditio* dos renascentistas.

⁴ Ele que foi, além de filólogo, um historiador de grande cepa, autor de descobertas que iriam abalar profundamente a história do catolicismo, ao provar a falsa doação de Constantino de terras do império romano à Igreja de Cristo, ou seja, do Papa com sua corte de cardeais e bispos no Vaticano, de fato um documento forjado.

Este esforço, em meio às flutuações terminológicas e conceituais, já é patente em sua proto-história, como acabamos de ver, quando nos séculos XVII e XVIII a expressão Ciências Morais foi criada, em analogia com Ciências Naturais, também chamadas de Filosofia Natural, ao tomar como modelo a Física de Newton, nos quadros do chamado newtonianismo moral, por obra de Hume, Smith e Condorcet. Paralelamente, em analogia com a Filosofia Natural, Hobbes irá cunhar *Filosofia Civil*, que irá rivalizar com Filosofia Moral / Ciências Morais, tendo n’*O Leviatã* e no *De Cive* os exemplos mais emblemáticos de sua visão de Ciência e de Filosofia. Lá e aqui, em meio às suas disputas cerradas com Boyle e seu experimentalismo, com sua contraparte falibilista *avant la lettre*, ou seja, antes de Popper, opondo Hobbes ao ilustre oxfordiano o mais estrito dos matematismos: o geometrismo.

Além das Ciências Morais, antes mesmo que as Ciências Humanas modernas tivessem nascido e fossem batizadas como tais ciências – ciências empíricas, ao fim e ao cabo –, a *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert já exibía em seu primeiro volume, datado de 1751, nas páginas iniciais, o *tableau* das áreas do conhecimento onde aparece, ao lado de Ciências da Natureza, a expressão “Ciência do Homem”. Depois será a vez de *Ciência Social*, em inglês *Social Science*, cunhada em 1824, como sinônimo de *Moral Science*, pelo irlandês William Thompson num livro de sua autoria intitulado *An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth Most Conducive to Human Happiness; applied to the Newly Proposed System of Voluntary Equality of Wealth*.

Décadas mais tarde, Weber irá colocar em circulação Ciências Históricas e Ciências Culturais, não faltando Sociologia, vocábulo cunhado por Comte com a acepção de “Física Social” e depois retomado e difundido por Durkheim. Não bastasse, Weber ajudou a fixar o termo Ciência Social, que aparece estampado na importante revista da qual ele foi diretor, lançada em 1888 com o título *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (em inglês *Archives for Social Science and Social Welfare*) e descontinuada em 1933. Por fim, foi a vez de *Sciences Humaines*, em francês, cuja certidão de nascimento data sua entrada em circulação o ano de 1942 quando foi traduzida uma das obras mais conhecidas de Dilthey, que tinha no título em alemão Ciências do Espírito, mas o editor francês achou melhor evitar o traslado literal e trocar *Esprit*, de *Science de l’Esprit*, por *Humaines*, resultando em *Introduction aux Sciences Humaines*⁵. E, concluindo o inventário, o que é importante para o nosso dossiê: ao longo desse processo não faltaram, portanto, vocábulos e alternativas, como Ciências Humanas, que logo caíram nas graças de todo mundo e o uso se disseminou ao longo do século XX, inclusive em nomes de Faculdades, no lugar de Faculdades de Artes, datadas da

⁵ Edmond Ortigues, *Sciences humaines, Encyclopædia Universalis*.

Idade Média, depois renomeadas Faculdades de Letras, bem como Faculdades de Filosofia, e ninguém mais falando de Humanidades.

Sobre a história das disciplinas, além das cinco listadas antes (Gramática, Poética, Retórica, História e Filosofia Moral), junto com as mutações terminológicas ao serem arrancadas dos *Studia* renascentistas para serem reacomodadas na Ciência Moderna – à exceção notória da Retórica –, haverá ainda um elenco de disciplinas das Ciências Humanas e Sociais cuja certidão de nascimento atesta que elas são filhas destas ciências e surgiram de forma autônoma ou independente dos *Studia* dos renascentistas. De saída, este foi o caso da Economia, que nunca fez parte dos *Studia Humanitatis*, mas nasceu fora deles, tendo como origem remota a Matemática Econômica ligada a livros de caixa, operações bancárias, seguros marítimos etc., como bem mostrou Schumpeter em seu livro seminal. Este foi também o caso da Antropologia, nascida nas trilhas do colonialismo europeu nas Américas, na África e na Oceania, só tendo se livrado desta pecha colonialista e racista no século XX, quando seguiu outras rotas. Já a Sociologia e a Política serão arrancadas da Filosofia – Filosofia Social e Filosofia Política, que mal se distinguiam – e não saídas diretamente dos *Studia*, mas cumprindo um roteiro diferente da Antropologia e da Economia, como veremos.

Precisamente, tiveram origem na filosofia moderna, a exemplo de outras ciências, como a Física, tendo a Filosofia como ciência-mãe, quando elas ganharam autonomia no curso do século XIX ao se converterem em ciências empíricas. E o que é importante: tudo isso teve lugar num processo nada linear e com a ajuda de terminologias para lá de flutuantes, como vimos há pouco, e em todo este percurso vamos vê-las de costas para a Ética Normativa moderna e ao largo da Filosofia Moral dos renascentistas, ao seguirem as pegadas de Maquiavel, mas de um outro jeito - numa vertente, coabitando Política e Sociologia como disciplinas nas universidades europeias até século XX adentro, na Inglaterra, na Alemanha e na França, assim como no Brasil a Escola de Sociologia e Política, criada em 1933, ainda hoje existente, em São Paulo, e com Bourdieu e os durkeimianos entre os franceses falando de *Sociologie Politique* como campo disciplinar ou coisa parecida; em outra vertente, tendo as duas *branches* das Ciências Sociais se separado nos EUA em Harvard no curso do século XX e iniciado sua separação na França bem antes, em fins do século XIX, com o processo se consumando nas últimas décadas do século XX. Ou seja, quando a famosa *Sciences Po* foi criada em 1872 e tudo começou, no início chamada *École Libre des Sciences Politiques*, bem como, passados cem anos, quando em 1975 foi criada a *École d'Hautes en Sciences Sociales* e tudo terminou, na esteira da *École Pratique des Hautes Études* (1868), e em paralelo à *Sciences Po*, tendo a EHESS recebido financiamento da Fundação Rockefeller ao longo dos anos, até se consolidar. Portanto, nos dois casos franceses, as cisões se deram como frutos de iniciativas de governos e com

a participação de parceria privada numa delas, fora das Faculdades de Letras (Sorbonne, no caso), cindidas da Filosofia, desde Durkheim na França, e não tendo nada a ver com os *Studia* e seus legados.

Para terminar o quadro das novas disciplinas, há a Comunicação Social, nascida do cruzamento no século XX das TICs com a Sociologia, a Psicologia Social, a Semiótica e o Jornalismo, precedidas as TICs de outras técnicas mais remotas, como a Imprensa, ou seja, a máquina de imprimir, criada por Gutenberg no século XV, em plena Renascença, mas que só iria se disseminar no século XVIII-XIX, na esteira do iluminismo na Europa e em outras partes do mundo. Resultado: todas estas disciplinas, somando-lhes o Direito, que nasceu na Antiguidade e continuou com seu percurso próprio de ciência normativa, ou arrancadas dos *Studia* para serem reacomodadas em outro lugar e em um novo campo do conhecimento, com outro escopo e com um método diferente, empírico e observacional, não mais retórico e erudito. Ou então gestadas na Era Moderna e como obra das ciências novas, alheias e independentes dos *Studia* e das disciplinas da Erudição, ao incorporarem as ferramentas das novas tecnologias, e mesmo como efeitos e ressonâncias de antigos tecno-artefatos que se espalharam, ao darem vazão à indústria cultural, e criaram novas profissões, como a imprensa (máquina) e o jornalismo.

Podemos extrair as consequências, dar um passo a mais e concluir o segundo bloco. Pelo que foi comentado até aqui, as Ciências Humanas não são o outro nome para os *Studia Humanitatis*, que abarcam as disciplinas da Erudição e a Filosofia Moral, mas outra coisa: antes de tudo, ciências empíricas e, como tais, diferentes da Filosofia, que era sinônimo de Ciência até o início do século XIX. Por fim, separada da Ciência no séc. XIX, depois de ter-se cindido da Magia no séc. XVII, a práxis da Filosofia e o *ethos* do Filósofo, no curso da modernidade, vão perder de vez seu enraizamento na Filosofia renascentista para se converter em outra coisa. Não mais uma Filosofia Pública enraizada na *Vita Activa* dos renascentistas, como em Bruni, Salutati e Alberti, nas pegadas do Humanismo Cívico, mas se transformando numa Filosofia Técnica e Profissional e o Filósofo moderno em *Herr Professor* ou em *Scholar*, como mais um especialista disciplinar, ao trocar a *Vita Activa* pela *Vita Contemplativa* e a solidão do gabinete, como nos casos de Kant, de Heidegger, de Bergson, de Rawls e de todos nós.

Ocorre que em certas situações continuamos falando de Humanidades para designar, um pouco anacronicamente, a Filosofia e as Ciências Humanas tomadas em conjunto, como se estas fossem seu outro nome, mas aí não são os *Studia* que estão em jogo, em cuja época as ciências empíricas não existiam, porém algo diferente. Eu falei de anacronismo, por misturarem seus postulantes os contextos históricos, mas vejo

pragmaticamente o emprego do vocábulo como algo normal e longe de mim querer impugnar tal uso.

Há, contudo, um significado a mais no título da mesa que deu origem a esta discussão, ao correlacionar Filosofia e Humanidades, bem mais pungente e em que podemos ver algo novo ou diferente que vai acompanhar a nossa pergunta pela atualidade dos *Studia Humanitatis* e se eles poderiam ser relançados nos tempos de hoje. Dois significados extras, com efeito, ou, antes, duas faces ou aspectos de uma mesma relação de significação. De uma parte, a ansiedade em unificar o campo das Ciências Humanas e Sociais, depois da ultrafragmentação e da crescente impressão de solapamento e perda de relevância da agenda das Ciências Humanas e Sociais ao longo dos dois últimos séculos, justamente nos dois séculos em que elas se constituíram como tais ciências e como ciências empíricas. Ansiedade e, junto com ela, a esperança de achar a resposta ou a saída tendo como inspiração a Renascença italiana e tomando como modelo os *Studia Humanitatis*. De outra parte, a preocupação com o Brasil dos tempos atuais e com o papel e a situação das Ciências Humanas e Sociais em nosso país depois de sua constituição e seu espalhamento ao longo do século XX, hoje em indisfarçada crise de autoestima, vistas com desconfiança pelas Ciências Exatas e Naturais e, juntamente com a Filosofia, atacadas por todos os lados, pelos governantes, como agora. Voltando ao ponto, a pergunta que cabe responder é se os *Studia* e o programa das Humanidades teriam ainda o que nos dizer no plano epistêmico e, paralelamente, o que eles poderiam fazer no plano pedagógico – e, por extensão, político – nos tempos atuais.

Ora, como acabei de mostrar, tanto o projeto pedagógico quanto o programa epistemológico dos *Studia Humanitatis* estão hoje *oldfashioned* e são páginas viradas, num mundo como o atual, de pesada cultura disciplinar, acarretando a ultrafragmentação do conhecimento e levando de roldão toda veleidade de uma pedagogia unificada. Não que os *Studia* ignorassem as disciplinas e as ciências, mas porque tinham outra visão de ciência – filosófica, discursiva e retoricizada – e foram moldados numa época em que a disciplinarização do conhecimento estava no início do processo, em que já havia as fricções e os embates entre as Faculdades de Artes e de Ciências, mas sem levar à cisão entre elas e instalar verdadeiros fossos, impedindo o contato e a comunicação das áreas do conhecimento.

Atualmente, a ultrafragmentação das disciplinas e a hiperespecialização do conhecimento são uma realidade, não há como cancelar a ordem das coisas e voltar para trás. No plano epistêmico, não se trata de voltar para trás e rumar a uma época em que vigoravam o saber holístico e a cultura pré-disciplinar, ambos já em processo de desagregação desde os gregos, como mostram as obras de Aristóteles e o sistema de ensino do Liceu e da Academia, com cursos e lições distinguidos entre aqueles

franqueados a iniciados e aqueles a não-iniciados. No entanto, num tempo em que a diferença de escala e das áreas do conhecimento era bem menor em comparação aos dias de hoje, permitindo a um único indivíduo, como Platão, Aristóteles e Arquimedes na Antiguidade, bem como Roger Bacon quase mil anos depois em plena Idade Média, ou Descartes no início da Era Moderna, dominarem e operarem com todo o conhecimento existente e disponível em suas respectivas épocas. Hoje não mais, devendo o estudioso e o especialista que querem vencer a ultrafragmentação das disciplinas e a hiperespecialização do conhecimento caminharem para frente e buscarem a cooperação das disciplinas, não podendo se contentar com as disciplinas do *Trivium* e do *Quadrivium*, como acabamos de ver. Nem se contentar, no campo das Humanidades e, virtualmente, no campo mais amplo das Ciências Humanas e Sociais modernas, com o elenco daquelas sete matérias que passaram a fazer parte dos *Studia Humanitatis*. Nem, igualmente, fazer da Filosofia Moral exclusivamente, menos ainda a Retórica, a disciplina-piloto das novas Humanidades, ao relançar o seu projeto, como se tudo dependesse de um ato de vontade: simplesmente, não é uma questão de comando ou de prerrogativa, numa relação *top-down* e de hierarquia ou de subordinação, mas uma relação de cooperação *side by side* e horizontal em toda sua extensão. Em suma, esta é a tese que eu venho defendendo em minhas pesquisas e publicações ao pensar a cena contemporânea do conhecimento, frente ao desafio maior de vencer a ultrafragmentação das disciplinas e a hiperespecialização do conhecimento, inspirado historicamente no exemplo dos *Studia*, mas desafiado a ir além deles, ao perguntar por sua atualidade, ou melhor, pela atualidade de sua mensagem pedagógica e epistêmica.

Que fique claro: não se trata do *Trivium* e do *Quadrivium*, nem da reforma do *Trivium* levada a cabo pelos *Studia* no curso da Renascença italiana, já tendo passado mais de quinhentos anos quando sua experiência chegou ao fim, mas de repensar e reformar em profundidade a Universidade Moderna ultrafragmentada, hiperespecializada e taylorista. Trata-se de moldar uma nova pedagogia e uma nova proposta epistemológica, ambas talhadas para o campo das Ciências Humanas e Sociais, as quais poderão herdar dos *Studia* a ideia de um ciclo introdutório dos estudos de dois anos, com duas metas ou dois objetivos principais: primeiro, nivelar a todos na busca e na exercitação da cultura das Humanidades em sentido amplo, digamos assim, e depois proporcionar a oportunidade da especialização disciplinar, visando a aquisição de uma habilidade ou mesmo de uma especialidade, melhor dizendo. Dois exemplos são [i] o ciclo de estudos do famoso Instituto para Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt idealizado por Adorno, Horkheimer e Marcuse, tendo como unidade epistêmica e pedagógica o Materialismo Interdisciplinar, com o marxismo reformado, ou neo-marxismo, fazendo as vezes de disciplina piloto ou pivô, e hoje funcionando em novas

bases; [ii] os Bacharelados Interdisciplinares de Harvard e de outras universidades norte-americanas de ponta, em moldes parecidos aos *Studia*, com cerca de dois anos de duração, mas em bases diferentes e consideravelmente mais amplas, sem disciplina-piloto, mantendo todavia a ideia de prolegômenos e de formação horizontal.

Concluindo o segundo bloco, a consideração dessas coisas nos traz de volta o significado adicional da ideia de Humanidades e suas duas vertentes ou suas duas faces. Nomeadamente, o projeto pedagógico e o programa epistemológico da unificação do conhecimento e do ensino levados a cabo pelos *Studia Humanitatis* no contexto da Renascença italiana, com a Filosofia Moral e a Retórica de mãos dadas, cumprindo a função de pivô ou disciplinas-piloto. A saber: ao juntar as coisas, em busca do fio da meada, trata-se do Humanismo Cívico e da sua mensagem em defesa da Filosofia Pública, bem como do papel do Filósofo como intelectual público com forte envolvimento com a vida civil e as urgências do tempo, como já comentado.

3. Filosofia e Humanidades no Brasil: atualidade e desafios⁶

Passando para o Brasil, eu vejo nessa mensagem e suas ideias-força um dos grandes legados dos *Studia* e da Renascença italiana, e, ao mesmo tempo, sua imensa atualidade. Como veremos na sequência, uma mensagem e um legado de imensa atualidade não apenas para os países centrais do hemisfério norte, com suas agendas pós-iluministas e pós-renascentistas, e, no entanto, desbussolados e com o tecido social esgarçado, depois de décadas de neoliberalismo. Mas, igualmente, de imensa atualidade para o nosso país, às voltas com os desafios da nossa realidade sumamente ingrata, e na qual nos vemos atados a um passado colonial pré-iluminista e mesmo pré-renascentista. Por um lado, mais especificamente, veremos no plano mundial a via ou a maneira de a Filosofia de nossos dias reaver a alma perdida, depois da vitória da Filosofia Técnica e do *Scholar* por toda parte. Por outro, depois de séculos de transoceanismo, com a cabeça na Europa, vítimas do mal de Nabuco, como se diz, veremos a via ou a maneira de o filósofo brasileiro colocar em sua agenda o Brasil e num tempo como o de hoje, com a nossa identidade coletiva de nação em xeque. Vale dizer, sem um “Nós” coletivo no horizonte nos definindo como país e como povo, e com uma

⁶ As referências para o 3º bloco são as entrevistas e os artigos de minha autoria, versando sobre tópicos específicos ao sabor das conjunturas como o COVID 19 e a questão das humanidades no início do governo Bolsonaro, podendo ser destacados: “Discurso de Vélez tem componente ideológico e narrativa persecutória” diz filósofo, 2019. Ver também “Future-se: a substituição do *ethos* pelo *business*”, entrevista especial com Ivan Domingues, Portal *Humanitas*, Unisinos 29 de agosto de 2019, matéria assinada por Patrícia Fachin. Ver, enfim, “Tempos Pós-Corona”, 2020.

boa parte da população ainda vivendo na Idade Média, vale dizer, a nossa, a da casa-grande & senzala, longe das luzes da razão e do Iluminismo, que nunca se espalharam por aqui, e de costas para o legado e a mensagem da Renascença.

Este é, portanto, o ponto e tal é o nosso desafio. Não estou exagerando, é isso mesmo, o país continua prisioneiro do arcaico e nunca saímos da “casa grande & senzala”, com seus estamentos e privilégios, com tudo se decidindo na esfera do privado e sem a esfera pública onde resolver os conflitos e os diferendos da política. Donde a crise de anomia de graves proporções pela qual nosso país está passando, sem a ideia de lei, de norma e de protocolos. O direito é do mais forte e poderoso e a lei só vale para os adversários e os inimigos, igualmente os protocolos, sanitários ou não: donde a *a-nomia*, com o “a” de privação, privação do “nomos”, lei em grego; portanto, uma país sem lei, sem justiça e sem estado de direito. Donde um país doente que precisa ir para o divã e processar a volta dos recalques imemoriais que estão no centro de nossos desatinos e ameaçam levar tudo de roldão. Considerando tudo o que ocorreu nestas paragens desde o Brasil Império, o nome que eu dei a esse estado de coisas em artigos, conferências e entrevistas foi *Ancien régime* ao qual estamos atados até hoje, em meio às trevas da ignorância e da superstição, num país em que as luzes da Razão e do Iluminismo nunca chegaram por aqui. Salvo por pouco tempo, meio bruxuleantes, em Ouro Preto e em Salvador no fim da Colônia, ao passo que por toda parte estivemos de costas, durante todos esses séculos, à mensagem da Razão Pública e da Filosofia Pública dos renascentistas italianos.

Em suma, um país pré-republicano, pré-moderno e ainda na Idade Média, com suas hierarquias, seus estamentos, seus feudos e seus privilégios, como foi comentado, a casa-grande tendo ficado no lugar do *château*, como se fosse o nosso *château*, e como bem o mostram nossas conhecidas cenas públicas, nas ruas, nas repartições e por toda parte, onde todo mundo que pode dá carteirada e pergunta se sabemos com quem estamos falando. Por fim, para fechar o quadro, é o que também o mostra o mundo da política, que vive noutra galáxia, a anos-luz da República e das boas práticas republicanas, e ainda, fazendo mais política do que justiça, é o que mostra o sistema do judiciário, com seu corporativismo arraigado e erigido desde o primeiro reinado, ao reativar as ordenações filipinas e alfonsinas, pouco mudando depois.

Então, não é difícil entender por que nesse cenário tão nosso e com raízes tão profundas, as Humanidades, e junto com elas as Ciências Humanas e a Filosofia, foram e ainda são tão atacadas na hora atual, ao se falar de marxismo cultural e coisas do gênero. Não certamente por sua irrelevância ou algo parecido, o que não faria sentido e elas seriam esquecidas, mas por serem potencialmente instâncias da crítica, por necessidade e por índole, ao estabelecer as fontes e proceder à crítica dos fatos

ou dos dados nas ciências empíricas, e mais ainda na Filosofia no exame das ideias e dos valores, podendo a crítica ser ainda mais demolidora e devastadora.

Ao falar de volta à cena dos cientistas e intelectuais, num país de coeficiente baixo de cidadania e com um espaço público ainda exíguo para as proporções geográficas do território e sua demografia agigantada, estou falando de potencialidades as quais não foram ainda exercitadas e difundidas nos meios culturais brasileiros com a extensão e a densidade requeridas. Especialmente no tocante à Filosofia, que nunca mostrou cabalmente a que veio nessas paragens, quer na esfera privada, menos ainda na esfera pública, à diferença da História, da Sociologia, da Antropologia e da própria Literatura.

Sobre esse tópico, concluindo o terceiro bloco, antecipo três diretrizes da pesquisa que não pude desenvolver a contento, estando a investigação ainda em curso, ao questionar a atualidade das Humanidades e o papel da Filosofia na cena contemporânea e no Brasil de hoje:

1. A ideia de que o grande legado dos *Studia Humanitatis* que guarda grande atualidade é o engajamento e o papel do filósofo e do pensador como intelectual público, com forte envolvimento com a vida civil ou a vida da cidade. Trata-se, como vimos, do resgate do Humanismo Cívico de Leonardo Bruni, Colluccio Salutati e Leon Battista Alberti, e cujo outro nome hoje é Republicanismo. Resgate que acarreta a necessidade de articular a ética republicana e o ideário político da democracia, que nunca se cruzaram por inteiro na Renascença italiana, como mostra a história das oligarquias, dos Médicis e do Papado (muitos dos supremos pontífices e dos cardeais saídos dos Medicis, como o papa Leão X, ou de outras famílias toscanas). De resto, nunca se cruzaram completamente, república e democracia, nem antes, senão por pouco tempo nas cidades-estados gregas, nem depois da Renascença, mesmo em Veneza com o Ducal dividindo o poder com duzentas famílias, e se convertendo a agenda de sua fusão ou ligação na grande urgência dos tempos atuais por toda parte e mais ainda no Brasil, que nunca saiu do *Ancien régime* e de casa grande & senzala até hoje;

2. A urgência de restabelecer a comunicação entre as disciplinas das Ciências Humanas e Sociais, tanto elas entre si quanto com a própria Filosofia. Num tempo como o de hoje e num ambiente como o nosso, de pesada coerção produtivista e ultraespecialização do conhecimento, em que as disciplinas estão encasteladas e se ignoram, a saída que eu vejo, na linha das Humanidades, é apostar firme na *interdisciplinaridade*, como foi dito antes, por toda parte e também no Brasil. E, desde logo, reservando à Filosofia o papel de disciplina-piloto das Humanidades, senão de disciplina-pivô, melhor dizendo, e ao mesmo tempo reservando ao Filósofo não o papel do Mago ou do Taumaturgo, mas de Hermes, o deus mensageiro dos gregos,

reconectando e restabelecendo a comunicação das áreas, ao abrir as vias para o filósofo intelectual público. Porém, a tarefa não será fácil e não é pensada para uma universidade como a de hoje, taylorista, saturada e decadente;

3. Na esteira do Humanismo Cívico e do envolvimento do intelectual com a vida civil dos povos no espaço público das cidades, lançar as bases pedagógicas e epistêmicas para a educação das mentes visando as urgências do tempo e o exercício de uma nova cidadania, ao cruzar República e Democracia, como referido. Trata-se, além do mais, de lançar as bases interdisciplinares do conhecimento referidas antes e modelar uma nova cidadania, incluída a epistêmica, mais além do campo da política, ao se abrir às esferas da cultura e do social. Onde a expressão “forte envolvimento com a vida civil”, com os intelectuais atuando como *experts* interpostos entre a ciência e a sociedade, ao mostrar, por exemplo, que o COVID 19 percorre diferentes rotas sociais antes de chegar aos hospitais e às CTIs. E tendo como agente um novo cidadão alfabetizado em ciência, tecnologia e humanidades.

Bibliografia

- Cassirer, E. ; Kristeller, P. *et al.* (org.) (1948). *The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Vallia, Ficino, Pomponazzi, Vives*. Chicago: The Chicago UP.
- Domingues, I. (1999). *O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Loyola.
- _____ (2020). *Foucault, a arqueologia e As palavras e as coisas – Cinquenta anos depois*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- _____ (2013). “A universidade e o mundo contemporâneo”. in: Paula, J. A. (org.). *Fórum de estudos contemporâneos*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial da UFMG.
- _____ (2013). *Interdisciplinaridade: análise do projeto General Education de Harvard*. Belo Horizonte: UFMG.
- _____ (2014). “O sistema de comunicação da ciência e o taylorismo acadêmico: questionamentos e alternativas”. *Estudos Avançados*, v. 28, nº. 82, São Paulo, dez 2014.
- _____ (2019). “Discurso de Vélez tem componente ideológico e narrativa persecutória, diz filósofo”. *Época*, 18/03/19 (entrevista).
- _____ (2019). “Future-se: a substituição do ethos pelo business, entrevista especial com Ivan Domingues”. Portal *Humanitas*, Unisinos 29/08/19, matéria assinada por Patrícia Fachin.
- _____ (2020). “Tempos Pós-Corona”. *Humanitas*, nº. 139, p. 69-74, nov 2020.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Garin, E. (1975). *Educazione umanistica in Itália*. Roma: Laterza.

- _____ (org.) (1991). *O homem renascentista*. Lisboa: Editorial Presença.
- Gusdorf, G. (1966-1985). *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. 12 vols. Paris: Payot.
- Kristeller, P. (1995). *Tradição clássica e pensamento do renascimento*. Lisboa: Edições 70.
- Snow, C. P. (2015) *As duas culturas e uma segunda leitura*. São Paulo: EDUSP.
- Schumpeter, P. (1964) *História da análise econômica*. 3 vol. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura / USAID.

Filosofia e humanidades, normatividade crítica e virada linguística, de um ponto de vista materialista prático-poético¹

José Crisóstomo de Souza

UFBA

RESUMO

O texto trata de filosofia e humanidades críticas pelo lado de sua virada linguística das últimas décadas, em especial do seu encontro no terreno das 'teorias críticas' em sentido bem amplo. A propósito da normatividade com que elas se têm envolvido, discute-as em sua relação com Marx e com o pragmatismo, que são hoje, possivelmente, junto com a virada linguística, suas influências mais determinantes. E discute-as ainda em relação ao próprio ponto de vista prático-material, não-linguocêntrico, do autor, incluindo aí acenos a seus antecedentes brasileiros de pensamento. Tudo isso tendo em consideração as consequências de alcance prático-político, quicá problemáticas, daquele desenvolvimento 'linguistificante', que hoje se estende mundo afora para muito além da academia. Por fim, tem também em vista um empenho de descolonização e uma disposição fazedora para a filosofia e as humanidades no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

normatividade crítico-política; marxismo; pragmatismo; pós-estruturalismo; materialismo prático-poético.

ABSTRACT

The text deals with critical philosophy and the humanities in relation to their linguistic-turn of recent decades, especially their developments in the field of 'critical theories' broad sense. Focusing on the normativity that they have assumed, they are discussed also in their relations with Marx and Pragmatism, that are today, together with the linguistic turn itself, possibly the most relevant theoretical influences in the area. They are still critically discussed in relation to the author's own practical-poietic, materialist point of view, with allusions to related Brazilian antecedents. All of that with attention to the practical-political consequences of the mentioned 'linguistifying' development, that today extends throughout the world way beyond the academy. Also with attention, on the other hand, to a demand for decolonization and for a productive, autonomous disposition for philosophy and the humanities in Brazil.

KEY WORDS

critical-political normativity; marxism; pragmatism; post-structuralism; practical-poietic materialism.

¹ Este texto, que não é bem um *paper*, apresenta de forma mais desdobrada o que foi meu posicionamento na mesa *Filosofia e Humanidades* da Semana ANPOF 2021, ao lado dos colegas Yara Frateschi (UNICAMP) e Ivan Domingues (UFMG), tendo o Prof. Agnaldo Cuocco como mediador. Materialmente, compreende trechos modificados de uma extensa entrevista, sobre esse e outros assuntos, concedida por mim a Linda Alcoff (CUNY) e Goyo Pappas (TAMU), para o *Inter-American Journal of Philosophy*. Essa dupla procedências empresta ao texto, além de uma marca um tanto conversacional, um caráter polêmico e posicionado.

Trato aqui de filosofia e humanidades críticas pelo lado da sua virada linguística, discursiva, das últimas décadas, em particular no cruzamento das duas na teoria crítica. E o faço pondo-as em relação com Marx, com o pragmatismo e com meu próprio ponto de vista prático-crítico, material, não linguocêntrico. Tomo a teoria crítica por suas conhecidas versões metropolitanas, grosso modo francesa, alemã e norte-americana, que acabam por se cruzar em um amplo desenvolvimento filosófico-teórico contemporâneo. Um desenvolvimento que, tendo finalmente como epicentro os Estados Unidos, vai além da universidade, para repercutir na cultura e nos meios de comunicação, em movimentos sociais diversos e em aspectos novos e controversos da ética e da política do nosso tempo.

Uma olhada às consequências da virada linguística mostra suas implicações para o entendimento, no terreno da filosofia e das humanidades, de diferenças e convergências entre posições teórico-críticas mais tradicionais, de tipo hegeliano-marxiano, tidas como humanistas, e posições teórico-críticas posteriores, ditas anti-humanistas, para nós mais bem cripto-humanistas, de tipo pós-estruturalista e desconstrucionista. Nesse terreno, merece destaque a questão da sustentação de versões distintas, mas aparentadas, de normatividade crítica e emancipatória, associadas a certa concepção do ‘humano’ e da ‘história’. Como entendemos, tais versões são determinantes para a instauração, no campo da filosofia e das humanidades, como chaves interpretativas, do binômio opressão-libertação, e, nesses termos, de certo entendimento, supostamente crítico e político, da sociedade e da história.

Na nossa opinião, é sob a regência da virada linguística que temos visto teorizações sobre gênero, raça e “colonialidade” assumirem abordagens centradas no discurso, marcadas por distinções essencializadas, daí envolvidas em possíveis déficits, além de políticos, também de concretude histórica e dimensão material. São déficits quiçá agravados, no Brasil, pelo que seria uma importação acrítica dessa particular produção teórica metropolitana. O que seria tanto mais complicado no caso da questão colonial ou neocolonial, agora “decolonial”, mais efetivamente experimentada justamente no “sul global” do qual fazemos parte, onde, aliás, tem sido há mais tempo e mais encorpadamente explorada filosófica e teoricamente por uma fecunda tradição brasileira de pensamento anticolonial, muitas vezes, agora, ignorada.

Nessa discussão toda incluímos, junto com uma consideração da virada linguística e do pós-estruturalismo a ela vinculado, também a consideração de dois outros paradigmas filosóficos ainda com particular incidência no campo da filosofia e das humanidades teórico-críticas. Refiro-me ao pragmatismo (e a John Dewey), e ao marxismo (e Marx), compreendendo, inclusive, seu desenvolvimento na teoria crítica alemã, frankfurtiana. Incluímos ainda, como outra alternativa, aquela que na verdade nos

guia criticamente pelo texto inteiro, a de um ponto de vista materialista prático-poiético, anti-linguocêntrico, já exposto de modo mais extenso, até debatido, em várias publicações.² Aqui deixamos ver como esse ponto de vista dialoga com os dois anteriores, como converge com eles em algumas coisas e deles diverge em outras.

No que diz respeito à filosofia e às humanidades, essa perspectiva prático-poiética pretende questionar particularmente o linguocentrismo e o cripto-normativismo dogmático da virada pós-estruturalista, anti-moderna, da teoria crítica mais recente, bem como o normativismo humanista, transcendental-histórico, da crítica marxiano-hegeliana, anterior, de um modo que cremos ser particularmente oportuno em nossa deprimida conjuntura nacional e nosso desafiador tempo de crise. Pois aquelas duas vertentes críticas, pós-estruturalista e marxiano-hegeliana, têm muitas vezes se enredado numa oposição ou mesmo radical antipatia, aparentemente hoje dominantes na academia, entre a racionalidade filosófica e teórico-crítica, das humanas, e aquela das disciplinas científicas e técnicas, que entretanto têm hoje exibido um destacado papel na preservação da vida. Do mesmo modo que se têm envolvido em dificuldades particulares de entendimento da democracia tradicional, que muitas vezes só tratam de valorizar ou tratar de fazer avançar quando gravemente, fascistamente, ameaçada.

1. As humanidades críticas e suas normatividades. O linguocentrismo e seus problemas.

Entendemos o ‘linguocentrismo’ da virada linguística como uma limitação para a maior parte das humanas críticas contemporâneas, com questionáveis consequências filosóficas e políticas, mais ainda em contextos nacionais subalternos, intelectualmente colonizados, e em meio às circunstâncias atuais de crise social e econômica e ameaças políticas de viés autoritário. Do modo como vemos, os resultados desejáveis e pretendidos de uma virada linguística, no terreno da crítica, podem ser alcançados de forma mais consistente colocando-se *a prática* onde a linguagem agora prevalece, e onde antes prevalecia o chamado sujeito metafísico. Por prática quero dizer não

² Sobre os materiais em que esse ponto de vista se constrói, ver em *Transcience* (Univ. Humboldt, 2019/20), “Towards a Practical-Poietic, Material Point of View” e “A World of Our Own: A Pragmatic-Poietic, Transformative Perspective, Conversationally Developed”, mais materiais correlatos em *Cognitio* (PUC-SP, 2012/15/17/19), incluindo debates com Paulo Margutti, Waldomiro da Silva Filho e Leonardo Pereira (esse último em *Ideação*, UEFS, 2020). Ver ainda nosso “Pragmatismo Brasileño”, em Reyes e Herbert, *The Reception of Peirce and Pragmatism in Latin-America*, de Reyes Cárdenas e Herbert (México, 2020), e, para seu amplo desdobramento, ver a extensa coletânea *Filosofia, Ação, Criação: Poética-Pragmática em Movimento* (Edufba, 2021), com artigos de 17 colegas de 11 instituições de 5 países diferentes. Para uma apresentação sintética, por terceiros, ver p. ex. “O Materialismo Prático-Sensível de Crisóstomo de Souza”, de Tiago Meireiros, em *Ensaio de Filosofia Brasileira* (Monteiro et al., orgs., Ed. Uece, 2021).

apenas ou predominantemente a prática linguística, mas a prática *material* em primeiro lugar: a prática transformadora, que no nosso entender confere significado às coisas e é reveladora do mundo. Quero dizer, a prática como *poiesis*: nossa atividade social de pegar, mudar, fazer, usar, significar corporalmente coisas, que implica num emaranhamento básico, usuário, orientado por propósitos, com o mundo e com pessoas, de dimensão tanto material como espiritual. Podemos considerar isso como sugestão de uma nova virada prática na filosofia e nas humanas, com ênfase material-produtiva, e com consequências epistemológicas, ontológicas e normativas particulares, democrático-materiais, crítico-emancipatórias, transformadoras, etc.

No campo da filosofia e das humanas, a lista de consequências problemáticas da virada linguística certamente não se aplica da mesma forma, em extensão ou grau, a todas as versões de linguocentrismo prevaletentes e a suas possíveis combinações. Tais versões, em termos de tipos ideais, incluem a) em primeiro lugar, um pós-estruturalismo e desconstrucionismo semi-anarquista, algo como um “*hay gobierno, soy contra*”, a teoria crítica francesa, cripto-normativa, negativa, não-justificacionista; b) um interacionismo normativo, discursivo, intersubjetivista, também em última análise ‘sem mundo’ (em seu desprezo por produção e materialidade, e em sua aversão à chamada ‘razão instrumental’), isto é, a teoria crítica alemã recente, moderadamente democrática. E, finalmente, c) a filosofia (pós)analítica, linguística, anglo-saxônica, para além do empirismo dogmático, em termos normativos mais ou menos liberal-solidarista. Vejamos então como esclarecer melhor quais podem ser suas consequências problemáticas.

Sob o domínio linguocêntrico mencionado, a práxis torna-se basicamente prática discursiva, e o contexto e a interação passam a ser também basicamente discursivos, mesmo quando incluídas aí algumas alusões a circunstâncias, instituições ou corpos. O principal problema nesse caso pode ser denominado de *idealismo*, não necessariamente em um sentido metafísico, mas em associação a uma perspectiva geral sobre a realidade, bem como a consequências prático-políticas que o termo tradicionalmente evoca. Refiro-me a um viés idealista e imaterialista, mesmo em comparação, por exemplo, a um Hegel idealista absoluto, entretanto mais “espessamente” interacionista, como em sua dialética seminal do senhor e do escravo, onde subjetivação e emancipação estão envolvidas com relações prático-produtivas com o mundo e com as coisas, tanto quanto com as pessoas. A meu ver, em termos gerais, o linguocentrismo tende a ser antirrealista e incomensurabilista, relativista e desnecessariamente hostil à ciência, desatento ou depreciativo com relação a fatos, também a artefatos e a circunstâncias materiais, por fim politicamente negativo, às vezes quase niilista, passando da tradicional ‘negação determinada’ marxista-hegeliana para uma mais radical e livre ‘negação indeterminada’, anti-sujeito, etc.

A virada linguística pode envolver ainda logocentrismo e intelectualismo, combinados com uma compreensão empobrecida do que seja mudança social e política, e com um desprezo por desenvolvimentos institucionais, econômicos, materiais concretos. Um desprezo que se afina com a anterior crítica radical da ideologia e com a teoria crítica alemã tradicional, marxiano-adornianas, totalizantes (onde podemos dizer que tudo começou), para mim um passo ruim do marxismo, ao qual, entretanto, sua versão mais recente, agora semi-pragmatista, ainda presta tributo. Em sucessão a essa tradição crítica, e pretendendo ser mais ainda antidogmática e antiautoritária, a mais nova teoria pós-estruturalista, franco-americana, revela-se especulativa, não autocorretiva, além de, no fim de contas, normativamente sectária. Isso enquanto se imagina muito política, até completamente revolucionária e anti-capitalista, apesar de seu relativo fechamento ‘imaterialista’ dentro do mundo da linguagem e da academia.

2. Atividade sensível, objetos e relações. O paradigma prático, material, dualista, de Marx.

Começemos por nos reportar a Marx e ao marxismo, que podem ser entendidos como estando nas origens das duas vertentes teórico-críticas, por certo mais obviamente da primeira. Com relação aos referidos problemas, Marx e o marxismo aparecem com uma dupla natureza: 1) como compreendendo um materialismo prático limitado, mas que oferece pistas para solução daqueles, e 2) como apresentando problemas que se prolongam naqueles desenvolvimentos posteriores. Minha disposição em relação a Marx e ao marxismo é crítico-reconstrucionista, embora indo na direção oposta à de Habermas. Acho que uma contribuição reconstruída, hegeliano-marxiana, para um ponto de vista prático e transformador, poderia acrescentar muito, tanto ao pragmatismo quanto às radicais e idealistas teorias críticas dos nossos dias em geral.

Se vamos começar pelos problemas filosóficos de Marx (problemas para alguns de nós, pelo menos), muito resumidamente creio que eles são: 1) normativamente falando: essencialismo ‘histórico-transcendental’, 2) epistemologicamente falando: mentalismo, correspondentismo especular, mesmo que reconstrucionista, e 3) ontologicamente falando: dualismo e substancialismo (quer dizer, em termos hegelianos, espinosismo vs. autoconsciência). Essas seriam falhas lamentáveis, particularmente para um filósofo de outra sorte bem prático-materialista, falhas que incluem determinismo e teleologia, mas de forma alguma param por aí. Se eu tivesse que apontar um desses problemas como o mais importante, ou concentrá-los todos em uma só palavra, diria que uma *normatividade* humano-genérica essencializada e transcendentalizada é o principal problema de Marx, afinal de contas o homem é um filósofo *comunista*. E isso se estende aos teóricos críticos marxistas posteriores,

frankfurtianos, e agora também, *mutatis mutandis*, a seus concorrentes/herdeiros pós-estruturalistas, anti-sujeito e anti-modernos, ou seja, à filosofia e às humanidades críticas de nossos dias em seu conjunto.

Depois disso, diga-se de passagem, Marx pode ser ainda um filósofo a explorar e discutir porque ainda é muito melhor do que uma espécie de vulgata moralizante e pseudo-humanista que hoje em dia é apresentada entre nós, indevidamente, como crítica social e anticapitalismo marxistas, mesmo que, em alguns casos, enraizada em algumas de suas ideias. Tendo isso em conta é que tenho chamado ironicamente de *anticapetalismo* (de capeta) o que entendo ser um tipo vulgar e teológico de anti-capitalismo, segundo o qual o mundo inteiro está *essencialmente* invertido, é um verdadeiro vale de lágrimas, à beira de um inevitável apocalipse, tendo uma Causa única para todos os seus infinitos males.

A melhor parte da ‘filosofia geral’ de Marx é para nós seu materialismo prático, *per se* nem dialético-negativo nem essencialista, nem determinista ou dualista. E materialismo prático é como ele mesmo chama sua perspectiva básica, da forma como está apresentada, por exemplo, nas *Teses ad Feuerbach*. Antes disso, em diálogo com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, Marx já afirmara que somos seres que ‘põem’ objetos (também objetivações em geral, suponho), tanto quanto somos, e para ele em primeiro lugar, ‘postos’ por eles. Depois disso, o que considero mais relevante no seu ponto de vista prático-materialista é a sugestão, das *Teses*, de que o mundo humano não deve ser apreendido apenas como objeto ou intuição sensível, nem como mente ou linguagem, mas como prática material-sensível, tanto quanto nós também devemos ser. São duas sugestões cheias de consequências práticas e teóricas interessantes, algumas das quais Marx não tirou; para mim, sugestões mais relevantes para um bom materialismo prático-histórico do que sua famosa fórmula fundadora, que ele oferece na crítica da economia política. São sugestões que valem para uma melhor (in)versão materialista de Hegel do que o dualismo infraestrutura vs. superestrutura que acompanha aquela fórmula.

Quanto à referida fórmula, ao introduzir sua crítica madura da economia política e o ponto de vista histórico-materialista que a sustenta, Marx apresenta sua orientação ‘ontológica’ básica. Orientação esta que, a princípio, não parece tão diferente de nossa própria ideia poiético-pragmática de um emaranhamento material prático-produtivo, entre nós e o mundo, envolvendo a um só tempo objetos e relações, sentido e valor, que mencionei mais acima. Marx começa expressamente da ‘organização corpórea’ dos seres humanos, como também faríamos, embora o seu seja principalmente um corpo determinado, não-pulsivo, não-fruidor, instrumental. Do reconhecimento do corpo, Marx passa finalmente para sua famosa fórmula: Em sua atividade material de

produção de bens para sustentar sua vida, os seres humanos estabelecem relações materiais entre si e com a natureza, relações essas que são condicionadas pelo tipo de instrumentos e habilidades que desenvolvem para tal fim. Juntas, essas relações (envolvendo propriedade, divisão do trabalho, e daí classes sociais), mais as mencionadas forças instrumentais, constituem para Marx a base ou infraestrutura determinante para a constituição de qualquer formação social. Elas seriam a base que condiciona ou determina estruturalmente a vida política e intelectual de uma sociedade, ou seja, para Marx, sua superestrutura, que compreende nossas práticas supostamente imateriais e improdutivas. E tudo isso aparece, em Marx, como se desenvolvendo independentemente de nossas escolhas, crenças, intenções ou fantasias, ou seja, fora de nossas cabeças, de modo material e estruturalmente determinado.

3. Ser-genérico e normatividade. Marx, Cristianismo, essencialismo, também no *Capital*.

O que nos interessa mais aqui, porém, é a questão da normatividade crítica, *i.e.*, de onde vem a normatividade da teoria crítica. Logo após Marx apresentar seu ‘princípio orientador’ puramente materialista, de repente não mais que de repente surge, em conexão com ele, a implicação de uma poderosa normatividade/idealidade teleológica, historicamente imanente. Ouvimos de Marx que, precisamente em sua/nossa época, por uma feliz coincidência, graças à introdução de meios de produção materiais de grande escala (com a revolução industrial), a sucessão histórica de formações sociais materialmente determinadas conduz finalmente a nada menos do que um estágio social, humano, não mais antagônico, que pela sua novidade corresponde a um verdadeiro fim da ‘pré-história’ da humanidade. Mas essa não é toda a história sobre a estratégia normativa de Marx, pois, junto com essa teleologia comunista, ele oferece uma segunda fundamentação normativa, inseparável daquela: o pressuposto filosófico por trás de suas ideias normativas de alienação, fetichismo, emancipação etc., e premissa, em suas próprias palavras, de seu ‘imperativo categórico’ de mudar o mundo de maneira comunista. Essa é precisamente a base de seu humanismo comunista do ser-genérico (*Gattungswesen*), que, através dos *Manuscritos de 44*, acabou sendo tudo para a teoria crítica da Escola de Frankfurt, para as humanas críticas, não positivistas, não tradicionais, em geral.

O fato interessante é que Marx deduz aquele pressuposto normativo nada menos do que do próprio Cristianismo, ao assumir a compreensão de Feuerbach dessa religião como uma fantástica hipóstase/expressão do que os seres humanos no fundo são ou deveriam ser, por sua *essência* social, universal, infinita etc. Trata-se de uma posição crítica, a feuerbachiana, que simplesmente ‘traduz’ de volta o infinito Deus pessoal ou Homem-Deus do Cristianismo (com todos os seus atributos cristãos), no ‘homem’

como novo e verdadeiro Ser Supremo. Não, entretanto, *nota bene*, nos indivíduos humanos empíricos, existentes, tais quais são, mas no humano enquanto ser-genérico, comunitário, a humanidade, a sociedade, como deveriam ser, um *telos* histórico e, pode-se entender, uma realização/tradução da religião. É daí que procede, nas próprias palavras de Marx, o mencionado imperativo categórico: a obrigação de ‘revolucionar’ a base material da alienação religiosa – porque nela o ser humano ainda não é bem um ser comunitário realizado, mas, pelo contrário, um ser ainda perdido de sua essência e impotente, ao mesmo tempo também individualista, arrogante, egoísta.

A verdadeira ‘essência do Cristianismo’ é, assim, a essência social-comunitária do homem, perdida, não realizada, mas apesar de tudo entrevista abstratamente no Cristianismo, cujo problema é então seu idealismo ou espiritualismo, que vem corresponder à *auto-representação moderna*, subjetivista e individualista dos seres humanos. Marx está aqui falando do ‘idealismo’ que sustenta os individualistas diretos (humanos) modernos, a democracia ‘espiritual’ moderna, liberal, as ideias ‘espiritualizadas’, de autonomia, cidadania etc. E, de acordo com seu relato, essas ideias ou doutrinas equivalem a um subjetivismo delirante e vão, para o qual o materialismo seria o antídoto e a correção. Não é de admirar que nosso altruísta indisfarçado, Feuerbach, tenha resumido tudo isso na frase “materialismo é amor” – quer dizer, é por si antissubjetivista, e antiegoísta. O que sugere que devemos tomar conhecimento do que realmente se disputava (a Modernidade!) na esquerda hegeliana na época de Marx, especialmente agora que a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt assumiu para si mesma, com relação a todo o seu desenvolvimento histórico, o rótulo geral de ‘hegelianismo de esquerda’.

Podemos constatar, embora aqui muito abreviadamente, que isso é também o que se encontra no *Capital* – suposta fundamentação econômica, puramente objetiva, do Comunismo enquanto inscrito nas contradições materiais e no devir necessário do próprio Capitalismo. Podemos ver aí sem dúvida um Karl Marx científico, mas, para desespero dos althusserianos, também o mesmo Marx humanista-comunista de sempre. Pois aí a economia política e o Capitalismo são criticados de um ponto de vista comunista, supostamente do proletariado, ou seja, do homem social, do trabalho como a essa altura essencial e inevitavelmente social, nossa boa e velha atividade-genérica e nosso ser-um-para-o-outro da juventude de Marx. O que significa também que a economia política e o capitalismo são aí criticados do ponto de vista de um futuro planejamento econômico centralizado – para pormos as coisas agora em termos menos românticos e filosóficos, porém mais reais. Afinal, no *Capital*, o Cristianismo aparece de novo, a propósito do famoso ‘fetichismo da mercadoria’, como o culto do homem abstrato, individual, e a religião por excelência de

uma sociedade de produtores independentes de mercadorias. Aparece como ‘a’ Alienação que só desaparecerá com a realização do comunismo (e do ser-genérico), naquelas condições materiais mencionadas - do que se pode entender que o marxismo, embora se ponha como uma teoria científica, é na verdade coextensivo com uma religião,³ o Cristianismo, e corresponde à doutrina de sua realização.

4. Uma contribuição à filosofia e às humanidades críticas, do lado do pragmatismo.

O pragmatismo (Peirce, Dewey, Mead), desde Habermas, virou o principal interlocutor da teoria crítica de Frankfurt, como que encarregado de corrigir seu marxismo, e se tornou também, ademais, uma referência para as ciências humanas em geral (*v.g.* Hans Joas). De outro lado, uma nova forma de pragmatismo ou uma nova ênfase materialista e histórica dentro do pragmatismo é também algo que se aproxima em alguma medida do que nós próprios sugerimos para discussão pela comunidade filosófica nacional, como um ponto de vista prático-produtivo, uma filosofia da práxis como *poiesis*. Para mim, não há nada de muito errado com o pragmatismo, acho até que, genericamente, ele pode ser uma influência benéfica e corretiva para a maioria das filosofias de nosso tempo, como finalmente admitem, por exemplo, a teoria crítica alemã, antes marxiana, e a filosofia analítica americana recentes. Devo dizer agora, então, o que acho mais válido para a filosofia e as humanidades críticas, isto é, utilizável e passível de bom desenvolvimento, no pragmatismo norte-americano, a partir de sua plataforma original.

Em primeiro lugar, temos a famosa sentença do britânico Alexander Bain, da qual todo o pragmatismo é, segundo Peirce, apenas um corolário, que vejo como uma sentença promissoriamente ‘materialista’ (prático-social, comportamental, não-mentalista). Ela afirma que uma crença é um curso de ação e a disposição para realizá-lo; não é algo separado do agir, apenas dentro da mente ou da linguagem. Melhor ainda (e de forma mais darwiniana), de nosso ponto de vista, a sentença de Bain se opõe tanto ao representacionismo tradicional quanto ao humanismo idealista e anti-naturalista (também aquele pós-estruturalista). Pois desse modo, as crenças equivalem a algo que em certa medida não é apenas humano, mas animal em geral: todo curso de ação tomado de forma inteligente já corresponde, para nós, em certa medida, a uma crença. Junto com isso, temos a própria máxima pragmática, originalmente formulada por Peirce: uma boa noção de qualquer coisa é a de seus

³ Com relação à alienação, Marx entende que sociedades tradicionais, tribais, comunitárias, até feudais, representam uma condição ‘melhor’, mais ‘humana’, porque não deformada pela produção generalizada de mercadorias. Sobre isso, ver nosso “Teses ad Marx: Para uma Crítica ao (Não-)Pragmatismo de Marx”, em *Cognitio*, v. 13, 2-12.

efeitos de alcance prático (efeitos *sensíveis*, diz Peirce, embora muita gente não registre). Ou seja, é a noção que leva em conta o comportamento da coisa, portanto o nosso também, conforme exibidos em nossa interação com ela, em nossas práticas de ‘lidar com o mundo’ e ‘tomar as coisas do modo certo’. Aliás, entendo essa máxima não apenas em sentido metodológico ou lógico-normativo, como em Peirce, mas também em sentido material-interacionista, ‘ontológico’, implicando na consideração conjunta de todo um contexto material ou forma de vida, como uma associação dinâmica e interconectada de práticas, coisas, pessoas, propósitos. Em terceiro lugar, ainda sobre as virtudes do pragmatismo, eu incluiria a queixa geral de William James contra o racionalismo metafísico, cândido como o de Leibniz, em nome de uma virada solidária e mundana para a filosofia – ‘para as ruas’, diz James. E, por último, mas não menos importante, de Dewey, aprecio seu ponto de vista do agente e suas noções enriquecidas de experiência e florescimento humano, às quais eu gostaria de adicionar as ideias de construcionismo institucional, experimental, e de agência/cidadania de alcance material e produtivo.

De outro lado, não sou um especialista em pragmatismo e não gostaria de ser injusto com essa posição criticando-a em termos tão gerais, mas acho que ela acaba, entre outras coisas, concedendo demasiada centralidade às ciências naturais como modelo para prática e conhecimento. Algo que pode prejudicar sua compreensão de criação e criatividade, até mesmo da própria ação, aproximada pelo pragmatismo de uma ideia de *adaptação* ao meio, dentro de um binômio homem (organismo)/natureza (ambiente). Algo que pode ademais limitar sua rica ideia de experiência, em relação à qual estou inclinado a enfatizar a precedência e a produtividade da ação. “No início era o ato, depois o artefato” é nosso lema pragmático-poiético faustiano, que deseja combinar por aí materialidade, criatividade, imaginação e transcendência humana – na ação.

Devo esclarecer que tomo pragmatismo também num sentido ainda mais amplo, como uma virada prático-criativa mais geral, modernista, na filosofia ocidental, que aliás pode guardar afinidades com expressões de pensamento não-ocidentais. Na Europa, tal virada engloba a filosofia francesa da ação e da criação, que se desenvolve de Maine de Biran a Bergson, com a qual não por acaso o pragmatismo americano manteve uma conversa transatlântica em suas origens. Ela inclui ainda o hegelianismo de esquerda, as filosofias da práxis em geral e Marx em particular, e ainda Nietzsche, por exemplo, em *Verdade e mentira...*, também o ‘humanismo’ do germano-britânico Ferdinand Schiller, e, claro, algo de Wittgenstein e Heidegger. Do Brasil, como parte dessa constelação grande e plural, eu acrescentaria, como filosofias da práxis, as contribuições críticas modernistas, ademais de anticolonialistas e antirracistas, encorpadas, de pensadores tão diversos como Gilberto Freyre, Oswald

de Andrade, Guerreiro Ramos, Álvaro Vieira Pinto, Milton Santos e Mangabeira Unger, alguns deles integrantes do ISEB (Instituto Superior de Estudos Brasileiros), ao qual sucedeu o ‘contraponto’ marxista-estruturalista uspiano, alegadamente mais anticapitalista, liderado por José Artur Giannotti.

5. A normatividade crítica pós-estruturalista em comparação com a normatividade da crítica alemã, agora pragmatizada.

Aparentemente, a normatividade de Marx se mostra comunal de uma maneira essencialista e estrutural-determinista em sua crítica ao discurso da economia política, ademais de teleológica e especulativa em sua filosofia da história. Como parte de seu arranjo teórico abrangente, Marx exhibe ainda um compromisso central com a crítica da ideologia como desmistificação de ilusões gerais, ou cegueiras estruturais, que são decifradas por um entendimento superior, teórico, novamente humano-comunitário, das coisas. O que vem na sequência de Marx, em termos de normatividade crítica, é em primeiro lugar a Teoria Crítica de Frankfurt, mais ainda focada em ideologia, acriticamente fundada no humanismo de seus *Manuscritos de 44*, emoldurada ademais por uma dialética antitética hegeliana, pretensamente antiautoritária, antipositivista, enfaticamente negativa. Isto é, vem agora um neo-marxismo, sem classe universal correspondente por base social, por isso mesmo uma teoria mais livremente radical, agora contra praticamente toda a Modernidade: razão, ciência, tecnologia, burocracia, Estado – até a própria democracia, entendida agora como fascismo.

Frente a isso, a sucessiva teoria francesa pós-marxista, dita anti-humanista, por seu lado, com sua virada linguocêntrica supostamente anti-metafísica, poderia ter oferecido um aprimoramento, enquanto reconciliada com a contingência na história, liberta de uma representação metafísica do sujeito, desconfiada de uma lógica dialética transcendental forte, também de um universalismo possivelmente opressivo e etnocêntrico. Poderia ter-se oferecido como uma crítica a favor de um ponto de vista deflacionário, falibilista, mais empírico e experimental, pragmático, que poderia significar, a meu juízo, uma secularização e democratização, não-céticas nem niilistas, da teoria crítica anterior, mais literalmente marxiana. Entretanto, não acho que nada disso tenha sido de fato contemplado pela teoria crítica pós-estruturalista, ainda que haja nela elementos interessantes para a superação de um hegelianismo lógico-dialético pesado, do humanismo essencializado que lhe corresponde, e de certas consequências políticas indesejáveis, autoritárias, deles derivadas. O fato é que, e posso estar falando aqui de uma vulgata, a nova crítica francesa acabou sendo algo paradoxalmente mais esotérico, intelectualista, novamente mais negativo, voltado demolidoramente contra a razão, objetividade, verdade, sujeito e agência, a

Modernidade inteira, o Ocidente enfim. Uma crítica ao final apoiada em outro humanismo dogmático e em outra meta-narrativa para a História, na verdade mais empobrecida, enquadrada por uma polaridade opressor-oprimido, simplificada, abstrata, *a priori*, não propriamente histórica.

O que temos aqui aparece antes como uma nova meta-narrativa absolutizada, mais do que metafísica, de acordo com a qual a Modernidade é tomada, juntamente com o Capitalismo, como universal e essencialmente pior do que qualquer outra coisa que lhe antecedeu - como a permanente reconstrução racionalizante, de discursos e práticas absolutamente excludentes, dominadores, manipuladores. Tais discursos modernos servem, para a nova crítica, ao que se pode entender como o novo inumano, a ser enfrentado ou resistido por uma normatividade inversa, aquela do antes rebaixado/anormalizado por aqueles discursos, como a normatividade de um humano inversor, representado pelo oprimido e discriminado abstrato. O que é esse verdadeiro e novo humano? Precisamente tudo o que é representado no discurso ou na ideologia modernos, alegadamente monolíticos, totalmente dominantes, como o não-humano ou o menos-que-humano. Ademais, nessa nova teoria crítica, encontramos aparentemente o paradoxo de um relativismo dogmático, à beira do niilismo, na forma de uma negação não-dialética de tudo o que aí está, e de uma afirmação transcendental, inquestionável, de si mesmo e dessa negação.

Tudo isso é consequência, entretanto, não de uma virada linguística qualquer, mas de uma muito particular, iniciada pelo *estruturalismo linguístico* saussuriano, logo passada ao campo mais geral das Humanas pela porta da antropologia, e desenvolvida como nova teoria crítica, estruturalista/pós-estruturalista, até agora condicionada pelo passo inaugural de Saussure e Lévi-Strauss. Uma nova teoria crítica supostamente anti-humanista traz agora descontinuidades, polaridades, estruturas determinantes e formais, sem dialética ou mediação e sem sombra de sujeito. Marx já exibiu um enquadramento estruturalista do real, o que possibilitou a leitura estruturalista althusseriana do *Capital*, o que nos permite agora conceber retrospectivamente uma sequência particular para todo esse desenvolvimento crítico francês, depois franco-americano: Saussure, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida. Uma sequência na qual o estruturalismo linguístico, sem-mundo, da linguística saussuriana, dá lugar ao estruturalismo desvelador dos códigos ocultos da cultura, de Lévi-Strauss, e este a um marxismo também anti-sujeito, de Althusser. Após o que Foucault aparece como o relativista decifrador de estruturas discursivas determinantes, semi-transcendentais, da trama discurso-conhecimento-verdade-poder, no fim das contas normativamente partidário das 'identidades' discriminadas e sujeitadas por tais discursos, de forma polarizada. Por fim, Derrida, nisso seguido ao seu modo

pelo mesmo Foucault, acrescenta um ‘livre jogo’ a essas estruturas anti-sujeito, subtraindo-lhes o suposto centro ‘metafísico’ (Deus, Homem, Ser, Corpo, por que não também Modernidade, Capitalismo, História, Maniqueísmo etc.). Nem por isso a nova crítica deixará de se absolutizar.

Sem entrar aqui na distinção entre vulgata e pensamento originário que a inspira, entendo que essas variantes críticas em sucessão se mostram ainda marcadas por elementos estruturalistas saussurianos, linguocentristas, de que não há nada fora da linguagem, de uma ausência de referência, de uma esfera discursiva estrutural determinante por trás de realidade, de sujeito e pensamento aparentes, etc. Junto com isso, elas se mostram cada vez mais marcadas pela cripto-normatividade, de tipo não tão novo, de um humanismo anti-moderno, antiocidental, anticapitalista, por um juízo histórico dogmático e totalizante comparável ao anterior.

6. O linguocentrismo pós-estruturalista e suas consequências políticas binaristas e fracionistas.

Só que agora trata-se de um humano ainda mais negativo, em forma binarista mais abstrata, levada a qualquer desigualdade social, histórica, que possa ser encaixada em tal polarização, seja de gênero, raça, classe, colonialidade etc. As questões sociais, materiais, são assim ‘foucaultianizadas’, ‘discursivizadas’, dentro do paradigma crítico linguocêntrico, com a substituição da matéria real das desigualdades e assimetrias sociais, políticas etc., e de sua dinâmica viva, por uma abordagem desconstrucionista, inversora do discurso supostamente dominante e da norma por ele supostamente sustentada. Não por acaso, no que diz respeito ao campo da filosofia e das humanidades críticas, na era da globalização e do neoliberalismo, essa perspectiva substituiu o marxismo tradicional e moldou inteiramente a cultura dominante na universidade de humanas, especialmente nos Estados Unidos, de onde tem sido exportada para o resto do mundo.

As categorias/identidades sociais mencionadas podem ser agora concebidas como compondo uma lista de pequenos ‘proletariados’ particulares (a própria política ‘de classe’ também pode ser uma espécie de identitarismo), discriminados/ marginalizados/oprimidos pelas normas pretensamente universais, mas de fato totalmente chauvinistas, da Modernidade. Sempre em benefício de suas contrapartes opressoras, os dois lados transformados em identidades abstratas essencializadas, fixadas, e, do lado dominado, inteiramente fracionadas. Isso tendo como consequência sua fixação em movimentos sociais separados, de minorias, na qualidade de novos sujeitos privilegiados da crítica e novos *loci* para resistências político-culturais supostamente radicais. Para remediar tal segmentação do social e do político, e o relati-

vismo correspondente de pontos de vista irredutivelmente múltiplos e incomensuráveis, teremos agora as estratégias de transversalidade e interseccionalidade. Junto com uma nova universalidade, mais problemática e abstrata que a anterior, baseada na qualidade de serem todos ‘igualmente’ oprimidos/discriminados, em última análise pelo mesmo Opressor, e segundo uma única Narrativa histórica. Trata-se de uma nova normatividade baseada no atributo de sustentarem todas uma mesma postura moral-teórica, geral, superior, ao final super-totalizante, contra a injustiça estrutural, o Ocidente, a Modernidade, o Capitalismo, o Macho-Branco etc.

Tendo como pano de fundo uma posição fundacionista forte, binarista, o jogo inversor de valores, da desconstrução, será jogado, todo o mal considerado como construção social discursiva, binária, para ser, então, binariamente negada. A partir daqui, como nos parece, será difícil alcançar ou moldar o ‘Nós’ concreto, político e inclusivo, transformador, que Linda Alcoff cobra em seu *Uma Epistemologia para a Nova Revolução*. Pois o que temos agora é uma má disposição contra tudo o que está além daquelas e de mais outras partes separadas, contra tudo o que implica em unidades históricas concretas, maiores, de contornos menos nítidos, não essencializáveis, restando como opção apenas tentar associar aquelas partes distintas na forma de um agregado ou somatório. O corpo político geral, real, não poderia, assim, ser desafiado concreta e politicamente, com vistas a outro melhor, por uma transformação de seus elementos institucionais constituintes, de alcance também geral. Nem haveria grandes preocupações comuns legítimas, na verdade gerais, mas concretamente particulares, nada universais, nem a correlata configuração de eventuais destinos comuns que lhes correspondam. Por aí não poderíamos pensar em coisas como outra cidadania geral mais efetiva, uma democracia melhor, formas de vida institucionais inteiras, nações, estados, regimes melhorados. Enquanto a fórmula da ação política que corresponde a tudo isso parece se resumir à ideia de resistir (junto com negar e inverter), mais do que a de transformar ou criar – politicamente.

Dentro de tal paradigma, tampouco poderíamos pensar na reformulação de crescentes assimetrias internacionais, de suas bases materiais e institucionais, nem na reformulação de economias nacionais inteiras, e de políticas econômicas gerais deletérias, nem pensar na reformulação do capitalismo real, melhor dizendo, de capitalismo reais, materiais, concretos, particulares, circunstanciados. O mundo pode agora descansar em paz, o fascismo e a pior direita agora estão livres para cuidar do que quer que implique em paródias de tais sínteses concretas, em relações e identidades mais amplas, também simbólicas, em termos de nação, povo, comunidade, cultura. Como já pude mencionar, não quero dizer que a teoria crítica pós-estruturalista e pós-marxista inteira não tenha acrescentado algo de novo e positivo ao paradigma marxiano-

hegeliano que a antecedeu, ou que ela não tenha uma herança a ser aproveitada, segundo sua adequação a contexto e conjuntura particulares. Mas certamente devemos encontrar uma maneira de avançar para além desse paradigma identitário, o que para nós significa necessariamente ir além da sua virada linguística, linguocêntrica, discursiva, estruturalista, para uma abordagem mais prático-ativa, produtiva, materialista.

7. Como seria uma normatividade emancipatória prático-poiética, materialista e plural?

O ponto de vista materialista prático-poiético quer ser realista mas não representacionista, está interessado em fatos, comprometido com ‘tomar as coisas do modo certo’, e não alhos por bugalhos, com entender nossas crenças como formadas e verificadas em nosso trato prático-material com o mundo e com as pessoas.⁴ Trata-se de um ponto de vista que sustenta um realismo prático não-mentalista, não-especular, socialmente constituído, e concebe sujeitos empíricos modestos, finitos, capazes de conhecimento e agência, tão social e historicamente constituídos quando constituintes. No plano do conhecimento, pressupõe interacionismo e intersubjetividade, donde justificação e, em termos do real-social, compreende estruturas não-absolutizadas, variadas, que não excluem nem contingência e pluralismo, nem intencionalidade e agência. Poética pragmática tem a ver com falibilismo e experimentalismo, não com ceticismo, agnosticismo ou relativismo, tem a ver com democracia. Não com compreensões logocêntricas, dogmáticas, intelectualistas, que atribuam uma ‘ignorância estrutural’ às pessoas comuns e decretem o peso de alguma determinação absoluta sobre elas. Ademais, já que estamos na universidade, é intenção desse ponto de vista superar a distância, oposição e até animosidade existentes entre as humanidades, crítica e normativamente preocupadas, e as disciplinas técnico-científicas, transformadoras, preocupadas com resultados práticos, não menos criadoras. Além de, naturalmente, superar a distância entre as perspectivas críticas intelectuais acadêmicas, eventualmente elitistas, e as pessoas comuns fora da academia, com suas necessidades e aspirações sentidas, dos 99% junto aos quais nós acadêmicos corremos o risco de ser/parecer o 1% estranho, como pensamos que apenas o círculo mais rico e poderoso parece e é.

A pegada prático-poética de nosso enredamento sensível-produtivo, comum, com o mundo e entre nós mesmos, quer fomentar uma perspectiva holística-material sobre formas de vida, englobando suas práticas de produção, objetivação, apro-

⁴ Essas coisas se encontram mais bem explicadas, por exemplo, em nosso “O Mundo Bem Nosso: Anti-representacionismo poiético-pragmático, não linguístico”, em *Cognitio*, v. 16, 2015.

priação e mudança, junto com um reconhecimento de sua – nossa – inelutável materialidade. O que se pode entender como uma compreensão da sociedade situada entre o esquemático, estrutural, modo de produção de Marx (para ele próprio também modo de vida) e a mais plástica e diversa forma de vida, como conjunto de práticas e instituições, mais ou menos como descrita, por exemplo, por Rahel Jaeggi, talvez demasiado pacificada e não suficientemente material. A propósito, ainda, da atenção, no âmbito da filosofia geral, à dimensão material da existência, tem havido mais recentemente alguma conversa sobre materialismo em semiótica, sobre materialismo especulativo, sobre filosofia orientada a objetos, em círculos acadêmicos metropolitanos, mas não vimos muito uso ou proximidade nisso tudo.

Para contrastar ao mesmo tempo com o linguocentrismo e com Marx, mencionemos então, rapidamente, um aspecto particular ao nosso ponto de vista, que tem também implicações normativas: a ênfase em objetos, até em sistemas de objetos, junto com o foco em práticas enquanto encorpadas, envolvendo o acesso a, e o uso de objetos – um foco relações, significados e valores que lhes acompanhem. Quando se trata de significação e normatividade, agência e conhecimento, além de emancipação e empoderamento, como não levar em consideração o mundo dos artefatos, nossas relações com eles, as assimetrias e formas de poder e de subjetividade que contribuem para engendrar, multiplicar ou sustentar? No nível mais paroquial ou mais global, quais divisões internacionais de trabalho e poder, quais ordens domésticas ou mundiais de produção, distribuição, apropriação de objetos estão aí envolvidas? Como separar isso da discussão sobre uma sociedade mais bem constituída e democrática, *i.e.*, das discussões sobre justiça e superação da pobreza, bem como daquelas sobre autonomia, emancipação, florescimento produtivo e materialmente empoderador.

Ainda em comparação ao materialismo de Marx, o que este vê como duas esferas distintas do corpo social e político, uma material-objetual, a outra espiritual-ideal, nós vemos como uma e como muitas, o que não quer dizer que aí não se constituam estruturas e polarizações um tanto gerais e fixadas. Vemos a sociedade como um conjunto de múltiplas esferas, constituídas por práticas, instituições, propósitos, nas quais estamos sempre envolvidos, enquanto corpóreos, com relações e artefatos, bem como com signos e símbolos de todos os tipos a esses associados. Portanto, passamos do dualismo rígido entre infraestrutura e superestrutura, e entre práticas teóricas críticas e práticas materiais alienadas, para uma multiplicidade e uma unidade relativas, e a uma atenção renovada ao lugar e ao papel, também relativa, complexa e mutavelmente estruturante, de materialidades, objetos e meios, dentro das formas de vida e das relações que as constituem. Esses são pontos centrais para nosso materialismo prático, e o distinguem do materialismo histórico tradicional, para não dizer da filosofia

linguocêntrica, cujos artefatos preferidos são apenas palavras e declarações, daí estruturas discursivas enquanto determinantes, sendo tudo mais tomado em relação a elas. As nossas são noções que devem sustentar uma rica ideia de cultura material (também, indistintamente, espiritual e simbólica), e de formas de vida necessariamente constituídas por práticas/ instituições/ objetos, que condicionam tanto relações e assimetrias sociais, como mesmo diferentes formas de subjetividade e valor. Isso tudo sem envolver implicações normativas dogmáticas, binaristas, aprioristas, mas, ao contrário, abertas, plurais, empíricas, conectáveis então a ideias de intencionalidade, agência, autoria, empoderamento e florescimento materiais.

* * *

Marx parece considerar basicamente apenas dois tipos de objetos: grandes instrumentos de produção (os únicos relacionalmente relevantes para ele), e pequenos bens de consumo, objetos de relativamente poucos tipos e formas de uso, aqueles conhecidos durante sua vida, sem importância para a configuração das relações entre humanos. Marx também conhece, para a Modernidade, apenas duas relações de propriedade com respeito àqueles: a propriedade privada e a pública. De outro lado, é verdade que, também para nós, embora em um sentido muito mais amplo e variado, a introdução de novos objetos e consequentes práticas novas é o que nos faz históricos, e traz consequências para todas as nossas relações e valores, inclusive morais. E aqui não estamos falando apenas de meios clássicos de produção, mas também de objetos relevantes e transformadores igualmente condicionantes de formas de vida, como automóveis e estradas, anticoncepcionais e smartphones, internet e computadores, imprensa, livros e lápis, etc. Como antes a caravela, a roda, o fogo, os facões, espadas, cavalos, as fortalezas, as cidades, também os arranjos institucionais, formas de associação, criações ‘espirituais’ etc.

Depois disso, podemos formular uma dialética entre objetos, práticas, relações e subjetividades, na qual o desenvolvimento permanente e a introdução de novos objetos dissolvem relações antigas, que correspondem a objetos/ meios/ circunstâncias mais antigos, e dão origem e suporte a novas relações, formas de vida e subjetividades particulares. Tal dialética, porém, não parece satisfazer as normatividades marxistas nem desconstrucionistas, binárias, esquemáticas, essencializadas, pouco empíricas. É que, junto com isso, a sociedade não é por nós concebida como sendo ou devendo ser organizada por qualquer princípio único, seja cooperação ou competição, identidade ou diferença, mesmo porque ela é um conjunto de práticas e nichos que se desdobram em lógicas e normatividades diversas – o que não quer dizer não concertadas ou não intercomunicáveis. Daí que não só a chamada emancipação deve ser obra das pessoas

envolvidas, mas também seu diverso conteúdo deve ser definido por suas próprias decisões e aspirações, relações e circunstâncias, variadas e em desenvolvimento.

Diferentes instituições, formas de propriedade, comunais e privadas, em todos os tipos de combinações, podem assim ser visadas e experimentadas. O melhorismo, o aprimoramento material e o florescimento pessoais podem ser imaginados e testados, em favor de inclusões sociais, políticas, culturais, e de novas formas de agência e criação, e de novos e variados arranjos econômicos e sociais democratizantes. Em termos de arranjos mais gerais, como solução para desigualdades materiais e para emancipação política, as possibilidades aqui não se resumem apenas a uma mal-sustentada proliferação de direitos outorgados pelo Estado, sem base material, perdidos ou esvaziados no primeiro aperto político ou econômico. Nem a uma distribuição *post-festum*, como na social-democracia metropolitana, nem ao coletivismo de um capitalismo de Estado, nem ao individualismo atomista liberal, mas sempre envolvendo nossas objetivações e nossas relações com objetos. Enfim, sobre emancipação, objetos e instituições, sobre imaginação e experimentação, vale lembrar aqui a velha história que todos conhecem: a condição dos escravos norte-americanos feitos livres, por exemplo, não teria sido mais real se tivesse sido acompanhada dos prometidos ‘40 acres e uma mula’? É com referências tais que podemos elaborar a ideia de uma cidadania material e de uma includente democratização da atividade econômica, de mudança de arranjos institucionais em geral, o que abre um grande espaço para teorias e práticas, para imaginação e criação, para a contribuição da filosofia e das humanidades em geral, frequentemente em associação às engenharias e técnicas, às artes e à política.

Consciência e reflexão no *Ensaio de Locke*

Vinícius França Freitas

UFMG

RESUMO

O artigo discute as noções de ‘consciência’ e ‘reflexão’ no *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke. Apresentam-se dois critérios para se distinguir entre ambas as atividades mentais. Primeiramente, a consciência é uma atividade passiva, involuntária e não depende de atenção para ser exercida, diferentemente da reflexão, que, ao menos em um de seus graus – pois Locke concebe a existência de dois graus de reflexão –, é uma atividade ativa, voluntária e atenciosa da mente. Em segundo lugar, a consciência se distingue da reflexão na medida em que ela é uma atividade mental geradora de juízos / crenças, diferentemente da reflexão, cujas atividades apenas produzem ideias. Enquanto a consciência permite ao ser humano conhecer – julgar sobre e acreditar em suas atividades e estados mentais –, a reflexão é apenas uma capacidade mental de ter ideias e, enquanto tal, não é passível de ser verdadeira ou falsa.

PALAVRAS-CHAVE

História da filosofia; consciência; reflexão; John Locke.

ABSTRACT

The paper discusses the notions of ‘consciousness’ and ‘reflection’ in John Locke’s *Essay on the Human Understanding*. It attempts to present two criteria by means of which it would be possible to distinguish between these mental activities. Firstly, consciousness is a passive, involuntary activity and does not depend on attention to be exerted, unlike reflection, which is, at least in one of its degrees – since Locke conceives the existence of two degrees of reflection –, an active, voluntary, and attentive activity of mind. Secondly, consciousness may be distinguished from reflection in that it is a mental activity that produces judgments / beliefs, unlike reflection, whose activities only produce ideas. While consciousness allows human beings to know – to judge about and to believe the existence of their mental phenomena –, reflection is only a mental capacity to have ideas and, as such, it is not true or false.

KEY WORDS

History of philosophy; consciousness; reflection; John Locke.

O objetivo do presente artigo é discutir as noções de ‘consciência’ e ‘reflexão’ na filosofia de John Locke (1632-1704), mais especificamente, no âmbito da investigação empreendida pelo filósofo no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1999)¹. Ambas as noções, ‘consciência’ e ‘reflexão’, parecem estar profundamente conectadas no desenvolvimento de sua filosofia. Contudo, o filósofo não é explícito, em nenhuma parte de sua obra, sobre como ambas se distinguem ou como uma se relaciona à outra. Se, por um lado, Locke confere um tratamento mais sistemático à reflexão, ao tratar das duas fontes de ideias simples na mente, o mesmo não pode ser dito acerca da consciência. O termo ‘consciência’ não aparece, por exemplo, em nenhum título dos sessenta e nove capítulos que compõem o *Ensaio*. Não há, do mesmo modo, nenhuma seção dedicada especialmente à explicação do que é, para Locke, o fenômeno mental do estar consciente. Cumpre aos intérpretes, portanto, a tarefa de sistematizar o conceito de ‘consciência’ e pensá-lo em sua relação com a noção de ‘reflexão’.

A hipótese que avanço estabelece que ‘consciência’ e ‘reflexão’ são duas atividades distintas da mente que podem ser separadas a partir de dois critérios distintos. Na primeira seção, ocupo-me em apresentar esses critérios. Sugiro que a consciência é, por um lado, uma atividade passiva, involuntária e não depende de atenção para ser exercida, diferentemente da reflexão, que, ao menos em um de seus graus – pois Locke concebe a existência de dois graus de reflexão –, é uma atividade ativa, voluntária e atenciosa da mente. Por outro lado, a consciência se distingue da reflexão na medida em que ela é uma atividade mental geradora de juízos / crenças, diferentemente da reflexão, cujas atividades apenas produzem ideias. Enquanto a consciência permite ao ser humano conhecer – julgar sobre e acreditar em suas atividades e estados mentais –, a reflexão é apenas uma capacidade mental de ter ideias e, enquanto tal, não é passível de ser verdadeira ou falsa. Após apresentar e discutir esses dois critérios, apresento, na segunda seção, uma discussão com a literatura secundária, esclarecendo de que modo minha interpretação se distancia de outras leituras sobre as noções de ‘consciência’ e ‘reflexão’ no *Ensaio* de Locke.

Compreendendo a distinção entre consciência e reflexão

Como observado acima, Locke não trata de modo sistemático de sua compreensão de ‘consciência’ no *Ensaio*. Talvez isso se deva ao fato de que a consciência, até a data da publicação da obra, jamais ter sido tratada como objeto de estudo filosófico por si. O estar consciente só se torna objeto explícito de investigação no ano

¹ Publicado originalmente em 1689. A segunda edição da obra, revisada e com acréscimos feitos por Locke, data de 1694.

de 1728, com a publicação de um escrito anônimo em Londres, o *Ensaio sobre a consciência*². De modo que não surpreende que filósofos como René Descartes (1596-1650), cuja investigação depende fundamentalmente de atividades da consciência³, e o próprio Locke, não tenham examinado detidamente a noção. Apesar de não explícito sobre sua compreensão, a consciência desempenha um papel central no desenvolvimento da investigação do *Ensaio*. Locke assume teses explícitas a esse respeito. Por exemplo, o filósofo admite a tese cartesiana⁴ sobre a identidade entre pensamento e consciência⁵. Locke também se opõe a uma hipótese cartesiana, aquela de acordo com a qual “a alma é uma substância que sempre pensa”⁶, a

² Para uma história do desenvolvimento do interesse dos filósofos dos séculos XVII e XVIII pela noção de ‘consciência’, sugiro a leitura de Udo Thiel (1994, pp. 79-86). Quanto ao *Ensaio sobre a consciência*, Thiel diz: “sem dúvida é a mais importante contribuição no início da modernidade à noção de consciência – muito embora pareça haver poucas referências ao trabalho nos escritos filosóficos do século XVIII” (1994, p. 83).

³ As atividades da consciência são importantes para Descartes em mais de um momento no desenvolvimento das *Meditações sobre filosofia primeira* (2004). O meditador desenvolve o percurso das *Meditações* a partir de suposições como, por exemplo, “eu estou consciente de que penso”, “eu estou consciente de que duvido” e “eu estou consciente de perceber ideias claras e distintas”. Mais importante, Descartes as considera como verdadeiras e imunes à dúvida possibilitada pela hipótese do enganador na Meditação I. A consciência, para Descartes, não apenas produz conhecimento como também é entendida como uma fonte fiável de crenças verdadeiras, de um modo que os sentidos, a memória e a razão, por exemplo, não o são: “qual dessas coisas [o pensar, o duvidar, o entender, o afirmar, o enganar-se, o desejar, o imaginar e o perceber] não é tão verdadeira [destaque meu] – mesmo que eu esteja dormindo e que quem me criou faça tudo o que está em seu poder para me enganar – quanto é verdadeiro que sou? Qual delas distingue-se de meu pensamento? Qual pode dizer-se separada de mim mesmo? Pois que sou eu quem duvida, quem entende, quem quer; é tão manifesto que já não é preciso nada mais para tornar a explicação mais evidente [destaque meu]” (2004, pp. 51-53).

⁴ Descartes é mais explícito a esse respeito nas *Objções e respostas*. Descartes diz, na resposta ao primeiro conjunto de objeções, que “não pode haver nada em mim de que eu não esteja de alguma forma consciente” (2006, p. 62). Na resposta ao terceiro conjunto de objeções, do mesmo modo, o filósofo aponta: “[...] há outros atos, que chamamos ‘cogitativos’ [*cogitative*] (tais como o entender, o querer, o imaginar, o sentir e assim por diante), todos que têm em comum a única característica do pensamento, percepção ou consciência” (2006, p. 103). Adiante, na resposta ao quarto conjunto de objeções: “[...] não pode haver nada em nossa mente de que não estamos conscientes. Entendo isso em relação às operações, ao passo que o cavaleiro o nega, ainda que o entenda a respeito dos poderes” (2006, p. 139). Descartes explica no quarto conjunto de objeções o que o leva a essa compreensão de que nada há na mente de que não se esteja consciente: “agora, no que diz respeito à doutrina de que não pode haver nada na mente de que não se esteja consciente na medida em que ela é uma coisa pensante, isso me parece autoevidente, porque entendemos que *nada está na mente, assim considerada, que não seja um pensamento ou que não seja dependente de um pensamento* [destaque meu]. Pois, de outra forma, não pertenceria à mente na medida em que ela é coisa pensante. Nem pode existir em nós qualquer pensamento de que não estamos conscientes *no exato momento em que ele está em nós* [destaque meu]” (2006, p. 147).

⁵ No sentido de que a consciência sempre acompanha o pensamento, de modo que ambos os termos poderiam ser mesmo utilizados de modo intercambiável. Locke observa que “[...] o pensar consiste em ter consciência de que se pensa” (1999, p. 122). Em outra passagem: “[...] o homem, já acordado, já desperto, em nenhum momento poderia ‘pensar’ sem disso se aperceber. Este aperceber-se é necessário unicamente quando se trata dos nossos pensamentos e sempre o será, enquanto não pudermos pensar sem termos consciência de que pensamos” (1999, p. 114).

⁶ Locke diz: “eu sei que há quem opine que a alma sempre pensa e que, durante toda a sua existência, tem constantemente em si mesma a percepção real de certas ideias; e que o pensamento real é tão inseparável da alma como a extensão real do corpo; de modo que, se esta opinião é verdadeira, inquirir sobre o começo das ideias de um homem é tanto como perguntar pelo começo da sua alma. Porque, segundo esta opinião, a alma e as suas ideias, como o corpo e a sua extensão, começaram a existir ao mesmo tempo” (1999, pp. 111-112).

partir da experiência que, nesse caso, não é senão a experiência dos próprios fenômenos mentais permitida pela consciência⁷.

Em uma das passagens em que, a meu ver, Locke é mais claro a respeito da natureza da consciência, o filósofo explica:

Se dizem que um homem tem sempre consciência de que pensa, eu pergunto, como é que o sabem? *Porque ter consciência é aperceber-se [is the perception] do que se passa na própria mente de um homem* [destaque meu]. Pode, porventura, outro homem aperceber-se de que eu tenho consciência de qualquer coisa, quando eu próprio não me apercebo disso? Aqui, o conhecimento humano não pode estender-se para além da sua própria experiência (Locke, 1999, p. 122).

Chama a atenção a aproximação realizada por Locke entre a atividade da consciência e a percepção: estar consciente é *perceber* os fenômenos mentais. Se se considera seriamente essa aproximação, é possível entender que as atividades da consciência se desenvolvem a maneira da percepção dos objetos externos permitida pelos sentidos, algo como uma *percepção interna dos fenômenos mentais*. No capítulo acerca da percepção, no Livro II do *Ensaio*, Locke observa sobre essa atividade de perceber: “porque ordinariamente naquilo a que se chama pura e simplesmente percepção, a mente é apenas *passiva, não podendo deixar de perceber* [destaques meus] o que realmente percebe” (1999, p. 169). À luz dessa passagem sugiro que, na consciência, assim como na percepção dos objetos externos, a percepção dos fenômenos mentais é ser tanto ‘passiva’ quanto ‘involuntária’. Essas marcas da passividade e involuntariedade são importantes para, adiante, ser possível separar as atividades da consciência de ao menos um dos graus de reflexão. Por ora, limito-me a explicar, a partir da aproximação sugerida por Locke, que se um indivíduo de olhos abertos se encontra diante de uma árvore, ele não pode evitar percebê-la, tampouco é preciso algum exercício de sua vontade para tal; de modo semelhante, um indivíduo que se lembra – uma operação da memória –, não pode evitar perceber que se lembra e, do mesmo modo que na percepção, não precisa exercitar sua vontade para ser capaz de estar consciente disso.

⁷ Locke diz: “sabemos [por meio da consciência] com certeza, por experiência, que ‘algumas vezes’ pensamos; donde tiramos esta conclusão infalível: há algo em nós que tem o poder de pensar. Mas saber se essa substância pensa ou não ‘perpetuamente’ é algo de que não podemos assegurar-nos, para além do que a experiência nos informa (1999, pp. 112-113). O limite do que é possível dizer a partir da experiência, uma experiência possibilitada pela consciência, é que a mente pensa algumas vezes, não todo o tempo.

Desenvolvendo a aproximação entre consciência e percepção a partir do exemplo da percepção do fogo apresentado por Locke⁸, não é possível, ademais, estar consciente – perceber um fenômeno mental – sem uma ideia dos fenômenos mentais. A consciência das operações da mente não é, portanto, imediata, mas mediada por ideias que a elas fazem referência. A consciência é intencional e tem como objeto a ideia de uma operação da mente – o julgar, o acreditar, o duvidar, o raciocinar etc. Na percepção, percebe-se a ideia de uma qualidade sensível que representa a qualidade no objeto externo; na consciência, está-se consciente de uma ideia que ‘representa’ uma operação mental. Sempre que há uma ideia de uma operação da mente, não se pode não se aperceber disso: “de tal modo que se há sensações ou percepção, há alguma ideia realmente produzida e presente no entendimento” (1999, p. 170). Se a consciência e a percepção se aproximam no que diz respeito à passividade, a involuntariedade e os objetos – que são as ideias –, ambas podem ser distinguidas, no entanto, a partir da origem das ideias a que se referem. A fonte das ideias da percepção é a sensação, a fonte das ideias da consciência, a reflexão. A primeira experimenta o mundo físico por meio das ideias de sensação, a segunda, o mundo mental mediante ideias de reflexão.

Se essa compreensão está correta, julgo que posso utilizá-la para começar a pensar a distinção entre a consciência e a reflexão no *Ensaio*, ponto não muito claro na obra de Locke. No início do Capítulo I do segundo livro do *Ensaio*, Locke introduz o tema da reflexão na obra: “a outra fonte a partir da qual a experiência provê de ideias o entendimento é a percepção das operações interiores da nossa própria mente enquanto se debruça sobre as ideias que recebeu” (1999, p. 107). A definição de reflexão oferecida pelo filósofo muito se assemelha àquilo que é dito sobre a consciência. Assim como a consciência, a reflexão seria como que a percepção do que se passa no interior da mente. Sugestões como essa têm levado intérpretes do texto lockiano a supor a possibilidade de que Locke não tenha distinguido entre uma e outra noção, ou até mesmo que Locke estaria confuso a esse respeito⁹.

⁸ Locke diz: “o fogo pode queimar os nossos corpos sem causar em nós um efeito distinto do que produz numa acha de lenha, a não ser que o movimento se prolongue até ao cérebro e depois se origine na mente a sensação de calor ou a ideia da dor, pois nisso consiste a percepção” (1999, p. 170).

⁹ A crítica sobre Locke não ter sido claro a esse respeito remonta ao menos ao século XVIII, mais especificamente, aos comentários de Thomas Reid (1710-1796) ao pensamento do filósofo. Reid acusa Locke de confundir a consciência com a reflexão, tendo cometido o equívoco de não separar entre esses dois poderes da mente: “a reflexão deve ser distinguida da consciência com a qual é frequentemente confundida, mesmo pelo Sr. Locke. Todos os homens estão todo o tempo [*at all times*] conscientes das operações de suas próprias mentes enquanto eles estão acordados. Contudo, há poucos que tenham refletido sobre elas, ou tenha as feito objetos de pensamento” (2002, p. 58). Na literatura secundária, há intérpretes que também entendem existir uma confusão da parte de Locke, como, por exemplo, Mark Kustald (1984). A seu ver, Locke não é claro a esse respeito, e mais de uma tentativa de estabelecer um critério para se distinguir entre consciência e reflexão

A presente discussão pretende contribuir para o debate sobre como Locke distingue entre consciência e reflexão. Por mais de uma razão, acredito que seja possível traçar uma distinção clara entre ambas as atividades no *Ensaio*. Isso é feito a partir de dois critérios distintos:

1. Em primeiro lugar, acredito que seja possível apelar à compreensão lockiana de que, na percepção dos fenômenos mentais, a consciência é tanto *passiva* quanto *involuntária* e que, ademais, suas atividades não dependem de atenção. A reflexão não apresenta essas marcas – ao menos em um de seus graus – que caracterizam as atividades da consciência. Com efeito, após explicar o processo de aquisição de ideias de sensação, Locke observa que “o mesmo acontece com as operações interiores da mente, consoante o homem seja *mais ou menos reflexivo* [destaque meu]” (1999, p. 110). A maior ou menor reflexividade da mente depende de atividade e voluntariedade da parte do indivíduo. É preciso uma ação voluntária da mente para “dirigir o pensamento em direção” às próprias operações mentais, é preciso querer “se atentar” ao que se passa no interior da mente:

Embora não seja possível àquele que contempla as operações interiores da mente deixar de obter delas ideias claras e distintas, o certo é que, se ele não dirige o seu pensamento nessa direção e não as considera ‘atentamente’, estará tão longe de ter ideias distintas de todas as operações da mente como aquele que pretendesse possuir todas as ideias possíveis de uma certa paisagem ou das

– por exemplo, a reflexão como simples percepção do que se passa no interior da mente (1984, pp. 152-156), como um ato voluntário de atenção sobre os seus fenômenos mentais (1984, pp. 156-158) ou como uma atividade de contemplação das atividades e estados mentais (1984, pp. 158-163) – conduz a sérias dificuldades. Para o intérprete, existem motivos para Locke ter se mantido nessa situação de ambiguidade sobre a distinção entre consciência e reflexão: “afirmo que a fonte de sua dificuldade repousa sobre a presença de forças poderosas levando-o em diferentes direções. A evidência é de que ele nunca resolveu satisfatoriamente essas tensões” (1984, p. 166). As duas tendências que trabalham no pensamento de Locke são: “por um lado, ele é bem claro a respeito de que sem uma certa percepção de ordem superior de nossas operações mentais (contemplação, como ele às vezes a chama) não chegamos às ideias claras e distintas das operações da mente. Uma vez que a aquisição de tais ideias claras e distintas é central naquilo sobre o qual Locke se detém, a saber, filosofar sobre a mente humana, ele tende a enfatizar essa forma superior de percepção e procurar vários termos para se referir a ela. Tomada em seu extremo, essa tendência pode levar Locke a (i) restringir o termo ‘reflexão’ apenas a essa forma de percepção, a (ii) afirmar que as crianças raramente refletem, se alguma fez já o fizeram, e (iii) ir mais além e dizer que a maior parte das crianças jovens não tem ideias das operações de suas próprias mentes” (1984, p. 166). A segunda tendência é a compreensão de que todas as ideias da mente se originam da sensação e da reflexão. Locke precisa apelar à reflexão para explicar a origem de algumas ideias que, embora obscuras e confusas, não poderiam ter sido adquiridas pela sensação: “o único apelo bem-sucedido à reflexão, aberto para Locke, é deixar que ‘reflexão’ seja um termo tão amplo como a ‘consciência de nossas operações mentais’. Somente dessa forma podemos evitar o resultado de um contraexemplo ao seu empirismo: uma ideia que não surge da sensação, tampouco da reflexão, mas de uma instância da consciência que não conta como reflexão. Em suma, quando conduzido por essa força, Locke tende a (i) ampliar o termo ‘reflexão’ de modo que ele é coextensivo com o termo ‘consciência’, (ii) permitir que crianças reflitam ao menos em algum sentido, e (iii) garantir que todas as pessoas, independentemente da idade, tenham ao menos alguma ideia das operações de suas próprias mentes” (1984, p. 167).

partes e movimentos de um relógio, sem dirigir os olhos para esses objetos e sem reparar nas suas partes com atenção (Locke, 1999, p. 110).

A meu ver, a passagem permite a suposição da existência de ao menos dois graus de reflexão¹⁰ segundo Locke.

Primeiramente, há aquele grau superior de reflexão de uma mente atenta a que são devidas ideias de algumas operações da mente que, sem essa reflexão superior, não poderiam ser adquiridas. Locke observa sobre a capacidade da reflexão atenta para adquirir ideias que, sem a devida atenção, jamais seriam produzidas, em uma analogia com os sentidos externos:

O quadro ou o relógio podem estar situados de tal maneira que todos os dias [alguém] passe perto deles; mas, apesar disso, ele apenas terá uma ideia confusa de todas as partes de que se compõem, enquanto não se aplicar a considerar, com atenção, cada uma delas em particular (*Ibid.*).

Por reflexão atenta o indivíduo, portanto, adquire ideias que, de outro modo, não poderiam ser adquiridas. Sem “reparar” em certas operações que se passam no interior da mente, elas podem se manter desconhecidas – isto é, delas não se ter ideias – da mesma maneira que as partes que compõem um relógio ou detalhes de uma pintura podem passar “desapercebidos” por aqueles que não se detêm sobre sua observação.

Esse grau superior de reflexão é responsável também pela aquisição de ideias mais claras e distintas das operações mentais. Um indivíduo pode ativa e voluntariamente direcionar seus sentidos em direção a algum objeto ou qualidade particulares, dando-lhes a devida atenção e formando, a partir disso, ideias sensíveis mais claras e distintas do que aquelas adquiridas sem a devida atenção; o indivíduo pode, do mesmo modo, ativa e voluntariamente direcionar sua atenção em direção ao que se passa no interior da mente para delas formar ideias mais claras e distintas. Um pintor, por exemplo, tem ideias mais claras e distintas de uma certa paisagem do que um indivíduo que desatentamente caminha pela mesma paisagem todos os dias. De modo semelhante, um cientista da mente, como Locke, tem ideias mais claras e distintas de suas atividades mentais, ainda que todo ser humano seja capaz de ter ideias dessas atividades, apesar de mais obscuras e confusas, visto terem sido adquiridas sem a devida atenção:

¹⁰ Na segunda seção, explico a razão de compreender essa distinção no âmbito das atividades da reflexão por graus e não por tipos – como se houvesse duas espécies de atividade de reflexão.

Porque, ainda que constantemente estejam a ocorrer na mente, quais visões flutuantes, elas não produzem impressões suficientemente profundas para deixar ideias claras distintas e duradoiras, até que o entendimento, voltando-se sobre si próprio, reflita sobre as suas próprias operações e faça delas objeto da sua *contemplação* [destaque meu] (*Ibid.*, p. III).

Apenas cientistas da mente ou indivíduos inclinados ao ‘exame’ do que se passa no interior de suas mentes adquirem ideias claras e distintas dessas. Nesse caso, os indivíduos “contemplam” suas operações.

Portanto, julgo que seja possível distinguir entre as atividades da consciência e da reflexão a partir do critério apresentado acima. As atividades da consciência são passivas, involuntárias e desatentas, diferentemente das atividades da reflexão, ao menos daquele grau superior de reflexão, onde a mente é ativa e depende de um direcionamento voluntário da mente para o que se passa em seu interior. Esse segundo grau de reflexão, ao menos, não pode ser confundido com a consciência.

2. Em segundo lugar, para que a distinção entre consciência e reflexão – inclusive a de primeiro nível, passiva, involuntária e desatenta – possa ser traçada, é possível apelar a um segundo critério que pode ser apreendido a partir de outra analogia apresentada por Locke entre a reflexão e os sentidos. O filósofo observa, com efeito: “ainda que ela [a reflexão] não seja um sentido por nada ter que ver com objetos externos, assemelha-se-lhe muito, todavia, e pode com propriedade ser chamada ‘sentido interno [*internal sense*]’” (1999, p. 108). A analogia com os sentidos, nesse caso, parece clara: como a sensação oferece à mente as ideias simples das qualidades dos objetos externos, a reflexão oferece à mente as ideias simples das operações mentais. Sem os sentidos externos, não há ideias de qualidades sensíveis, sem a reflexão, o sentido interno, não há ideias das operações. O ponto para o qual gostaria de chamar a atenção, no entanto, diz respeito justamente ao fato de que nas atividades da reflexão há apenas a aquisição de ideias, não mais que isso. A consciência, no entanto, é uma atividade a que são devidos juízos e crenças acerca dessas ideias.

Para reforçar a importância dessa analogia entre a reflexão e os sentidos, visando compreender o que Locke tem em vista por reflexão, apelo à interpretação de Reid acerca do uso do termo ‘sentido’ (*sense*) nos séculos XVII e XVIII. Reid observa que, entre os autores desse período, esse termo é, na maior parte das vezes, utilizado para significar apenas os poderes da mente por meio dos quais ela seria capaz de produzir suas “concepções”, “noções” ou, como no caso de Locke, suas ideias. Os sentidos externos, por exemplo, formam as ideias das qualidades dos objetos externos; o sentido da beleza, as ideias das qualidades estéticas dos objetos na natureza e na arte; o sentido moral, as ideias de certo e de errado, da virtude e do vício. Reid é crítico

desse uso limitado do termo “sentido”. A seu ver, em seu significado mais comum, partilhado por grande parte dos seres humanos e expresso nas línguas, o termo é utilizado para significar não apenas os poderes que fornecem as ideias à mente, mas também os poderes de julgar e acreditar: “o ver e o ouvir, segundo os filósofos, são chamados sentidos, visto que temos ideias por meio deles. Pelo vulgo eles são chamados sentidos porque julgamos por meio deles” (2002, p. 424)¹¹. Para Reid, filósofos como Locke compreendem os sentidos como uma atividade mental a que são devidas apenas ideias, não juízos ou crenças.

Julgo que essa chave reidiana de leitura seja importante para se separar entre consciência e reflexão em Locke. Ao aproximar a reflexão dos sentidos, é possível entender que Locke tem em vista por reflexão uma atividade mental que, fundamentalmente, produz ideias, seja em suas atividades atentas ou desatentas. O resultado das atividades de uma reflexão desatenta, passiva e involuntária é a aquisição de ideias, ao passo que a consciência é uma operação que julga sobre o que se passa na própria mente e não fornece ideias de operações mentais. Enquanto a consciência é uma percepção que permite conhecer – julgar e acreditar – a existência dos fenômenos mentais, a reflexão é apenas um processo que fornece as ideias por meio das quais a mente conhece suas operações.

Observei acima que Locke parece sugerir que a reflexão, assim como a consciência, é uma forma de “percepção” das operações interiores da própria mente. Essa aproximação deve ser entendida com cuidado. É preciso reconhecer que, se na consciência e na reflexão o indivíduo é capaz de “perceber” seus fenômenos mentais, a consciência, diferentemente da reflexão, não é uma fonte de ideias, ela é uma fonte de “conhecimento” – de juízos e crenças – sobre as operações da mente:

Essas operações, quando a alma sobre elas reflete e as considera, abastecem o entendimento de uma outra série de ideias que não se poderiam receber das coisas exteriores. Tais são as de *percepção, pensar, duvidar, acreditar, raciocinar, conhecer, querer* e de todas as diversas ações do nosso próprio espírito, as quais – *posto que delas temos consciência e as podemos observar em nós mesmos* [destaque meu] – recebemos no nosso entendimento tão distintamente como as que temos dos corpos que impressionam os nossos sentidos (Locke, 1999, p. 107)¹².

¹¹ Essa compreensão de sentido / senso que permite Reid definir a noção de ‘senso comum’ em seu pensamento: “na linguagem comum, senso sempre implica julgamento. Um homem de senso é um homem de julgamento. Contrassenso é o que é evidentemente contrário ao julgamento direito. Senso comum é o grau de julgamento que é comum aos homens com que podemos observar e realizar negócios” (200, p. 424).

¹² A passagem parece sugerir que, para Locke, a consciência é aquilo na mente que torna o indivíduo capaz de observar suas operações mentais. Isso gera uma dificuldade para a interpretação de que a consciência conhece seus fenômenos mentais indiretamente, por meio de ideias, visto que a consciência é a condição de se poder formar ideias dessas operações por reflexão.

Tal como pela percepção de uma ideia de sensação o indivíduo “conhece” a existência dos objetos externos, na consciência o indivíduo “conhece”, mediante uma ideia de reflexão, a existência de seus fenômenos mentais. “Estar no entendimento” é “ser conhecido”:

Por conseguinte, aquele que fala em noções inatas (se se refere a um grupo especial de verdades) não pode entender por tal verdades existentes no espírito, embora por ele ignoradas, dado que a expressão “estar no entendimento” significa precisamente “ser conhecido”. De fato, estar *no* entendimento e não ser conhecido, estar no espírito e nunca ser apreendido, é o mesmo que dizer que algo *está* e *não está* no espírito e no entendimento (*Ibid.*, p. 34).

O indivíduo conhece os fenômenos de sua mente e esse conhecimento é permitido pela atividade da consciência, atividade esta que depende da reflexão como a fonte das ideias sobre as quais a mente julga. Estar consciente é poder “conhecer” algo sobre os próprios fenômenos mentais. Margaret Wilson (2005), em um trabalho sobre a noção de consciência em Descartes, observa:

É difícil entender o que estar consciente de X poderia ser se ele não envolvesse de alguma maneira ter o conhecimento de X – sabendo que X existe e ocorre. Está claro que Descartes de fato entende os conceitos de consciência e conhecimento ao menos como intimamente conectados (Wilson, 2005, p. 134).

Acredito que os dizeres de Wilson se aplicam muito bem à compreensão de Locke da consciência: as atividades da consciência parecem estar intimamente conectadas com a noção de “conhecimento”. O conhecimento do mundo mental, é claro, depende das atividades da reflexão. Para se perceber os estados internos, é preciso das atividades da reflexão, contudo, apenas enquanto esta é a fonte de ideias sobre as operações da mente. Juízos e crenças advêm de outra fonte, a consciência.

Consciência e reflexão na literatura secundária

Dedico a presente seção à discussão de algumas interpretações acerca da relação entre consciência e reflexão no *Ensaio* de Locke. Desse modo, acredito poder ser capaz de esclarecer em que medida minha interpretação se aproxima e se distancia de outras leituras presentes na literatura secundária.

1. A reflexão pode ser entendida como introspecção? Para alguns autores, a reflexão em Locke deve ser entendida como “introspecção”, uma espécie de “volta da

mente sobre si mesma”. Assim sugerem, por exemplo, Richard Aaron¹³ (1963), M. J. Mabbott¹⁴ (1973) e Kaila Obstfeld¹⁵ (1983). A meu ver, se minha leitura é consistente, apenas a reflexão atenciosa pode ser considerada uma introspecção, se se entende por “introspecção” uma decisão – voluntária e ativa – de voltar a atenção da mente para suas próprias operações. Isto é, não julgo que seja pertinente chamar de introspecção aquele primeiro grau de reflexão, pois não há nenhuma decisão do indivíduo de se deter e inspecionar suas operações mentais. Ela acontece de forma desatenta, involuntária e a mente é apenas passiva.

2. Consciência e reflexão distinguem-se apenas por gradação? Em diversos momentos de seu trabalho, Mark Kustald (1984) parece sugerir, ainda que não seja explícito sobre esse ponto, que Locke concebe apenas uma diferença de gradação entre a consciência e a reflexão, uma compreensão de acordo com a qual as ideias claras e distintas das operações mentais seriam fornecidas pela reflexão, ao passo que à consciência seriam devidas apenas ideias confusas e obscuras sobre as atividades da mente. Kustald nota, ao longo de seu trabalho, que todos os seres humanos dispõem igualmente da capacidade de estar consciente de suas atividades e estados mentais, contudo, poucos são aqueles que adquirem ideias mais claras e distintas – isto é, aptas a serem utilizadas em investigações científicas – por meio da reflexão. Ideias da consciência seriam confusas e obscuras, ideias de reflexão, ao contrário, seriam claras e distintas (1984, pp 163-167).

A meu ver, consciência e reflexão não podem ser identificadas como se uma atividade fosse a mesma que a outra, como se a consciência pudesse ser entendida como uma fonte de ideias sobre as operações da mente. A diferença observada por Kustald sobre a clareza e a distinção das ideias é verdadeira. Locke compreende que existem ideias de operações mentais claras e distintas e ideias de operações mentais obscuras e confusas. Contudo, essa distinção se explica não porque algumas são devidas à consciência, mas sim porque as ideias claras e distintas são fruto de uma reflexão atenta, ao passo que as ideias obscuras e confusas são devidas à reflexão desatenta. Esse ponto foi amplamente discutido na seção anterior.

¹³ Aaron diz: “a maior parte de nossa informação sobre a mente chega-nos através da reflexão, isto é, introspecção” (1963, p. 129) Em nota de rodapé, o autor completa: “a palavra ‘reflexão’ não significa, nesse contexto, cogitação ou mesmo meditação. É reflexão no sentido de curvar-se ou voltar-se sobre si mesmo [*oneself*]. O termo moderno correspondente é claramente ‘introspecção’” (1963, p. 129).

¹⁴ Mabbott diz: “uma confusão pode surgir porque no uso ordinário moderno ‘reflexão’ significa pensar, ponderar, meditar, ao passo que em Locke, ‘reflexão’ é equivalente ao nosso termo ‘introspecção’” (1973, p. 18).

¹⁵ Obstfeld observa: “primeiro, deve ser reconhecido que a ‘reflexão’ em Locke é equivalente à moderna ‘introspecção’. Isso se torna evidente assim que percebemos que o uso de ‘reflexão’ de Locke era parte de uma tradição em que ‘essa função era concebida metaforicamente como uma volta da mente sobre si mesma, distinguida de sua ação direta de apreender as coisas externas’. Locke não foi original em seu uso de um modelo observacional de introspecção” (1983, p. 47).

3. Existem duas espécies de reflexão em Locke? Argumentei acima que há dois graus de reflexão no *Ensaio*, um desatento – passivo e involuntário – a que são devidas ideias mais obscuras e confusas e um atento – ativo e voluntário – a que são devidas ideias mais claras e distintas e ideias cuja aquisição depende de atenção. Por mais de um motivo, essa compreensão de dois graus nas atividades da reflexão se assemelha à compreensão apresentada por Vili Lahteenmaki (2008). Contudo, o intérprete não pensa a distinção em termos de graus, mas de tipos distintos de atividades:

Argumento que as passagens sobre a reflexão ativa não são sobre a reflexão entendida como a fonte de ideias de operações mentais, mas sobre *outro tipo de reflexão* [destaque meu], que Locke às vezes chama de contemplação. Na medida em que direcionar ou focalizar a atenção desempenha um papel na reflexão, ela pertence ao último tipo de reflexão. A diferença mais importante entre esses dois tipos de reflexão é que a contemplação (como chamarei o segundo tipo de reflexão a seguir) *tem ideias como seus objetos - e, portanto, não é uma fonte de ideias simples* [destaque meu] (Lahteenmaki, 2008, p. 74).

O segundo tipo de reflexão, dependente de atenção, chamado por ele exclusivamente de “contemplação”, acontece a partir de ideias e não é, diferentemente da reflexão propriamente dita, uma fonte de ideias simples. O autor acrescenta sobre a contemplação:

Quando a mente já tem como seu material ‘aquelas ideias que o Sentido ou a Reflexão ofereceram para sua contemplação’, emprega-se um tipo específico de refletividade. *A contemplação é sobre ideias* [destaque meu]: a mente ‘volta sua vista para dentro de si mesma e observa suas próprias ações sobre as ideias que ela tem, tira daí outras ideias (como resultado da operação de reflexão), que são tão capazes de ser objetos de sua contemplação como qualquer uma das que recebeu de coisas estrangeiras’. Como uma forma de retenção, Locke define contemplação como manter uma ideia, fornecida pela sensação ou reflexão, ‘por algum tempo realmente em vista’ (*Ibid.*, pp. 74-75).

Reflexão e contemplação são duas atividades distintas da mente. A reflexão, passiva e involuntária, oferece ideias à mente, a contemplação, ativa e voluntária, foca a atenção da mente sobre suas experiências, isto é, as ideias oferecidas por reflexão¹⁶.

¹⁶ Lahteenmaki diz: “aqui está uma diferença importante entre a reflexão e a contemplação. Do ponto de vista experiencial de um sujeito, a natureza passiva da reflexão significa o ‘fato’ de que experimentamos nossas próprias operações mentais à medida que as executamos (ou seja, temos ideias delas), enquanto em termos técnicos Locke entende a reflexão como uma operação passiva de produção ideias. A contemplação, por sua vez, é voluntariamente aplicável a coisas que já estão dentro da esfera da experiência, e as ideias são exatamente essas coisas” (2008, p. 81).

O autor reconhece que Locke nem sempre é rigoroso ao se referir a uma ou outra atividade, contudo, a seu ver, a distinção é clara no texto do *Ensaio*¹⁷.

Não entendo que existam tipos distintos de atividades da reflexão na mente humana, tampouco que o segundo tipo, a contemplação, não seria uma fonte de ideias simples. Acima observei que a reflexão atenta não é fonte apenas de ideias mais claras e distintas das operações da mente, com também é fonte de ideias cuja aquisição depende dessa atenção. Isto é, existem ideias de operações que são adquiridas apenas por reflexão atenta, a contemplação: é impossível “[...] possuir *todas as ideias possíveis* de uma certa paisagem ou das partes e movimentos de um relógio, sem dirigir os olhos para esses objetos e sem reparar nas suas partes com atenção” (1999, p. 110). Locke parece-me claro a esse respeito, nessa analogia entre sensação e reflexão. A mente não é capaz de adquirir “todas as ideias possíveis” de suas operações atentas sem uma reflexão atenta. Por uma reflexão atenta, portanto, o indivíduo adquire ideias que, de outro modo, não poderiam ser adquiridas.

4. A consciência apreende imediatamente as operações da mente? Udo Thiel (1994) observa de modo acertado que em nenhuma parte do *Ensaio* Locke afirma que a reflexão, como a consciência, é um elemento essencial do pensamento ou que a reflexão, como a consciência, é inseparável do pensamento¹⁸. Isso o leva a supor que não é possível entender consciência e reflexão como as mesmas atividades da mente. No entanto, outra observação do intérprete merece ser considerada com mais atenção:

A definição de Locke de reflexão em termos de sentido interno não significa que a reflexão seja uma autorrelação imediata e que esteja associada à consciência: o sentido interno ou reflexão não tem a característica da *imediateidade* [destaque meu] que qualifica a consciência (Thiel, 1994, p. 103).

A hipótese de Thiel diz respeito à possibilidade de a consciência ocorrer da maneira imediata. Entendo por isso que o intérprete sugere que a consciência é capaz de apreender as operações da mente sem o intercurso de ideias, de modo imediato ou direto:

¹⁷ Lahteenmaki observa: “como vimos agora, existem dois significados básicos de ‘reflexão’ em Locke. Reconhecidamente, ele não é terminologicamente consistente na aplicação de ‘contemplação’ no sentido de se atentar às ideias, nem em usar ‘reflexão’ exclusivamente no sentido de uma fonte de ideias” (2008, p. 75). E: “Locke não é escrupuloso quanto à terminologia, mas torna sua distinção conceitual suficientemente clara. A reflexão e a contemplação diferem no que diz respeito a seus objetos e seus aspectos passivo e ativo. Como a reflexão fornece objetos para a contemplação, a primeira também deve preceder a última” (2008, p. 76).

¹⁸ Thiel observa: “que Locke implica uma distinção entre as duas noções é evidente a partir de um número de passagens no *Ensaio*. [...] Para Locke, ‘estar consciente’ denota uma consciência [*awareness*] que é uma parte integral de todos os atos de pensar como tais [...]. A consciência é um elemento essencial do pensar e é ‘inseparável’ dele. Locke deixa muito claro o que ele quer dizer por ‘reflexão’, diferentemente da consciência. Locke não diz que pensar consiste em reflexão, mas diz que consiste em consciência. Como indiquei acima, ‘reflexão’ é um termo técnico para ‘sentido interno’ e reflexão, diz Locke, exige uma atenção especial” (1994, p. 103).

[...] A consciência é a presença da mente para si mesma que é mais fundamental do que a reflexão objetificante [*objectfying*]. Sem a consciência, *a reflexão não teria nenhum objeto sobre o qual refletir* [destaque meu]. Como a reflexão é ela mesma um ato consciente, mas ela não é, para Locke, necessariamente acompanhada por outro ato de reflexão (Thiel, 1994, p. 103).

Martha Bolton (2007) apresenta uma leitura semelhante ao sugerir que, no momento que estão ocorrendo, as operações mentais são apreendidas imediatamente pela consciência:

Isso sugere que temos experiência de nossas próprias operações mentais no mesmo nível de nossa experiência sensorial das coisas no mundo. Mas, na verdade, Locke não as trata da mesma maneira. Considerando que a percepção das coisas externas e suas qualidades é mediada por ideias, para Locke, as ideias não medeiam a percepção dos atos mentais *em andamento* [destaque meu], ou assim eu sugiro (2007, p. 85).

O conhecimento das operações mentais ‘em andamento’ não é mediato: “na verdade, toda a teoria das ideias está conectada à suposição de que a cognição de nossos próprios estados mentais é imediata de uma forma que a cognição de coisas externas não é” (*Ibid.*, p. 86). Imagino que a autora tenha em vista, ao pensar o conhecimento presente das operações mentais, a consciência. A seu ver, a consciência percebe imediatamente as operações da mente em andamento.

É verdade que a reflexão não poderia ser exercida sem a consciência de que se reflete. Contudo, a meu ver, tampouco pode a consciência ser exercida sem a reflexão, como se aquela fosse compreendida como mais fundamental do que esta. Locke identifica o pensamento com o estar consciente – apesar de ambas não poderem ser confundidas –, de modo que nenhuma atividade de reflexão poderia ser exercida sem a sua consciência. As atividades da consciência e reflexão acontecem simultaneamente na medida em que as ideias de reflexão são os objetos imediatos das operações da consciência. Nenhuma é mais fundamental que a outra, visto que atuam concomitantemente.

Em algumas passagens do *Ensaio*, Locke parece claro sobre o papel da experiência reflexiva para o conhecimento dos fenômenos mentais: “os *objetos externos* fornecem à mente as ideias das qualidades sensíveis que são todas essas diferentes percepções por elas produzidas em nós; e a *mente* fornece ao entendimento as ideias das suas próprias operações” (1999, p. 108). O entendimento humano depende de ideias que são adquiridas por reflexão. No Livro IV, considerações sobre isso são ainda mais explícitas:

Uma vez que o espírito, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objeto imediato senão as suas próprias ideias, que são a única coisa que ele contempla, ou pode contemplar, é evidente que o nosso conhecimento se ocupa apenas com as nossas ideias (*Ibid.*, 1999, p. 719).

E ainda: “é evidente que o espírito não conhece as coisas imediatamente, mas só pela intervenção das ideias que acerca delas possui” (*Ibid.*, p. 775).

Julgo, a partir de passagens como essas, que o conhecimento das operações mentais depende de ideias, de modo que não poderia haver uma apreensão direta das operações mentais pela consciência. As atividades da consciência são mediadas, portanto, por ideias devidas à reflexão. Sem ideias de reflexão, não há objeto para a consciência. A meu ver, se a consciência pudesse apreender imediata ou diretamente as operações da mente, as ideias de reflexão perderiam um papel importante na explicação das experiências mentais. Qual o sentido da existência de ideias de reflexão de objetos apreendidos imediatamente pela consciência? Não há nenhuma sugestão explícita no texto de Locke, do mesmo modo, de que seria possível algum tipo de experiência mental não mediada por ideias, visto que esses são os únicos conteúdos presentes na mente:

Se fizermos uma revisão completa de todas estas ideias e dos seus diversos modos, combinações e relações, veremos que contêm a totalidade das nossas ideias e que *nada temos nas nossas mentes que não proceda de uma dessas duas vias* [destaque meu]” (*Ibid.*, 1999, p. 108).

Como Locke explicaria a apreensão das operações da mente senão por meio de ideias de reflexão?

As questões da consciência e da reflexão em Locke estão ligadas a outros temas importantes para o desenvolvimento do *Ensaio*: a questão de saber se Locke defende uma teoria da consciência do tipo HOP ou SOP¹⁹; o polêmico tema da identidade pessoal

¹⁹ Isto é, se Locke compreende a consciência como uma atividade capaz de formar estados mentais de segunda ordem, de modo que a consciência seria como que uma ‘percepção de ordem superior’ – *higher-order perception*, HOP –, ou se Locke compreende que a consciência não está separada dos próprios estados mentais, sendo ela, dessa forma, uma ‘percepção de mesma ordem’ – *same order perception*, SOP. Angela Coventry e Uriah Kriegel (2008), por exemplo, discutem em detalhes esse debate, posicionando em favor da segunda possibilidade: Locke manteria que a consciência é uma percepção de mesma ordem.

e sua relação com a consciência; a questão de saber se as ideias de reflexão são representações das operações da mente²⁰; o debate acerca da garantia do conhecimento das operações mentais por meio dessas ideias²¹. Apesar de não me aprofundar sobre o estudo desses temas, acredito ter apresentado evidências textuais que permitem explicar a separação entre consciência e reflexão em Locke, principal propósito do trabalho.

Bibliografia

- Aaron, R. (1963). *John Locke: Second Edition*. Oxford: Clarendon University Press.
- Bolton, M. (2007). “The Taxonomy of Ideas in Locke’s Essay”. In: Newman, L. (org.). *The Cambridge Companion to Locke’s ‘Essay concerning Human Understanding’*. New York: Cambridge University Press, 2007, pp. 67-100.
- Coventry, A.; Kriegel, U. (1998). “Locke on Consciousness”. *History of Philosophy Quarterly*, v. XXV, n. 3, 1998, pp. 221-242.
- Descartes, R. (2004). *Meditações sobre filosofia primeira*. Ed. bilíngue. Trad. Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP.
- _____. (2006). *Meditations, Objections and Replies*. Trad. e ed. Roger Ariew e Donald Cress. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Kulstad, M. (1984). “Locke on Consciousness and Reflection”. *Studia Leibnitiana*, v. XVI, n. 2, 1984, pp. 143-167.
- Lahteenmaki, V. (2011). “Locke on Consciousness and What it is About”. *Studia Leibnitiana*, v. XLIII, n. 2, 2011, pp. 160-178.

²⁰ Não há acordo entre os intérpretes a esse respeito. Aos olhos de Aaron, Locke apresenta uma teoria representacionalista da reflexão: “a definição, será notado, é representacionalista. A mente toma conhecimento [*take notice*] de suas próprias operações, mas não, aparentemente, conhece-as diretamente, mas tem ideias dessas operações como uma consequência dessa tomada conhecimento [*of the notice it has taken*]. Esse representacionalismo é confirmado pelo resto do parágrafo em que reflexão é conectada à sensação” (1963, p. 130). As ideias de reflexão são representações das operações da mente, assim como as ideias de sensação representam as qualidades dos objetos externos, ainda que esse representacionalismo não fosse de todo aparente no texto de Locke: “contudo, enquanto seguimos Locke em sua explicação dessas operações da mente, percepção, memória, comparação e assim por diante, o representacionalismo não é de todo aparente. Com efeito, essas explicações teriam sido a mesma se Locke nunca tivesse adotado uma posição representacionalista (1963, p. 130). Bolton opõe-se a essa leitura: “isso pode explicar por que ideias simples de reflexão não são consideradas em II.XXX-XXI, capítulos dedicados à realidade, adequação e verdade das ideias a respeito do que deveriam representar. Ideias simples de reflexão não têm função representativa na experiência comparável às ideias sensoriais. Em outros aspectos, no entanto, os dois tipos de ideias simples desempenham os mesmos papéis – elas são componentes de ideias complexas de substâncias, algumas delas fundamentam [*ground*] famílias de ideias de modos” (2007, p. 87).

²¹ Mabbott, por exemplo, observa: “um problema final sobre a reflexão é sua confiabilidade; Locke distinguiu nitidamente as ideias de sensação das qualidades das coisas. O que ele diria sobre as ideias de reflexão? Elas são introduzidas com a mesma linguagem das ideias de sensação: ‘aquele que contempla as operações de sua mente não pode deixar de ter ideias plenas e claras delas’. Aqui está a distinção entre as ideias e as operações, assim como entre as ideias e as qualidades reais no caso da sensação. Mas a passagem citada acima sobre a consciência que acompanha toda a nossa percepção sugere uma percepção direta das próprias operações mentais. Em nenhum lugar há qualquer sugestão, como há sobre as qualidades secundárias, de que as ideias que temos por introspecção falham em revelar os estados de nossa própria mente” (1973, p. 55).

- _____. (2008). "The Sphere of Experience in Locke: The Relations Between Reflection, Consciousness, and Ideas". *Locke Studies*, v. VIII, 2008, pp. 59-99.
- Locke, J. (1999). *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. Peter H. Niddich. Oxford: Clarendon Press.
- _____. (1999). *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. Eduardo Abran-ches Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Obstfeld, K. (1983) "Locke's Causal Theory of Reflection". *Southern Journal of Philosophy*, v. XXI, 1983, pp. 47-56.
- Mabbott, J. (1973). *Locke*. London; Basingstoke: The MacMillan Press.
- Reid, T. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Ed. Derek Brookes. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- _____. (1997). *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Scharp, K. (2008). "Locke's Theory of Reflection". *British Journal for the History of Philosophy*. v. XVI, n. 1, pp. 25-63.
- Thiel, U. (1994). "Hume's Notion of Consciousness and Reflection in Context". *British Journal for the History of Philosophy*, v. II, n. 2, pp. 75-115.
- Wilson, M. (2005). *Descartes*. London; New York: Routledge.

Sensação inerte e sensação ativa em Diderot

Clara Castro

PUC-Rio

RESUMO

Este artigo pretende estudar quatro princípios do movimento da matéria (força viva, força morta, força íntima da molécula e força vital) que aparecem no *Sonho de d'Alembert* (1769), nos *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento* (1770) e nos *Elementos de fisiologia* (1782) de Diderot. Com tal estudo, gostaríamos de mostrar a possibilidade daquilo que chamamos de sensação inerte e de sensação ativa, com base num quinto princípio: a força neural. Nossa hipótese é que o raciocínio que fundamenta a teoria de Diderot sobre a sensibilidade universal da matéria desemboca nas ideias de sensação inerte e de sensação ativa.

PALAVRAS-CHAVE

Força; sensibilidade; sensação; inércia; atividade.

ABSTRACT

This article intends to study four principles of the movement of matter (living force, dead force, inner force of the molecule, vital force) that appear in Diderot's *Le Rêve de d'Alembert* (1769), *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement* (1770) and *Éléments de physiologie* (≈1782). With such a study, we would like to show the possibility of what we call inert sensation and active sensation, based on a fifth principle: the neural force. Our hypothesis is that the reasoning, which underlies Diderot's theory of the universal sensibility of matter, leads to the ideas of inert and active sensation.

KEY WORDS

Force; sensibility; sensation; inertia; activity.

Sensação inerte e sensação ativa são dois termos que, salvo engano, não se encontram em Diderot. Ao menos, não no mesmo contexto em que se vê os conceitos de sensibilidade inerte e sensibilidade ativa, assim como os de força morta e de força viva. Não obstante, as palavras que intitulam este artigo parecem fazer sentido ao lado desses quatro conceitos, ou melhor, logo na sequência destes. O objetivo deste artigo é mostrar que o longo raciocínio, cuja trajetória conduz Diderot a estabelecer a teoria da sensibilidade universal da matéria, desemboca justamente nas ideias de sensação inerte e de sensação ativa, embora o enciclopedista não as nomeie assim. Para tanto, vamos tentar reconstruir algumas linhas gerais desse raciocínio, de modo a entender força, sensibilidade e sensação, em suas manifestações inertes e ativas, como diferentes tipos de movimentos. Não se trata, portanto, de realmente desenvolver as noções de sensação inerte e de sensação ativa, mas sim de mostrar como é possível supô-las, e porque elas são pertinentes. Faremos uso das primeiras páginas do *Sonho de d'Alembert* (redigido em 1769), dos *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento* (redigido provavelmente em 1770), dos *Elementos de fisiologia*¹, de vários verbetes da *Encyclopédie* (1751-1772), além de alguns médicos e químicos (Haller, Bordeu, Whytt, Marat, Rouelle, Venel, Macquer).

1. Os princípios do movimento da matéria

Tudo remonta à famosa, porém enigmática, analogia da sensibilidade com o movimento, enunciada no início do primeiro diálogo do *Sonho de d'Alembert*. Só para relembrar a cena, é d'Alembert-personagem² que inicia a conversa, confessando que, por um lado, um espírito que age sobre a matéria, tal como defendido pela tradição cartesiana, “é difícil de admitir”; por outro lado, “outras obscuridades aguardam aquele que o rejeita” (Diderot, 2010a, p. 345). “Aquele que o rejeita” é justamente Diderot-personagem, com sua hipótese da sensibilidade universal. Esta, como se sabe, pressupõe a sensibilidade de tudo, logo, até mesmo da pedra. O que move, portanto, o início desse diálogo é a elucidação dessas obscuridades. Pois, como indaga d'Alembert-personagem, se admitimos tal hipótese, como podemos diferenciar o mármore da carne?

Não se trata de um problema fantasioso, típico das narrativas de ficção, mas sim de “matéria para a meditação do filósofo”, confirma o d'Alembert real (1994, p. III), em seu oitavo *Esclarecimento* [...] *sobre a distinção entre a alma e o corpo* (1767), a

¹ O texto que utilizamos tem por base a edição dos arquivos Vandeul, restabelecida pela edição crítica de Motoichi Terada, que supõe a datação da redação por volta de 1782 (ver Terada, 2019, p. 73-74 e Diderot, 2019, p. 115, nota 1).

² Para evitar ambiguidades entre os personagens fictícios do *Sonho de d'Alembert* e os filósofos/autores reais, colocaremos sempre um “personagem” após o nome dos primeiros.

respeito da sexta parte de seu *Ensaio sobre os elementos de filosofia* (1759), sobre a metafísica. Diferentemente da personagem, o matemático se atém à ideia da alma espiritual – uma forma quase inequívoca de diferenciar o mármore da carne. Quase inequívoca porque d'Alembert (1994, p. 115) reconhece que algumas ideias de Descartes “são no mínimo duvidosas” e outras, como a teoria do animal máquina, “revoltantes”. Além disso, a experiência parece conduzir à conclusão de que alma e corpo “constituem apenas uma única substância”. Ainda assim, o “princípio de onde partiu Descartes: *O pensamento não pode pertencer à extensão*” (itálico do autor) lhe parece bastante consequente, já que a razão “dá fortes provas da diferença” (*Ibid.*, p. 115) entre corpo e alma. Com efeito, esse oitavo *Esclarecimento* começa com a afirmação de que, aparentemente, não há nenhuma relação entre extensão e pensamento. Trata-se, para d'Alembert (*Ibid.*, p. 111), de uma reflexão simples, que deveria bastar para provar a necessidade de uma alma espiritual, afinal “um bloco de mármore não parece nem dotado nem capaz de sensação, de ideia, de vontade”. Mas assim como parte da filosofia cartesiana pode se mostrar duvidosa e mesmo revoltante, essa reflexão inicial, a princípio simples, acaba por suscitar uma série de indagações, entre elas: “Como [...] conceber que duas substâncias que se presume absolutamente diferentes, não tendo entre elas nada de comum, possam ter uma sobre a outra uma ação recíproca tão forte e tão perceptível?” (*Ibid.*, p. 112). Ao leitor desconfiado das ideias ditas claras e distintas, a certeza inicial da existência da alma espiritual parece sutilmente colocada em questão.

Um desses leitores era possivelmente Diderot (ver Duflo, 2013, p. 199), que dá a impressão de sintetizar as perguntas do matemático ao redigir uma fala de seu d'Alembert-personagem: “Eu gostaria muito que você me dissesse qual diferença você coloca entre o homem e a estátua, entre o mármore e a carne” (Diderot, 2010a, p. 345). É para melhor explicar sua resposta a esta pergunta que Diderot-personagem lança a analogia entre o movimento e a sensibilidade. Por certo, o mármore e a carne não são coisas assimiláveis, mas a diferença entre elas é da mesma ordem que a diferença entre a força morta e a força viva. Insatisfeito com essa resposta, d'Alembert-personagem reformula a questão: “Mas qual relação há entre o movimento e a sensibilidade?” (*Ibid.*, p. 346). Ambos são propriedades essenciais da matéria (ver Duflo, 2013, p. 183-6). Contudo, no décimo primeiro tomo (1765) da *Encyclopédie*, lemos no verbete “Nascer [Gramática]”, atribuído a Diderot (2015a, p. 299), que a sensibilidade se identifica à vida, mas o movimento não: “A vida não é como o movimento, é outra coisa. O que tem vida, tem movimento; mas o que se move nem por isso vive”. No *Sonho*, é d'Alembert-personagem que acaba respondendo à sua própria pergunta, enunciando, assim, a analogia: “Você reconheceria uma sensibilidade ativa e uma sensibilidade inerte como

há uma força viva e uma força morta? [...] Assim, a estátua tem apenas uma sensibilidade inerte e o homem, o animal e talvez mesmo a planta são dotados de uma sensibilidade ativa” (Diderot, 2010a, p. 346).

Mas por que essa passagem inaugural do *Sonho*, tão conhecida e tão citada, parece-nos enigmática? É por três motivos. Primeiro, porque ela trata, na verdade, de quatro princípios diferentes do movimento da matéria: (1) a força *in nisu* ou simplesmente *nisus* (força morta); (2) a força de impulsão ou translação (força viva); (3) a força íntima da molécula (sensibilidade inerte) e (4) a força vital (sensibilidade ativa). Segundo, porque embora nela os personagens falem de sensibilidade, eles não fazem referência, nesse momento, à sensação. Esta configuraria, pois, um quinto princípio do movimento da matéria, uma força própria ao sistema nervoso. Terceiro, porque mesmo que haja uma analogia entre as duas primeiras forças e as duas subseqüentes, a semelhança não se dá pelo processo de passagem da inércia à atividade, que não é o mesmo. Ele é físico nas duas primeiras forças, mas químico e fisiológico nas duas seguintes. E neurológico, se pensarmos ainda na quinta força. A analogia ocorre, na verdade, pelo fato de que tanto o movimento quanto a sensibilidade podem se manifestar de modo inerte e de modo ativo. Daí nossa hipótese, que intitula este artigo. Pois se existe uma força morta e outra viva, uma sensibilidade inerte e outra ativa, por que não pensar também numa sensação inerte e outra ativa? Para mostrar ao leitor que esta questão se justifica pelo próprio raciocínio de Diderot, é preciso, antes de nos debruçarmos sobre cada uma dessas forças, entender como a inércia e a atividade se manifestam e se diferenciam num mundo em que a energia é essencial à matéria, ou seja, num mundo em que não existe repouso absoluto.

Os comentadores que nos parecem melhor esclarecer este ponto são Yvon Belaval (2003, p. 13, p. 162-7, p. 335-6, p. 355), Jacques Chouillet (1984, p. 12, p. 19-20, p. 24-25, p. 54-58, p. 64-68) e Michel Delon (1988, p. 157-165, p. 180-181; *id.*, 2002, p. 172), com a ajuda dos *Princípios filosóficos sobre a matéria e o movimento* de Diderot e do *Sistema da Natureza* (1770) de d’Holbach. A analogia do *Sonho* se apoia na ideia de energia, ou melhor, num conjunto de forças heterogêneas que agem no universo e jamais se separam da matéria. Essa energia essencial à matéria pode ser perceptível, quando liberada, externalizada ou intensificada. No entanto, ela pode passar despercebida quando contida, internalizada ou enfraquecida. Esta última, Diderot chama de morta ou inerte. A primeira, de viva ou ativa. Por exemplo, d’Alembert-personagem diz que somos assegurados da existência da sensibilidade inerte pela passagem desta à atividade (Diderot, 2010a, p. 346). Isso significa que somos incapazes de apreender a sensibilidade inerte pelos nossos canais sensitivos e que estes só conseguem perceber a sensibilidade ativa. Mas seja inércia, seja ativi-

dade, jamais há ausência de energia: todo corpo, de qualquer modo que o consideremos, é sempre “pleno de ação e de força” (*Id.*, 2010b, p. 448), lemos nos *Princípios*. Portanto, enquanto vemos ou sentimos a energia na atividade (num deslocamento de massa, na contração de uma fibra muscular ou numa dor aguda), somos incapazes de apreender a energia na inércia (num movimento oculto, interno ou muito fraco). Em suma, Diderot elabora “uma filosofia em que o movimento existe por toda parte na matéria sob forma latente ou ativa” (Delon, 2013, p. 314).

2. Força viva e força morta

Isso posto, cada uma das forças tratadas pela analogia entre movimento e sensibilidade possui suas características próprias e não se confunde com outra. Empregando os termos do *Sonho*, podemos dizer que a força morta se refere ao “corpo imóvel” (Diderot, 2010a, p. 346); a viva, ao “transporte de um corpo de um lugar a outro” (*Ibid.*, p. 345). A primeira se manifesta pela “pressão”; a segunda, pela “translação” (*Ibid.*, p. 346). A mais fácil de entender é esta última, pois se trata simplesmente do deslocamento espacial e visível de um corpo. Ela consiste, então, numa força mecânica de impulsão, que age por contato na superfície externa dos corpos e nesta se detém. Diferentemente, a força morta age a distância e penetra na matéria. Por isso não a vemos. Seu efeito é o mesmo do da translação – o movimento local dos corpos. Se na translação, porém, enxergamos o movimento local, na pressão ele permanece oculto enquanto houver um equilíbrio entre forças contrárias. O fim desse equilíbrio marca a passagem da força morta à viva (ver Belaval, 2013, p. 355-360; Delon, 1988, p. 158, p. 161).

Mais conhecida como *nisus*, a força morta ou pressão será definida por d’Holbach (2008, p. 18) como “esforços contínuos que fazem uns sobre os outros corpos que parecem, além do mais, gozar do repouso”. Trata-se, justamente, de um repouso aparente ou ilusório. Para melhor explicar esse conceito, François Pépin (2012, p. 640-2) recorre acertadamente ao *conatus* hobbesiano. Entretanto, o comentador crê que o barão retém apenas a noção de movimento potencial do conceito de Hobbes. Mas este, segundo Maria Isabel Limongi (2009, p. 50) e Celi Hirata (2012, p. 50-51), não somente refuta a distinção entre ato e potência, como pretende eliminar “qualquer resquício de potencialidade no sentido aristotélico” (Hirata, 2012, p. 88). É sempre bom lembrar que Aristóteles colocava a potência do lado da matéria e o ato (*energeia*) do lado da forma, além de supor um primeiro motor imóvel e imaterial (ver Pellegrin, 2007, p. 17-18). De inspiração Aristotélica já era a dinâmica de Leibniz (ver Belaval, 2005, p. 245-247; Garber, 2009, p. 127), a quem d’Alembert atribui os termos força morta e força viva no verbete “Força viva, ou força dos corpos em movimento” do sétimo tomo (1757) da *Encyclopédie*. Conforme d’Alembert (1757, p. 112b, itálico do autor), Leibniz utilizava esses termos para diferenciar “a

força de um corpo atualmente em movimento” (a força viva) daquela “de um corpo que só tem a tendência ao movimento, sem se mover de fato” (a força morta). As noções de forças ativas e passivas em Leibniz são bem mais complexas do que nos faz crer o matemático (ver Garber, 2009, p. 127-142; Coutard, 2007, p. 224-232). Na explicação deste, não fica clara a relação das primeiras com a forma substancial, tampouco das segundas com a matéria (ver Garber, 2009, p. 133-137).

Embora Leibniz refute a matéria extensa cartesiana, provendo todo corpo, concomitantemente, de força ativa e passiva (ver Fragelli, 2017, p. 147-148), suas noções de atividade e passividade supõem uma “distinção radical” (Garber, 2009, p. 129) inexistente em Diderot. Diferentemente deste, a atividade naquele não é essencial à matéria, mas sim a uma forma substancial (a força ativa primitiva). Em Leibniz, a matéria prima (força passiva primitiva) é um princípio de passividade que deve se unir à forma substancial impressa por Deus (esta sim, princípio de atividade), compondo, desse modo, a matéria secundária (força passiva derivativa). Ainda que todo corpo substancial tenha sua atividade própria, esta vem de um princípio imaterial (força ativa primitiva) e das modificações deste (força ativa derivativa). A matéria, propriamente dita, carece assim de atividade (ver Hirata, 2012, p. 95-97). Ela “não age nem deseja”, sua essência é “conservar o estado presente, não mudar” (Coutard, 2007, p. 225). Noutras palavras, a matéria tem essencialmente apenas resistência e impenetrabilidade, o movimento está na forma (ver Garber, 2009, p. 129). Consequentemente, a matéria não basta por si mesma e só ganha realidade quando associada à força ativa primitiva (ver Coutard, 2007, p. 225).

Nada disso faz sentido na época dos escritos maduros de Diderot, que defende com unhas e dentes a energia essencial da matéria, a impossibilidade de separação entre uma coisa e outra e mesmo, nos *Elementos*, a assimilação das duas coisas³. Tamanha autonomia da matéria subentende a recusa de qualquer manifestação divina ou espiritual, e logo, a plena aceitação do ateísmo, algo que Leibniz não poderia endossar (ver Coutard, 2007, p. 226, nota 16 e 18). Belaval (2003, p. 162) já avisava que, se o movimento é essencial à matéria, não há outra saída além do materialismo ateu. Coutard (2007, p. 227), por seu turno, frisa a diferença entre a matéria de um Gassendi, ativa por si mesma, e a de um Leibniz, cuja atividade se deve à associação com uma enteléquia imaterial, de expressão divina. Diderot, cujo empirismo é bastante tributário a Gassendi e a Hobbes, sempre se refere ao movimento atual, a algum tipo de atividade, ainda que fale em inércia ou em força

³ Tal é, ao menos, a interpretação de Terada (2019, p. 118, nota 3), que fala de um “monismo matéria-movimento”, referindo-se a uma passagem específica do início dos *Elementos*. O movimento não seria mais uma propriedade da matéria entre tantas outras, mas sim “a própria matéria”: “A matéria e o movimento não são jamais separáveis, eles constituem uma mesma coisa”.

morta. É por isso que nem uma interpretação aristotélica do mecanicismo de Hobbes, nem o dinamismo de Leibniz, que de fato mobiliza o “esquema hilomórfico aristotélico” (Hirata, 2012, p. 97), abarcam o mundo monista dos escritos maduros diderotianos.

Daí nosso interesse pela interpretação de Hobbes desenvolvida por Limongi (2009, p. 50) e por Hirata (2012, p. 88). Ambas as pesquisadoras evidenciam o *conatus* hobbesiano como um *movimento atual* (itálico nosso) e não uma resistência ao movimento, um movimento potencial ou uma tendência a um movimento que ainda não existe. Não há, portanto, necessidade de pressupor uma determinação do movimento estranha ao próprio movimento e à matéria (ver Hirata, 2012, p. 50-51). Limongi (2009, p. 51) chega mesmo a nos precaver a respeito do uso do termo “tendência”: se nos referirmos ao *conatus* como uma “tendência à queda dos corpos pesados”, é preciso ter em mente que se trata “de uma tendência perfeitamente atual, isto é, de um movimento para baixo efetivamente presente nos corpos pesados”. O que Hobbes ensina, e o que d’Holbach e Diderot parecem aprender, é que “os corpos possuem em si certos movimentos imperceptíveis, cuja presença é necessário supor para explicar por que, uma vez retirados certos obstáculos, eles se movem numa determinada direção” (*Ibid.*). O *conatus* seria, assim, segundo Limongi (*Ibid.*, p. 52) “um movimento imperceptível, não computável”, ou, nas palavras de Hirata (2012, p. 52), um “movimento ínfimo e desapercibido”, impossível de “ser distinguido pelos sentidos”.

Ambas as definições parecem coerentes com os tipos de movimentos que Diderot chama de inertes ou mortos. Isso aparece no verbete “Filosofia de Hobbes”, do oitavo tomo (1765) da *Encyclopédie*, no qual Diderot retoma a definição de *nisus* como um movimento tão pequeno que é impossível de apreender visualmente: “O esforço ou *nisus* é um movimento por um espaço e por um tempo menores do que qualquer um que seja dado” (Diderot, 2015b, p. 185, itálico do autor). Não à toa, d’Holbach (2008, p. 18) nota que uma pedra de mais de duzentos quilos, aparentemente em repouso, “não cessa um instante de pesar”, ou seja, de agir. Na dúvida, basta colocar a mão debaixo dela. Apesar da aparência de completa inação, ela terá força suficiente para esmagar a mão. Conclusão: o movimento de pressão é absolutamente atual; essa “força de inércia” (*Ibid.*), embora “oculta” (*Ibid.*), está continuamente em ação (ver *Ibid.*, p. 19).

Nos *Princípios*, porém, Diderot (2010b, p. 449, itálico do autor) fala mais explicitamente de duas sortes de *nisus*: “um *nisus* que cessa” e “um *nisus* que não cessa jamais”. O primeiro é efeito da “força que age sobre a molécula” (*Ibid.*). O segundo, da “força íntima da molécula” (*Ibid.*). Ou seja, o primeiro é efeito da força da gravidade que pressiona um corpo, perpendicularmente, em direção à superfície do globo (ver *Ibid.*). É aquilo que Delon e Belaval chamam de movimento newtoniano de atração gravitacional (ver Delon, 1988, p. 165; Belaval, 2003, p. 356). Por um lado, portanto,

Diderot (2010b, p. 448) utiliza uma noção de *nisus* similar à de d'Holbach, que o enciclopedista relaciona à gravidade e define como “uma tendência ao movimento local”. E aqui seguimos o conselho de Limongi (2009, p. 51) para interpretar o termo “tendência”: trata-se de “um movimento para baixo efetivamente presente nos corpos pesados”. Por outro lado, em que consiste mais precisamente o segundo *nisus*?

3. A força íntima da molécula

Pépin (2012, p. 650-2) faz uma diferenciação entre o conceito de *nisus* de d'Holbach e o de Diderot, alegando que, neste, o *nisus* tem uma abordagem química que está ausente ou, no mínimo, pouco rigorosa naquele. Embora reconheça que, ao barão, não falta conhecimento de química, o comentador acredita que o emprego do *nisus*, em d'Holbach, estaria ancorado no “modelo central da relação de força [...] mais frequentemente representado pelo jogo das impulsões” (*Ibid.*, p. 650). No enciclopedista, ao contrário, o *nisus* seria “o efeito de uma força íntima modelizada quimicamente” (*Ibid.*, p. 645). A nós, parece que Diderot possui sim um entendimento similar ao de d'Holbach⁴, mas à noção física do amigo, ele acrescenta (ou desenvolve melhor) a outra noção, essencialmente química ou rouelliana, como dizem Delon (1988, p. 165) e Belaval (2003, p. 336). Daí a bifurcação, nos *Princípios*, entre um *nisus* que cessa com a translação – a “força morta das massas” (Pépin, 2012, p. 652) – e outro que não cessa jamais, “a força inerente aos elementos e mixtos” (*Ibid.*). Este último *nisus* é definido por Pépin (*Ibid.*, p. 647) como “uma força latente em ato, pronta a se atualizar em movimento e fazendo sempre esforço, inerente a toda molécula”.

O uso do vocabulário aristotélico, ao qual Pépin recorre constantemente, como já apontamos, pode conduzir ao equívoco da separação entre energia e matéria. Ainda assim, vale notar que Pépin (*Ibid.*, p. 646-7) relaciona esse segundo *nisus* diderotiano a uma sensibilidade mínima, apoiado no capítulo de Hisayasu Nakagawa. No texto de Nakagawa (1999, p. 203-9, p. 211), a sensibilidade mínima está ligada ao *conatus* de Leibniz, cuja base seria o *conatus* de Hobbes. Parece que andamos em círculo, voltando à noção física do *nisus*. Na verdade, é o próprio Diderot que faz a aproximação no verbete “Filosofia de Leibniz”, do nono tomo (1765) da *Encyclopédie*. Acreditamos, porém, que o filósofo pretende, aqui, chamar a atenção para uma força própria às partículas elementares de matéria. Seria esta última que ele aproximaria da sensibilidade universal: “[Leibniz] considerava a matéria simples

⁴ As relações entre as noções de *nisus* de d'Holbach e de Diderot são mais complexas do que aparentam. Não é nosso objetivo esmiuçar aqui essa questão. Para Fumie Kawamura (2013, p. 148), por exemplo, o *nisus* de d'Holbach também se bifurca numa noção física (opera na superfície do corpo: “força latente de atração”) e noutra química (opera no interior dos corpos: “força potencial química”). Pépin (2012, p. 648-649), de alguma forma, também assinala essa bifurcação, embora considere superficial o uso que d'Holbach faz da química nesse ponto.

extensão, indiferente ao movimento e ao repouso; e afirmava que, para descobrir a essência da matéria, é preciso conceber nela uma força particular [...]. Ei-lo na vizinhança da entelêquia de Aristóteles, de seu próprio sistema de mônadas, da sensibilidade como propriedade geral da matéria” (Diderot, 2017, p. 389-390).

É verdade que nada impede Diderot, ou seus intérpretes, de materializar a entelêquia de Aristóteles ou a mônada de Leibniz, aproximando a hipótese diderotiana aos grandes sistemas da metafísica. E tampouco negamos que estes possam contribuir ao debate. Mas levando em conta o contexto do enciclopedista, mostra-se muito mais esclarecedora a química de Rouelle e de seus alunos, Venel e Macquer, quando se trata de entender essa sensibilidade mínima ou inerte. O próprio Pépin (2012, p. 647) reconhece que “a modelização química é bem mais central do que as determinações físicas”, relacionando, assim, o *nisus* que não cessa a uma “força química ou sensibilidade latente” (*Ibid.*). É, pois, “a química das matérias heterogêneas que permite construir um autêntico conceito de força inerente aos corpos” (*Ibid.*, p. 653). No manuscrito anônimo (2004, p. 11) do curso de Rouelle, lemos que os princípios elementares são “corpos simples indivisíveis, homogêneos, imutáveis e mais ou menos móveis segundo suas diferentes natureza, figura e massa”. Embora Rouelle assuma não conseguir explicar precisamente a razão da força de coesão nas combinações, ele sabe que esta não se reduz à força de atração gravitacional e que funciona por meio da interação dos elementos. Estes se unem sem se penetrar – formando *mixtos* – e agem reciprocamente conforme suas diferentes natureza, figura e massa (ver Franckowiak, 2003, p. 2-3 e p. 5). Toda partícula elementar é, portanto, provida de uma força inerente, relativa a suas propriedades particulares e que interage diferentemente, dependendo da combinação em jogo.

Deixando então de lado toda ideia de potencialidade⁵, interpretamos a sensibilidade inerte como a “força inerente” ao princípio elementar de Rouelle. Esta será explicitada por Venel no verbete “Mixto & mixtion (Química)” do décimo tomo (1765) da *Encyclopédie*. Ao interagir espontaneamente de diferentes maneiras com outras forças, a “energia do princípio natural” (Venel, 1765b, p. 586a) transforma-se e produz efeitos que nos são perceptíveis e que entendemos como sendo relativos à vida. No verbete “Nascer (Gramática)”, do tomo seguinte, mas do mesmo ano, Diderot demonstra uma compreensão mecânica ou até mesmo geométrica do conceito de organização, que parece não se aplicar ao contexto da química de Rouelle. Pois quando pensamos num *mixto* composto por elementos heterogêneos, não temos um agregado BCA ou CAB (ver Diderot, 2015a, p. 299), mas sim uma substância nova,

⁵ Pépin (2012, p. 697 e p. 700), contudo, insiste nesta, rejeitando a explicação da passagem da sensibilidade inerte à ativa mediante uma combinação ou recomposição da matéria inerte.

com qualidades próprias diferentes das que A, B e C tinham separadamente (ver Bensaude-Vincent, 2009, p. 124-5, p. 129, p. 137; Venel, 1765b, p. 587a). É o que Diderot (2010b, p. 451, *itálico nosso*) parece querer mostrar nos *Princípios*, quando diz que não ficaria surpreso se houvesse “na natureza uma tal molécula que, unida a outra, tornasse o *mixto* resultante mais leve”. No *Sonho*, isso fica mais evidente quando Diderot-personagem supõe que o pintinho é o resultado da interação, mediante o calor, de uma “massa insensível” na qual é introduzido “um fluido inerte e grosseiro” (Diderot, 2010a, p. 352). Se tudo já está vivo, ainda que de modo inerte, a vida não pode ser o resultado da organização, uma vez que ela já está presente em cada molécula. No entanto, a ativação dessa vida inerte só pode ocorrer por meio de uma combinação da matéria. Nesse ponto, a organização e a fermentação se tornam conceitos fundamentais, pois não se trata de qualquer arranjo de matéria: são combinações específicas que permitirão essa ativação.

Enquanto as relações entre força morta e viva são da ordem de movimentos mecânicos, cujos efeitos são essencialmente quantitativos, as relações entre sensibilidade inerte e ativa são da ordem de movimentos químicos e fisiológicos, cujos efeitos são essencialmente qualitativos – engendrados, de modo mais geral, segundo Fumie Kawamura (2013, p. 74-5 e p. 149), pela operação da fermentação. Para a comentadora (*Ibid.*, p. 203-4 e p. 222-3), a noção de fermentação de Diderot se aproxima das de Rouelle, Venel e Macquer, embora o enciclopedista extrapole a teoria científica dos químicos: estes procuram especificar a operação, aquele tenta estender sua força de explicação. Com efeito, há uma grande controvérsia na definição da fermentação no século XVIII, que não cabe esmiuçar aqui. Ela está ligada, grosso modo, a embates entre o iatromecanicismo e a iatroquímica, ou, noutras palavras, entre os simpatizantes de Descartes e os de Van Helmont (ver *Ibid.*, p. 187-207). Interessa-nos, sobretudo, o lado iatroquímico da querela, no qual se encontram Rouelle e seus alunos, Venel e Macquer. Nesse sentido, pode-se dizer que “a fermentação é uma interação complexa das matérias heterogêneas na natureza”, que “estabelece uma transição da matéria inerte à matéria viva” (*Ibid.*, p. 217).

No verbete “Fermentação” de seu *Dicionário de química* (1766, p. 493-4), Macquer fala, primeiramente, de “um movimento intestino, que se excita dele mesmo, com ajuda de um grau de calor e de fluidez convenientes, entre as partes integrantes e constituintes de certos corpos [...] e do qual resultam novas combinações dos princípios destes mesmos corpos”. Em seguida, ele fala de “um movimento de Fermentação que muda inteiramente a natureza e a proporção de seus princípios [dos princípios de certas matérias vegetais e animais]” (*Ibid.*, p. 494). Há, na verdade, diferentes tipos de “movimento fermentativo” (*Ibid.*, p. 495), dependendo da operação química. Não intencionamos analisar cada um deles, mas sim tratar, de modo mais geral, do movimento no qual a

fermentação consiste: interno, espontâneo, lento e imperceptível, capaz de produzir mudanças qualitativas na matéria de todos os reinos, exteriorizando gradualmente uma energia outrora oculta (ver Kawamura, 2013, p. 74, p. 149, p. 200-4).

Já nos *Elementos de química teórica* (1749), Macquer (1756, p. 193) entendia, “por fermentação”, “um movimento intestino que se excita dele mesmo entre as partes insensíveis [entenda-se, imperceptíveis] de um corpo, do qual resulta um novo arranjo e uma nova combinação das partes desse mesmo corpo”. Venel, no verbete “Fermentação (Química)”, do sexto tomo (1756) da *Encyclopédie*, explica que Van Helmont, assim como outros iatroquímicos (Willis, Becher etc.), “consagraram a palavra *fermentação* para exprimir a ação recíproca de diversos princípios que, preexistindo juntos num único e mesmo corpo natural sensivelmente homogêneo, nele estão, primeiramente, ocultos, ociosos, inertes, e em seguida desenvolvidos, desperdícios e colocados em jogo” (Venel, 1756, p. 518a, *itálico do autor*). Até Arnulphe d’Aumont (1756a, p. 518b), mais simpático ao iatromecanicismo, explicita essa passagem da inércia à atividade, apesar de reduzir o alcance da fermentação ao reino vegetal. No verbete “Fermentação (Economia animal)”, ele define esta última como “um movimento intestino, que pode ser produzido, sem nenhuma causa externa sensível, na maior parte dos vegetais e unicamente nos corpos desse gênero, cujas partes integrantes estavam outrora num estado de repouso”. Com isso, ele chama a atenção para a passagem de um estado de inércia (repouso aparente) para um estado de atividade visível das partes: o movimento da fermentação opera “uma mudança na substância desses corpos, que torna a natureza deles diferente da qual ela era, de modo a lhes dar uma propriedade que outrora não tinham” (*Ibid.*).

Se o movimento intestino ou fermentativo pode ser entendido como um movimento interno e oculto da partícula elementar, capaz de alterá-la quimicamente quando em contato com outra, fica a dúvida se a fermentação trata mais precisamente da assimilação ou da decomposição dos elementos, e em quais reinos ela de fato atua. Jean Starobinski (1999, p. 106) já perguntava: “Como conciliar esses aspectos tão diversos da fermentação?”. Para Kawamura (2013, p. 123), Diderot faz da fermentação um princípio tanto de produção quanto de destruição vegetal, identificando-o a “uma espécie de putrefação, que contribui à explicação da mudança qualitativa do organismo”. Ainda, para a pesquisadora, Diderot identifica a fermentação que produz e destrói o vegetal à fermentação biológica, dando uma atenção especial à digestão. Em suma, a fermentação diderotiana combina e dissolve, mas ela também entra no ciclo vital e até na evolução das espécies (ver *Ibid.*, p. 208-11).

4. Força vital

Sendo assim, a sensibilidade ativa é um fenômeno novo, que não estava contido no elemento simples tomado separadamente, mas que surge a partir de uma interação específica desses elementos (ver Belaval, 2003, p. 364). Vida e sensibilidade são conceitos que se assimilam, designando um mesmo fenômeno, diferentemente qualificado conforme os níveis de composição da matéria. Primeiramente, no nível do elemento, a sensibilidade ou vida inerte se identifica à energia interna da molécula. Esta é inesgotável, eterna, apesar da desorganização da matéria: “Há somente a vida da molécula ou sua sensibilidade que não cessa. É uma de suas qualidades essenciais. A morte para aí”, lemos no *Elementos de fisiologia* (Diderot, 2019, p. 135). Em seguida, tem-se a energia interna do composto de moléculas ou do órgão, que reage ao meio independentemente do corpo e se identifica à sensibilidade ou vida ativa: “A sensibilidade da matéria é a vida própria aos órgãos” (*Ibid.*, p. 130). Aqui, é preciso fazer duas precisões. Primeiro, não sustentamos que qualquer composto de elementos/moléculas seja provido de vida ativa. Como dissemos, tudo depende das propriedades de cada molécula e da interação entre elas. O pedaço de mármore é um composto, mas só possui vida inerte. Segundo, quando Diderot fala na vida/sensibilidade ativa, ele não se refere à sensação (ver Rey, 2000, p. 149). Tal distinção está bem explícita na organização dos *Elementos*, divididos em três partes: (1) “Seres”, (2) “Elementos e partes do corpo humano” e (3) “Fenômenos do cérebro”. “Sensação” consiste no título do primeiro capítulo desta última parte. Já “Sensibilidade” aparece na primeira seção, do segundo capítulo (intitulado “Animal”) da primeira parte da obra. A sensibilidade é definida, nas primeiras linhas desta seção, como “uma qualidade própria ao animal, que o adverte das relações que existem entre ele e o todo que o cerca” e que não seria “outra coisa além do movimento da substância animal” (Diderot, 2019, p. 129).

Trata-se, na verdade, de uma noção de sensibilidade ativa ancorada no modelo da irritabilidade de Haller (ver Duchesneau, 1999, p. 210; Wolfe, 2019, p. 104-5). O movimento da substância animal, do qual fala Diderot, seria um movimento contrátil. Isso porque, quando um órgão é separado do corpo, ele mantém um movimento de contração por um certo tempo após essa separação (ver Duchesneau, 1999, p. 210). Em Haller, essa “força vital da irritabilidade” (Duchesneau, 1999, p. 212) em nada depende, portanto, de um sistema nervoso, de uma alma ou de uma vontade (ver Duchesneau, 2012, p. 222; Haller, 1892, p. 43-4). Ou seja, explica Duchesneau (1999, p. 204), essa força “representa processos autônomos da vida orgânica que se efetuam de modo descentralizado”. É a propriedade vital de um tipo de composto mínimo chamado de fibra (ver Duchesneau, 1999, p. 206; Ibrahim, 2006, p. 177-80). No verbete “Fibra (Economia anim. Medicina)”, do sexto tomo (1756) da

Encyclopédia, D'Aumont afirma que se trata de “partes elementares do corpo humano” (Aumont, 1756b, p. 662b). Ele também as chama de “filamentos elementares” e das “partes mais simples” que compõem o corpo animal (*Ibid.*, p. 663a). Mais precisamente, são um “conjunto de partículas elementares, unidas uma à outra segundo a direção de uma linha” (*Ibid.*). No caso de Diderot, que, a nosso ver, não parece se distanciar muito daquilo que diz D'Aumont, estamos falando de um composto mínimo de moléculas⁶, cuja interação permite a vida ativa. Esse composto mínimo é capaz de reagir aos estímulos externos, pois possui um movimento contrátil que lhe é intrínseco (ver Duchesneau, 1999, p. 208-212).

Nesse primeiro nível de organização, não se vê, em Diderot, uma distinção entre sensibilidade e irritabilidade (ver Duchesneau, 1999, p. 208). Daí a identificação entre essa “sensibilidade orgânica de base” (*Ibid.*), a irritabilidade, a vida e ainda o movimento de contração ou a “*contratibilidade*” (Fouquet, 1765, p. 50a, *itálico do autor*). Com efeito, uma vez que a sensibilidade se assimila à vida e que se estabelece que cada parte ou porção de matéria tem a sua vida própria ou seu sentimento próprio, não parece tão necessário diferenciar entre uma vida da fibra muscular e uma outra vida da fibra nervosa em termos de irritabilidade e sensibilidade, como faz Haller. Em suas *Pesquisas sobre a história da medicina* (1768), Bordeu explica que, em Montpellier, já se entendia a sensibilidade como um princípio geral das partes do corpo vivo, substituído depois por Haller pela irritabilidade. Ora, para Bordeu (1818b, p. 668), tal substituição é contraproducente, pois “a sensibilidade parece mais fácil de compreender do que a irritabilidade e ela pode muito bem servir de base à explicação de todos os fenômenos da vida”. Não à toa, o verbete “Irritabilidade (Fisiologia)” do oitavo tomo (1765) da *Encyclopédia*, escrito por Venel (1765a, p. 909a, *itálico do autor*), limita-se às seguintes linhas: “Termo inventado por Glisson e renovado nos nossos dias pelo célebre senhor Haller, para designar um modo particular de uma faculdade mais geral das partes orgânicas dos animais, da qual será tratada sob o nome de *sensibilidade*”. Isso não significa, porém, que Bordeu confunda a vida da fibra orgânica mais simples com a da fibra nervosa. Antes de nos debruçarmos sobre as especificidades desta última, convém sublinhar dois aspectos

⁶ O termo fibra pode ser usado em vários sentidos diferentes e em vários níveis da composição da matéria: fibra orgânica, nervosa, muscular, feixe de fibras simples, feixe de fibrilhas, etc. Nos *Elementos*, o próprio Diderot hesita em como definir o termo. Inicialmente, ele chama de “fibra orgânica” ou “fibrilha” (2019, p. 159) um “feixe de fibras simples”. As fibras simples, por sua vez, são formadas, cada uma, por “um feixe de fibrilhas” muito finas. Logo, no entanto, ele fica em dúvida se se trata de um todo sensível contínuo ou se possui partes inertes (ver *id.*, *ibid.*, p. 159-160). Na impossibilidade de desenvolver este tema aqui, chamaremos de “fibra orgânica” o menor nível de composição da fibra, aquele capaz de formar o menor todo sensível (isto é, provido de sensibilidade ativa) e contínuo de moléculas.

daquela: primeiro, a interação das partes vivas com o seu entorno, ou seja, “a reatividade vital aos estímulos” (Duchesneau, 1999, p. 209) de seu meio externo; segundo, a “expressão violenta” (Fouquet, 1765, p. 50a) dessa reatividade, ou seja, tais estímulos externos irritam violentamente a fibra, diferentemente do que poderia acontecer numa manifestação inerte do movimento.

5. Força neural

Ainda que haja vida por toda parte, não se trata, para Bordeu (1818b, p. 669), da mesma forma de vida: “O reino do sentimento ou da sensibilidade é dos mais extensos; o sentimento tem relação com todas as funções; ele as dirige todas [...] ele varia e se modifica diferentemente em quase todas as partes”. Isso significa que “cada função da vida” (*Ibid.*, p. 668) possui um tipo específico de sensibilidade. Nas *Pesquisas anatômicas sobre a posição das glândulas e sobre a ação delas* (1752), Bordeu (1818a, p. 200, nota 1) já dizia que cada parte tem uma “espécie de sentimento próprio”, um tipo de ação que é a “consequência necessária de sua constituição e de sua posição”. Daí a diferenciação, que ele explicita nas *Pesquisas sobre a história da medicina*, entre um “sentimento” relacionado à alma (ou seja, ao sistema nervoso) e uma “sensibilidade puramente vital, sem que a alma pareça nela entrar por alguma coisa” (Bordeu, 1818b, p. 668; ver Roger, 1993, p. 629). Noutras palavras, ambas as partes são sensíveis, mas uma parece ser dirigida pelo cérebro, outra parece independente deste (Bordeu, 1818b, p. 669). Entendemos, assim, que as partes são providas tanto de tipos de forças diferentes quanto de graus de ação variáveis – algo que já aparecia nas *Pesquisas [...] das glândulas* (ver 1818a, p. 200, nota 1). Na *História da medicina*, Bordeu estabelece uma sorte de gradação que vai das partes muito sensíveis (dependentes da alma), passa por partes sensíveis (independentes da alma) e chega a partes menos sensíveis (que ele não especifica). Essa gradação se sintetiza numa “vicissitude de movimentos evidentes, de sensações evidentes, de movimentos obscuros e de sensações obscuras” (Bordeu, 1818b, p. 669). Ou seja, daquilo que nós chamaríamos de movimentos inertes e de movimentos ativos.

Nos *Elementos de fisiologia*, Diderot também estabelece uma diferenciação clara entre um movimento puramente vital e um movimento neural. O primeiro pode ser encontrado em “animais sem cérebro, sem medula espinhal, sem nervos” (2019, p. 137). Ele pertence ao “órgão como parte do todo” e é “um efeito da sensibilidade, da organização, da vida”. O segundo movimento é “neural, simpático, próprio à forma e à função particular do órgão”. Ele só acontece quando há “comunicação com o cérebro” (*Ibid.*, p. 137). Diderot inclusive precisa que a relação dos nervos com o cérebro pode ocorrer de diferentes formas: subordinação (nervos escravos do cérebro), complementariedade (nervos ministros do cérebro) e imposição (nervos

déspotas do cérebro) – é o caso, por exemplo, das paixões violentas (*Ibid.*, p. 177). Mas independentemente do tipo de relação que o cérebro entretém com os nervos, não há sensação na ausência do sistema nervoso: “Sem a intervenção dos nervos, nenhuma sensação” (*Ibid.*, p. 178).

A distinção entre sensibilidade e sensação é algo que perpassa os *Elementos*, aparecendo, como dissemos, na própria organização da obra. O nome da terceira parte, “Fenômenos do cérebro”, da qual consta o capítulo intitulado “Sensação”, já avisa o leitor sobre essa necessidade do sistema nervoso. Na verdade, Diderot simplesmente retoma aqui a organização do *Elementa* de Haller (ver Terada, 2019, p. 37-38). Como Haller pressupunha aquela diferença entre a irritabilidade e a sensibilidade, da qual já falamos, ele marcava a distinção entre sensação e sensibilidade mais explicitamente do que Bordeu. A fibra sensível, para Haller, diferentemente da irritável (reduzida à manifestação da vida), é aquela que, quando tocada, transmite o contato à alma, ou, na ausência desta, dá sinais evidentes de dor e incômodo (ver Haller, 1892, p. 14; Duchesneau, 1999, p. 204-5). A sensibilidade halleriana consiste então numa “propriedade do sistema nervoso” (Duchesneau, 2012, p. 223) e supõe a capacidade da fibra de transmitir dor – a marca, para Haller, da existência da sensação.

A teoria de Haller é controversa (ver Rey, 2000, p. 148-150). Robert Whytt, além do próprio Bordeu, oferece um exemplo do debate (ver Duchesneau, 2012, p. 259-260). No segundo de seus *Ensaio fisiológicos* (1755), Whytt (1759, p. 142) traz várias objeções à proposta de Haller. Ele lembra a máxima de Hipócrates, segundo a qual “uma dor mais forte e mais aguda destrói em grande parte o sentimento daquela que é menos viva”. O método de Haller para diferenciar uma parte irritável de outra sensível não se mostra, portanto, seguro, já que uma dor violenta torna certas partes do animal insensíveis por algum tempo (ver *Ibid.*, p. 143). Seguindo uma posição similar à de Bordeu, Whytt prefere apostar na gradação da sensibilidade, prevendo partes mais ou menos sensíveis, conforme o grau de tensão e de flexibilidade dos nervos envolvidos, em vez de concluir categoricamente na insensibilidade de uma dada parte (ver *Ibid.*, p. 159). Mesmo porque a sensibilidade das partes pode mudar ao longo do tempo: uma cicatriz torna menos sensível uma antiga úlcera outrora extremamente sensível (ver *Ibid.*, p. 161). O procedimento é semelhante nos estados de saúde e de doença: neste, somos mais sensíveis do que naquele. Se não fosse assim, a plena saúde não impediria uma sensação de contínuo mal-estar (ver *Ibid.*, p. 164). É, pois, justamente o aumento da sensibilidade, mesmo nas partes aparentemente mais insensíveis, que nos adverte acerca de uma doença (ver *Ibid.*, p. 165-6).

Com as obras de Whytt e de Bordeu sob os olhos, Diderot possuía razões suficientes para não endossar, em sua totalidade, os argumentos de Haller. Um bom exemplo disso é a forma como o filósofo pressupõe a comunicação da sensação. Esta

ocorre mediante o “abalo das fibras nervosas” (Diderot, 2019, p. 276), causado pela impulsão na extremidade do nervo. Tal abalo segue o modelo da corda do cravo. São “as ondulações da corda vibrante” (*Ibid.*, p. 180) que conservam por um tempo sua trepidação. Não há, pois, na teoria de Haller, contração nem oscilação perceptível na fibra nervosa (ver Duchesneau, 2012, p. 223; Rey, 2000, p. 154). Em Diderot, ao contrário, a metáfora da corda de instrumento é reivindicada como “uma imagem vibratória do sistema nervoso” (Wolfe, 2019, p. 242). A vibração das fibras nervosas será, portanto, essencial para explicar uma série de fenômenos, a começar pelo prazer e a dor. Se a oscilação é violenta, ocorre dor; se ela for lenta, há prazer: “Por que somos mais [...] sensíveis à dor do que ao prazer? É que a dor agita as origens do feixe [*les brins du faisceau*] de uma maneira violenta e destrutiva, e que o prazer, ao contrário, não as sacode a ponto de machucá-las ou, quando isso acontece, o prazer se transforma em dor” (Diderot, 2019, p. 302). Essa relação do abalo violento da fibra com a dor fica mais clara na fonte de Diderot, a seção “Por que o homem é mais sensível à dor do que ao prazer” do quarto livro, do segundo tomo do *De l’Homme* (1773) de Jean-Paul Marat. É porque, explica o autor, “as sensações dolorosas nos afetam incomparavelmente mais vivamente do que as sensações agradáveis” (Marat, 1775, p. 128). Para medir a força da sensação, basta recorrer ao “abalo das fibras nervosas” (*Ibid.*, p. 129). No prazer, “são pouco abaladas”. É como se os objetos do prazer apenas deslizassem por cima das fibras. Já na dor, “essas fibras são sempre violentamente comprimidas, sempre sacudidas desmedidamente, frequentemente mesmo dilaceradas” (*Ibid.*, p. 129).

Uma vez diferenciada da sensibilidade enquanto contração da fibra orgânica, relacionada ao sistema nervoso e inserida no modelo da corda de instrumento, a sensação ainda precisa ser especificada quanto ao tipo de força e movimento que ela compreende. Diderot (2019, p. 178) fala de uma “força neural” ou “força contrátil do nervo”. Esta consiste no princípio de um outro gênero de movimento: o “eretismo” (Diderot, 2019, p. 175). Eretismo é um estado patológico de excitação ou irritação (ver James, 1747, p. 1390; d’Aumont, 1755, p. 906a). Mas Diderot parece utilizar o termo para enfatizar o movimento espasmódico e contínuo próprio ao nervo (ver Diderot, 2019, p. 179; Barroux, 2006, p. 150-2). Seria talvez aquilo que Bordeu denomina a vida própria do nervo. Embora a imagem da corda de instrumento também não se encontre em Bordeu – que, segundo Roselyne Rey (2000, p. 155), talvez a julgasse muito mecanicista – nas *Pesquisas sobre a posição das glândulas*, os nervos são mais do que apenas transmissores da sensação via vibração; eles possuem uma energia própria que se manifesta por movimentos peristálticos. A impressão do objeto externo na extremidade do nervo não cria agitações e oscilações, mas as aumenta. Assim como não há repouso na matéria em geral, não há repouso no

nervo, que se agita continuamente (ver *Ibid.*). Logo, em Bordeu, os nervos se definem como feixes de fibras com força própria, fazendo da sensação um fenômeno sempre ativo (ver Roger, 1993, p. 620-622).

Se o nervo tem sempre algum nível de atividade, mudanças na intensidade dessa agitação precisam ocorrer para alertar o indivíduo de um problema. Whytt, como vimos, já pressupunha a necessidade dessa alteração gradual da sensação como forma de advertir o corpo de um mal-estar. Bordeu aborda essa questão com mais precisão ao dissertar sobre as dores do sistema urinário. Ele explica que elas aparecem periodicamente, que seus paroxismos são mais ou menos marcados e pergunta: “Essas dores não supõem na uretra uma sorte de movimento espasmódico que indica que há nela um movimento similar no estado natural e que não se sente por conta dos efeitos do hábito?” (Bordeu, 1818a, p. 149). Posteriormente, o médico mesmo esclarece que “o efeito dos corpos irritantes sobre as extremidades dos nervos é aumentar as oscilações ou abalos que se comunicam até o cérebro” (*Ibid.*, p. 201; ver p. 200 e nota 1). A percepção da sensação se consolida justamente nesse aumento de oscilação. Consequentemente, na saúde, não sentimos o movimento das nossas fibras nervosas, pois já estamos a eles acostumados. É como se só houvesse uma sensação inerte (imperceptível, ou obscura, como dizia Bordeu). Mas quando tais movimentos aumentam de intensidade por conta de alguma irritação, eles se traduzem em dor, indicando, assim, uma sensação ativa (mais intensa, logo, perceptível ou evidente, para utilizar o termo de Bordeu). O eretismo, do qual fala Diderot nos *Elementos*, poderia ser entendido como uma sorte de sensação inerte, uma força própria a toda fibra neural saudável e que, em geral, passa despercebida. Qualquer aumento, contudo, nessa oscilação habitual, ativaria a sensação, tornando-a perceptível.

6. Considerações finais

Para demonstrar a necessidade dos termos sensação ativa e sensação inerte é preciso deixar de lado, por um instante, os textos de fisiologia e nos debruçar sobre os textos de estética, em que Diderot desenvolve a dualidade entre os seres de energia e os seres de inércia. Se a força morta e a viva estão relacionadas a fenômenos puramente mecânicos, se a sensibilidade inerte se refere à energia da molécula tomada individualmente e se a sensibilidade ativa se define como a força puramente vital de um composto de moléculas, a que, então, poderíamos atribuir a energia e a inércia dos sujeitos dos quais Diderot tanto fala em alguns *Salões*? A nosso ver, elas se atribuem à intensidade e à suavidade do conjunto de sensações que os indivíduos experimentam, ou, mais precisamente, à intensidade/suavidade da vibração de suas fibras neurais. No *Salão de 1767*, ao descrever a obra Hubert Robert, Diderot (1876, p. 221)

critica os “felizes mortais, inertes, imbecis, entorpecidos”, que vivem com a sepultura colada nos pés e morrem sem jamais gozar nem sofrer. Já o “ser enérgico” (*Ibid.*, p. 221) não sabe onde cairá morto e vive “atormetado por uma espécie de inquietude natural que o faz caminhar apesar de si mesmo” (*Ibid.*, p. 219). A intensidade da vibração da fibra nervosa, que nos adverte da doença, seria similar àquela que faz o ser de energia desbravar o mundo? Se seguimos aquilo que Whytt e Bordeu escrevem, podemos entender essa vida intensa do ser enérgico como um momento na gradação da sensação que se aproxima perigosamente da doença. Por certo, a fisiologia não explica tudo e uma vida intensa não é, forçosamente, uma vida dolorosa ou patológica. Porém, Diderot não parece alheio à possibilidade de sofrimento quando fala no tormento e na inquietude do ser enérgico, em oposição à felicidade entorpecida do ser inerte.

Se a ideia de uma sensação ativa e de uma sensação inerte não explica tudo, ao menos esses dois conceitos chamam a atenção do leitor para os procedimentos neurológicos que estão na base da nossa relação com o mundo externo. Ainda, eles respondem ao problema filosófico da estátua e do homem, explicando de um modo mais preciso as razões de não serem coisas assimiláveis, ao mesmo tempo em que possuem semelhanças. Por um lado, a pedra e o animal são semelhantes, pois compartilham três tipos de movimento: a força viva, a força morta e a sensibilidade inerte. Como a natureza não dá saltos, essas três forças permitem uma continuidade entre o ser vivo e o ser inerte. Por outro lado, o ser vivo mais simples possui uma força suplementar (a vital) e o ser vivo mais complexo é provido de uma força adicional (a neural). A heterogeneidade e a pluralidade do movimento explicam as diferenças entre os seres sem que seja necessário adotar a hipótese da alma espiritual nem impor lacunas na continuidade da natureza. As quatro primeiras forças da qual falamos no início deste artigo não seriam suficientes para abarcar todos os degraus dessa gradação. É, pois, a sensação inerte que está por trás do grau de movimento do prazer e da vida intelectual. Mas nem um nem outro seriam possíveis sem a sensação ativa, que nos alerta tanto para a dor da qual devemos fugir quanto para o êxtase no qual fazemos questão de submergir.

Bibliografia

Alembert, J. Le R. d' (1757). *Force vive, ou force des corps en mouvement*. In: Diderot ; D'Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, t. 7, pp. 112-114.

_____. (1994). “8. Esclarecimento sobre o que foi dito na página 94 sobre a distinção entre a alma e o corpo”. In: *Ensaio sobre os elementos de filosofia*. Trad. Beatriz Sidou. Campinas, SP: Editora da Unicamp, pp. 111-119.

- Anônimo (2004). *Le cours de chimie de Guillaume-François Rouelle*. Ed. Christine Lehman.
- Aumont, A. d' (1755). "Erethisme (Médecine)". In: Diderot ; D'Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, t. 5, p. 906.
- _____ (1756a). "Fermentation (Economie animale)". In: Diderot ; D'Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, t. 6, pp. 518-526.
- _____ (1756b). "Fibre (Economie anim. Medecine)". In: Diderot ; D'Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, t. 6, pp. 662-675.
- Barroux, G. (2006). "Erethisme". In: Audidière, S. ; Bourdin, J.-C. ; Duflo, C. (org.). *Encyclopédie du "Rêve de d'Alembert" de Diderot*. Paris: CNRS. pp. 150-152.
- Belaval, Y. (2003). *Études sur Diderot*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____ (2005). *Leibniz, initiation à sa philosophie*. 6^a ed. Paris: J. Vrin.
- Bensaude-Vicent, B. (2009). "Le mixte, ou l'affirmation d'une identité de la chimie". *Corpus, Revue de Philosophie*, (56), pp. 117-142.
- Bordeu, T. de (1818a). "Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action". In: *Œuvres complètes de Bordeu*. Ed. Richerand. Paris: Caille et Ravier, t. I, pp. 45-208.
- _____ (1818b). "Recherches sur l'histoire de la médecine". In: *Œuvres complètes de Bordeu*. Ed. Richerand. Paris: Caille et Ravier, t. II, pp. 548-734.
- Chouillet, J. (1984). *Diderot: poète de l'énergie*. Paris: PUF.
- Coutard, J.-P. (2007). *Le vivant chez Leibniz*. Paris: l'Harmattan.
- Delon, M. (1988). *L'idée d'énergie au tournant des Lumières: 1770-1820*. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____ (2002). "Le rêve de d'Alembert: métaphore, conjecture, hypothèse". In: Verhulst, S. (org.). *Immaginazione e conoscenza nel Settecento italiano e francese*. Milão: F. Angeli, pp. 169-177.
- _____ (2013). *Diderot cul par-dessus tête*. Paris: A. Michel.
- Diderot, D. (1876). "Salon de 1767". In: *Œuvres complètes de Diderot*. Ed. Jules Assézat & Maurice Tourneux. Paris: Garnier Frères, t. XI, pp. 1-382.
- _____ (2010a). "Le Rêve de d'Alembert". In: *Œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon & Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", pp. 345-409.
- _____ (2010b). "Principes philosophiques sur la matière et le mouvement". In: *Œuvres philosophiques*. Ed. Michel Delon & Barbara de Negroni. Paris: Gallimard, col. "Bibliothèque de la Pléiade", pp. 447-452.

- _____. (2015a). “Nascer (Gramática)”. Trad. Pedro Paulo Pimenta. In: Diderot; D’Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Pedro Paulo Pimenta; Maria das Graças de Souza (Org.). São Paulo: Editora Unesp, vol. 3, pp. 299-300.
- _____. (2015b). “Hobbesianismo, ou Filosofia de Hobbes (História da filosofia antiga e moderna)”. Trad. Maria das Graças de Souza. In: Diderot; D’Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Pedro Paulo Pimenta; Maria das Graças de Souza (org.). São Paulo: Editora Unesp, vol. 4, pp. 174-201.
- _____. (2017). “Filosofia de Leibniz (História da Filosofia)”. Trad. Pedro Paulo Pimenta. In: Diderot; D’Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Pedro Paulo Pimenta; Maria das Graças de Souza (org.). São Paulo: Editora Unesp, vol. 6, pp. 385-402.
- _____. (2019). *Éléments de physiologie*. Ed. Motoichi Terada. Paris: Éditions Matériologiques.
- Duschesneau, F. (1999). “Diderot et la physiologie de la sensibilité”. *Dix-huitième Siècle*, (31), pp. 195-216.
- _____. (2012). *La physiologie des Lumières: empirismes, modèles et théories*. Paris: Classiques Garnier.
- Duflo, C. (2013). *Diderot philosophe*. Paris: H. Champion.
- Fouquet, H. (1765). “Sensibilité, Sentiment (Médecine)”. In: Diderot; D’Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, t. 15, pp. 38-52.
- Fragelli, I. C. (2018). “A linguagem e as formas da natureza: breve estudo da noção de força na filosofia e nas ciências do século XVIII”. *Doispontos*, 15 (1), pp. 143-159. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5380/dp.v15i1.57210>>
- Franckowiack, R. (2003). “Rouelle, un vrai-faux anti-newtonien”. *Archives internationales d’histoire des sciences*, 53 (150-151), pp. 240-255. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01905525/document>>.
- Garber, D. (2009). *Leibniz: body, substance, monad*. Oxford: Oxford University Press.
- Haller, A. von (1892). *Mémoire sur la sensibilité, mémoire sur l’irritabilité, réponse à quelques objections*. Paris: G. Masson.
- Hirata, C. (2012). *Leibniz e Hobbes: causalidade e princípio de razão suficiente*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Holbach, P. H. D. (baron d’) (2008). *Le système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral*. Ed. Jean-Pierre Jackson. Paris: Coda.
- Ibrahim, A. (2006). “Fil, Filet”. In: Audidière, S. ; Bourdin, J.-C. ; Duflo, C. (org.). *Encyclopédie du “Rêve de d’Alembert” de Diderot*. Paris: CNRS, pp. 177-180.

- James, R. (1747). “Erethismos”. In: *Dictionnaire universel de médecine, de chirurgie, de chymie, de botanique, d’anatomie, de pharmacie et d’histoire naturelle, etc., précédé d’un Discours historique sur l’origine et les progrès de la médecine*. Trad. Diderot ; Eidous ; Toussaint. Paris: Briasson, David l’aîné, Durand, t. 3, p. 1390.
- Kawamura, F. (2013). *Diderot et la chimie: science, pensée et écriture*. Paris: Classiques Garnier.
- Limongi, M. I. (2009). *O homem excêntrico: paixões e virtudes em Thomas Hobbes*. São Paulo: Loyola.
- Macquer, P.-J. (1756). *Éléments de chymie-théorique*. Nouv. éd. Paris: Didot Le Jeune.
- _____. (1766). “Fermentation”. In: *Dictionnaire de chymie, contenant la théorie et la pratique de cette science, son application à la physique, à l’histoire naturelle, à la médecine et aux arts dépendans de la chymie*. Paris: Lacombe, t. I, p. 493-498.
- Marat, J.-P. (1775). *De l’homme, ou Des principes et des loix de l’influence de l’âme sur le corps et du corps sur l’âme*. Amsterdã: Marc-Michel Rey, t. II.
- Nakagawa, H. (1999). “Genèse d’une idée diderotienne: la sensibilité comme propriété générale de la matière”. In: Fink, B. ; Stenger, G. (org.). *Etre matérialiste à l’âge des Lumières: hommage offert à Roland Desné*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 199-217.
- Pellegrin, P. (2007). “Acte”. In: *Dictionnaire Aristote*. Paris: Ellipses, pp. 17-18.
- Pépin, F. (2012). *La philosophie expérimentale de Diderot et la chimie: philosophie, sciences et arts*. Paris: Classiques Garnier.
- Rey, R. (2000). *Naissance et développement du vitalisme en France de la deuxième moitié du 18e siècle à la fin du Premier Empire*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Roger, J. (1993). *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe siècle: La génération des animaux de Descartes à l’Encyclopédie*, 2^a ed. Paris: A. Michel.
- Starobinski, J. (1999). *Action et réaction: vie et aventures d’un couple*. Paris: Éd. du Seuil (epub digitalizado por Nord Compo).
- Terada, M. (2019). “Introduction”. In: Diderot, D. *Éléments de physiologie*. Paris: Éditions Matériologiques, pp. 9-114.
- Venel, G.-F. (1756). “Fermentation (Chimie)”. In: Diderot ; D’Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, t. 6, pp. 517-518.
- _____. (1765a). “Irritabilité (Physiologie)”. In: Diderot ; D’Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, t. 8, p. 909.
- _____. (1765b). “Mixte & Mixtion (Chimie)”. In: Diderot ; D’Alembert (ed.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, t. 10, pp. 585-588.

- Whytt, R. (1759). “Des observations sur la sensibilité & sur l’irritabilité des parties du corps animal, à l’occasion du Mémoire de M. Haller sur ce sujet”. In: *Essais physiologiques*. Trad. M. Thébault. Paris: Frères Estienne.
- Wolfe, C. (2019). *La philosophie de la biologie avant la biologie: une histoire du vitalisme*. Paris: Classiques Garnier.

Clastres contra Rousseau: a filosofia à luz da etnologia

Mauro Dela Bandera

UFPR

RESUMO

Leitor atento de Rousseau, embora raramente o citasse em seus textos, Clastres emprega o mesmo vocabulário que ganhou fama sob a pluma do cidadão de Genebra, tomando por vezes distância de suas reflexões: 1) alusão à vontade geral; 2) a encenação do gesto fundador da sociedade civil de cercar um terreno e o discurso possessivo que inaugura a propriedade privada e a acompanha (“isto é meu”); 3) e, por fim e mais importante, a crítica direcionada às duas frentes que compõem a narrativa de Rousseau sobre a origem do Estado: de um lado, a associação entre desejo de prestígio e vontade de poder; de outro, o fundamento econômico do poder político. Se é certo afirmar que a *Arqueologia da violência* é contra Hobbes ou uma inversão do argumento de Hobbes – pois aí Clastres politiza a guerra –, por sua vez, a *Sociedade contra o Estado* é em certa medida contra Rousseau ou, ainda, uma inversão do argumento de Rousseau, visto que se coloca contra a narrativa hipotética da história ocidental: não mais da economia e do prestígio para a política, mas da política para a economia, pois aí Clastres politiza a economia.

PALAVRAS-CHAVE

Clastres; Rousseau; Política; Economia; Contra o Estado.

ABSTRACT

An attentive reader of Rousseau, although barely quoting him on his texts, Clastres deploy the same vocabulary that became famous under the pen of the citizen of Geneva, sometimes distancing himself from his thoughts: 1) allusion to the general will; 2) the enactment of civil society's founding gesture of enclosing a land and the possessive discourse that accompanies it and inaugurates private property (“this is mine”); 3) and, finally and most importantly, the criticism directed at the two fronts that grounds Rousseau's narrative about the origin of the State: on the one hand, the association between the desire for prestige and the will to power; on the other, the economic foundation of political power. If it is correct to say that the *Archaeology of Violence* is against Hobbes or an inversion of Hobbes' argument – once this is the point where Clastres politicizes war –, in turn, the *Society against the State* is to some extent against Rousseau or an inversion of Rousseau's argument, as it stands against the hypothetical narrative of Western history: no longer from economics and prestige to politics, but from politics to economics, because that's where Clastres politicizes the economy.

KEY WORDS

History of Philosophy; Consciousness; Reflection; John Locke.

O antropólogo David Graeber e o arqueólogo David Wengrow (2018) afirmam que jamais alguém desafiou a estrutura básica da história narrada por Rousseau sobre a origem do poder político. Se isso constitui uma verdade à maioria das hipóteses apresentadas até os dias de hoje, e se é certo que muitos dos trabalhos sobre a origem do Estado retornam inadvertidamente ao imaginário rousseauiano, é preciso levar em consideração as exceções. A hipótese defendida neste trabalho é que a necessidade de romper com a herança rousseauiana, tal como elaboram Graeber e Wengrow, encontra em Pierre Clastres um importante precursor.

Sob o testemunho de Bento Prado Junior, Clastres sempre foi um leitor atento do *Contrato social* (Prado Jr., In: Clastres, 2004, p. 11) e não podemos deixar de acrescentar que *A sociedade contra o Estado* estranhamente mobiliza um vocabulário próprio do cidadão de Genebra. Apenas estas referências não bastam, entretanto, para embasar a suspeita de que as reflexões de Clastres visam, mesmo que indiretamente, responder a Rousseau. Soma-se a isso o fato de Clastres jamais nomear Rousseau em seu escrito *A sociedade contra o Estado*. Por certo, o foco de Clastres em muitos de seus textos não é propriamente Rousseau, mas sim a antropologia de vertente marxista, o etnomarxismo que se empenhava “em enquadrar na dogmática do materialismo histórico as ‘formações sociais pré-capitalistas’” (Viveiros, 2014, p. 300) e conferir uma primazia à racionalidade econômica em detrimento do político¹. Interessa a Clastres o fato de que as categorias marxistas de relações de produção, de forças produtivas e de desenvolvimento das forças produtivas seriam insuficientes para retratar a realidade das sociedades não estatais, pois a lei geral que rege o movimento das sociedades e o processo histórico, a saber, as contradições entre as forças produtivas e as relações de produção, não se faz presente nas sociedades ditas sem história. Nelas não se observa nenhuma tendência de desenvolvimento das forças produtivas ou de contradição entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas, já que essas sociedades assinalam limites estreitos à produção, funcionando como verdadeiras máquinas antiprodutivas.

A despeito da ausência de referências diretas, eventuais continuidades e descontinuidades entre Rousseau e Clastres não passaram despercebidas por seus leitores. Em 1974, durante uma entrevista concedida à revista francesa *L’anti-mites* (Clastres, 2003, pp. 240-241), ao ser interrogado sobre “uma analogia” entre seu procedimento e o de Rousseau, Clastres se apressa a responder que, se suas conclusões são próximas daquelas sustentadas por Rousseau, não se trata aí de uma filiação de investigações,

¹ Ver a respeito Jean Tible, *Marx selvagem* (2020), bem como a apresentação de Miguel Abensour do livro *L’esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (1987, pp. 9-11).

mas antes de uma coincidência oriunda dos ensinamentos adquiridos junto a sociedades tradicionais com as quais trabalhou. Independentemente das teses de Rousseau, Clastres segue o caminho dos dados por ele identificados, sua reflexão é edificada sobre uma base etnológica e sobre o trabalho de campo, não sendo, portanto, autônoma em relação a esse terreno de pesquisa, tampouco aos materiais etnográficos.

Contudo, alguns indícios encontrados no texto *A sociedade contra o Estado* parecem confirmar o pressentimento de uma resposta indireta e mediada pelas evidências científicas ao modelo concebido por Rousseau². As principais referências de Clastres são a alusão à vontade geral, a menção e a encenação do gesto fundador da sociedade civil de cercar um terreno e o pronunciamento do discurso possessivo que a acompanha e inaugura a propriedade privada (“isto é meu”), e, por fim e mais importante, a crítica e a recusa direcionadas às duas frentes que, fundidas, formam as linhas de força da narrativa de Rousseau sobre a origem do Estado: 1) a associação ou continuidade, a partir do amor-próprio, entre desejo de prestígio e vontade de poder; 2) o fundamento econômico do político. Clastres dissocia a junção estabelecida pela filosofia política entre desejo de prestígio e desejo de dominação e inverte completamente a lógica de Rousseau, lógica esta que encontra espaço frutífero nas análises etnomarxistas. Deste modo, se é certo afirmar que o artigo *Arqueologia da violência* é contra Hobbes ou uma inversão do argumento de Hobbes, visto que aí Clastres “politiza a guerra” (Clastres, 2004, p. 270; Sztutman, 2012, p. 48; Abensour, 1987, pp. 115-144), com ao menos a mesma certeza o artigo *A sociedade contra o Estado* pode ser direcionado contra Rousseau ou considerado uma inversão do argumento de Rousseau: não mais da economia para a política – nem do prestígio ao poder –, mas da política para a economia, pois aí Clastres politiza a economia.

A emergência do Estado deriva da chefia indígena?

Haveria a possibilidade de passar insensivelmente do lugar de servidor da sociedade ocupado pelo chefe ao posto de senhor, isto é, passar de funcionário da sociedade a comandante dela? O desejo do chefe em impor sua vontade privada à vontade geral da sociedade poderia prefigurar o desejo de poder? Estariam aí os desenvolvimentos internos que levaram progressiva e necessariamente à origem da divisão e ao aparecimento do aparelho estatal? Estaria aí a história da insensatez dos que elevaram uma pessoa acima dos demais?

Há nessas questões a confusão entre prestígio e poder. O prestígio do chefe não é poder, de modo que sua glória derivada de campanhas guerreiras vitoriosas não

² Blaise Bachofen ensaia uma hipótese semelhante, embora não idêntica, em “O selvagem, os selvagens: a teoria das sociedades iniciadas”.

lhe autoriza a exercer nenhum tipo de comando sobre a vida dos demais membros da sociedade. O desejo de prestígio perseguido pelo chefe não culmina em nenhuma delegação de poder a ele por parte da sociedade. Por isso, perguntar sobre a origem do político a partir da análise da chefia indígena significa não compreender exatamente a figura do chefe, muito menos o lugar do poder no interior dessas sociedades. A separação entre prestígio e poder reflete a disjunção entre chefia e poder. Em *Sociedade contra o Estado*, Clastres cita o discurso do cacique Alaykin, chefe guerreiro de uma comunidade abipone do Chaco argentino que deseja manter o prestígio, não obstante, é incapaz de exercer algum tipo de poder sobre sua comunidade. Afinal, ele é ao mesmo tempo prisioneiro de seu desejo de prestígio e de sua impotência em realizá-lo. Diz o cacique:

Os Abipones, por um costume recebido de seus ancestrais, fazem tudo de acordo com sua vontade e não de acordo com a do seu cacique. Cabe a mim dirigi-los, mas eu não poderia prejudicar nenhum dos meus sem prejudicar a mim mesmo; se eu utilizasse as ordens ou a força com meus companheiros, logo eles me dariam as costas. (Clastres, 2003, pp. 224-225).

Para Clastres, a maior parte dos chefes indígenas teria sustentado um discurso semelhante. O caso do líder yanomami Fousiwe é revelador: reconhecido pelos seus como “chefe” em razão do prestígio adquirido em façanhas guerreiras, Fousiwe é incapaz de “banciar o chefe”.

Ao ser pensado puramente em termos de coerção e subordinação, são excluídas outras maneiras de imaginar o poder que não fossem condizentes com estas qualidades. As análises de Clastres mostram que o poder coercitivo típico de sociedades com Estado é apenas uma modalidade particular, o que acaba por alargar a noção de política para além da relação de mando e obediência das sociedades estatais. Tal pressuposto, ao fim e ao cabo, vem a positivar a ideia mesma de sociedade não estatal, não mais vista em função da suposta ausência de poder, mas como dotada de formas não-coercitivas de organização política; o modo de ser político dessas sociedades, sua intencionalidade de organização eminentemente política, implica a recusa da centralização do poder coercitivo exercido por uma figura ou órgão separado da sociedade.

Nelas o poder não está apartado da sociedade. O estreito controle exercido pela vontade da sociedade como um todo impede o movimento de ascensão da vontade de poder do chefe.

A tribo manifesta entre outras (e pela violência se for necessário) sua vontade de preservar essa ordem social primitiva, interditando a emergência de um poder político individual, central e separado. Sociedade à qual nada escapa, que nada deixa sair de si mesma, pois todas as saídas estão fechadas. Sociedades

que, por conseguinte, deveria eternamente se reproduzir sem que nada de substancial a afete através do tempo (Clastres, 2003, p. 228).

As sociedades não estatais preservam escrupulosamente e por meio de inúmeros mecanismos os costumes que as regem. Essa preservação é quase obrigatória para se manter enquanto tal, já que a introdução de modificações poderia representar perigos reais que as dizimariam. Há um controle social, ou antes, um poder político pertencente à sociedade, exercido principalmente sobre um indivíduo, a saber, o chefe, que é individualizado justamente para que o corpo social continue indiviso. Um controle social que impede a eclosão da tentação do chefe de exercer o controle. Os dados etnográficos indicam que a sociedade como um todo indiviso detém verdadeiramente o poder e zela permanentemente para não deixar acontecer o que se passou na história hipotética narrada por Rousseau em seu *Discurso sobre a desigualdade*, a confusão entre prestígio (amor-próprio) e poder no decorrer da história humana (Rousseau, 2020, pp. 238-239).

Nas sociedades contra o Estado não há espaço para a divisão entre os que mandam e os que obedecem, entre o soberano e os súditos, sendo a totalidade do corpo social o verdadeiro e único lugar do poder político. Desse modo, o Estado não é efeito de um acúmulo contínuo de poder – a partir do prestígio – na função da chefia que se estenderia a ponto de fundar a divisão política.

Algo na citação acima nos faz inevitavelmente lembrar do *Contrato social*. A semelhança diz respeito ao dualismo entre vontade geral e vontade particular, bem como à compreensão exata do lugar legítimo de poder enquanto um todo indiviso. A suspeita se confirma quando Clastres replica um vocabulário indubitavelmente rousseauiano, qual seja: o termo “vontade geral”. O lugar real do poder, indica o autor, é o próprio corpo social, que o detém e o exerce como unidade indivisa. Desse modo, enquanto o desejo de guerra do chefe “corresponder à *vontade geral da tribo*” (Clastres, 2003, p. 225, *itálico nosso*), enquanto sua vontade particular não ultrapassar a vontade da sociedade, o chefe será seguido pelos membros da sociedade, já que sua ação traduz os anseios e a vontade da sociedade.

O uso de um vocabulário rousseauiano não é gratuito, já que Rousseau questiona no *Contrato social* o poder como coerção exercida por um órgão separado da sociedade. Aos olhos de Rousseau, o princípio de legitimidade do corpo político estabelece a não divisão entre os que mandam e os que obedecem, entre soberano e súdito. O povo é ao mesmo tempo as duas coisas, pois, submetido às leis, deve também ser seu autor: cada um, unindo-se a todos, só deve obedecer, contudo, a si mesmo. Portanto, os mesmos seres humanos que se submetem às leis, que obedecem, definem-se também como cidadãos por sua participação na autoridade soberana e pela elaboração das leis. Tal é a definição de liberdade civil no *Contrato social*:

o povo é livre quando cria as leis a que ele próprio se submeterá. Rousseau coloca a tarefa legislativa nas mãos dos cidadãos enquanto conjunto indiviso da sociedade. Segundo o autor, a soberania deve sempre residir no povo e este não deve confiar seu exercício aos governantes, quaisquer que sejam eles. Ela é inalienável e indivisa. Assim, tanto para Rousseau quanto para Clastres o exercício do poder não está separado da sociedade, uma vez que não existe um órgão destacado do poder. Embora a capacidade legisladora da vontade geral resida na potência soberana do povo tomado em seu conjunto indiviso, este poder de legislar deve encontrar necessariamente sua extensão em uma potência concreta que execute as leis, nunca em seu nome, mas apenas em nome do soberano. Cabe ao governo então a tarefa desta execução, sendo ele apenas um funcionário do soberano. O governo serve ao soberano e jamais pode impor sua vontade particular sobre a vontade geral, não pode sequestrar para si o poder legislativo, limitando-se a fazer a mediação entre o povo tomado como soberano e o mesmo povo encarado como súdito. Ele simplesmente recebe do Soberano as ordens que dá aos súditos.

As ideias de que a soberania é do povo e de que cada um seria parte do soberano formariam o núcleo que preside o político nas sociedades não estatais³. Seguem-se algumas perguntas. As sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul seriam a realização plena do desejo político de Rousseau? Estariam no coração da floresta os exemplos de sociedades perfeitas teorizadas pelo autor, num sentido que, embora não idêntico, conserva alguma semelhança ao de Graeber ao referir-se a algumas sociedades ameríndias como sociedades anarquistas (Graeber, 2019, pp. 39 e 41)? Se Rousseau desembarcasse nas terras baixas da América do Sul carregando consigo suas regras de observação e sua escala de medida, isto é, seu *Contrato social*⁴, celebraria ele as sociedades ditas primitivas como a realização plena da igualdade e da liberdade, uma vez que elas detêm em si e de forma indivisa o verdadeiro e único lugar do poder, delegando ao chefe tão somente a execução de sua vontade?

Certamente não é este o caso. No entanto, isto não impede Clastres de se valer metodologicamente da filosofia política de Rousseau para melhor iluminar a dinâmica política das sociedades ameríndias. A sociedade não estatal é aquela cujo corpo social não possui um órgão separado no qual é exercido o poder político. Em suma, não há nelas uma esfera política autônoma e distinta da esfera social. Ora, o *Contrato Social* defende que não há soberania senão aquela que reside no povo. Rousseau distingue soberania e governo, sendo a primeira a detentora do poder legislativo e o

³ Testart sustenta que as ideias de Rousseau são expressas na noção geral da política das sociedades não estatais (Testart, 2005, p. 85).

⁴ Sobre a ideia de escala de medida, ver Milton Meira do Nascimento (2016).

segundo um mero funcionário encarregado de aplicar a decisão soberana. Certo, Rousseau admite um poder estatal, mas sob a condição de que seja sempre controlado pelo povo e de que o poder executivo seja constantemente monitorado. Estaríamos então diante de uma sociedade onde o Estado tenderia a desaparecer como distinto do corpo social. Em chave rousseauniana é possível dizer que a sociedade é o lugar do poder soberano, sendo o chefe indígena (desprovido de poder) análogo à figura do governo descrita no *Contrato social*, já que o governo é um funcionário do povo e, portanto, destituído do poder soberano. Clastres o diz explicitamente em *A questão do poder nas sociedades primitivas*: o chefe selvagem “é investido pela sociedade de um certo número de tarefas e, sob esse aspecto, poder-se-ia ver nele uma espécie de funcionário (não remunerado) da sociedade” (Clastres, 2004, p. 147). O chefe primitivo não toma decisões em seu nome para, num segundo momento, impô-las à comunidade; muito pelo contrário, ele segue as decisões que correspondem exatamente ao desejo ou à vontade da sociedade.

Na teoria política de Rousseau, a vontade particular busca se impor a todo momento sobre a vontade geral, ao passo que o governo tenta se apoderar das prerrogativas exclusivas do soberano. Se frutífera, tal tentativa de usurpação representa a morte do corpo político. De modo análogo, Clastres estabelece a hipótese segundo a qual a emergência do Estado estaria ligada ao momento em que o chefe indígena é tentado a tomar decisões em seu próprio nome e em impô-las à sociedade. Se fecunda, tal tentativa também representaria o fim e a morte da sociedade enquanto sociedade não dividida.

O risco de ultrapassagem do desejo da sociedade pelo desejo do seu chefe, o risco para ele de ir além do que deve, de sair do estreito limite determinado à sua função, esse risco é permanente. O chefe aceita às vezes corrê-lo, tenta impor à tribo seu projeto individual, tenta substituir o interesse coletivo por seu interesse pessoal. Alterando a relação normal que determina o líder como meio a serviço de um fim socialmente definido, ele tenta fazer da sociedade o meio de realizar um fim puramente privado: *a tribo a serviço do chefe, e não mais o chefe a serviço da tribo*. (Clastres, 2003, p. 225)

Não obstante as tentativas do chefe, todas elas se frustram e estão fadadas ao fracasso, diferentemente do que se passa no *Contrato social*, no qual muitas vezes o governo acaba tendo êxito em sequestrar para si o poder soberano. Quando o chefe tenta impor sua vontade e seu projeto privado, a sociedade simplesmente vira as costas a ele e o abandona. Sob o risco de ser abandonado, o chefe ameríndio sabe que não pode fazer-se de chefe ou bancar o chefe pois, impossibilitado de dar uma ordem, é também impotente para instituir a força da lei. Nas sociedades contra o Estado, a figura do chefe não se institui enquanto lugar de poder, não dispõe de

nenhuma autoridade, tampouco é a fonte legítima da lei, não exerce poder de coerção, nem possui a capacidade de dar ordens, por isso, ninguém lhe deve obediência. O chefe está a serviço da sociedade, é ela o verdadeiro lugar do poder e quem de fato e de direito exerce autoridade sobre o chefe.

Aprofundando as reflexões presentes em *A sociedade contra o Estado*, Clastres aborda um outro aspecto da questão. Sendo o chefe reconhecido também por suas virtudes guerreiras, no texto *Infortúnio do guerreiro selvagem* (1977), ele lança a hipótese da emergência estatal a partir do grupo de guerreiros que se dedicava integralmente à guerra. Para além do ato de vontade individual do chefe e da função da chefia abordados acima, é plausível, pergunta o autor, considerar nas sociedades primitivas – onde a atividade guerreira se exerce – a proeminência do grupo de guerreiros e a dinâmica da guerra como o germe da divisão social? Esse grupo minoritário que escolhe se dedicar integralmente à atividade guerreira poderia ser levado a se apropriar do poder e impor sua vontade sobre o grupo? A sociedade primitiva não correria um enorme risco de se dissolver enquanto tal ao deixar crescer em seu seio um grupo social particular que detém um quase monopólio da capacidade militar da sociedade e, de certo modo, o monopólio da violência organizada? Essa violência é exercida sobre os inimigos, mas Clastres se questiona se não seria possível que os guerreiros viessem “a exercê-la *também* sobre sua própria sociedade?” (Clastres, 2004, p. 294). Se isso for possível, os guerreiros transformar-se-iam em um órgão separado do poder político, a divisão do corpo social entre senhores e súditos se instauraria, o que acabaria por destruir a indivisão característica dessas sociedades.

Clastres afasta essa hipótese, pois a sociedade indivisa é uma “sociedade contra o guerreiro” (Clastres, 2004, p. 307). O prestígio almejado pelo guerreiro deve ser constantemente renovado por novas façanhas, cada vez mais arriscadas, a fim de que a glória uma vez conquistada não se perca em seguida. A sociedade condena o guerreiro a tais façanhas e, caso queira sustentar seu prestígio perante a sociedade, ele deve obedecê-la. Como somente a sociedade concede ou recusa a glória, o guerreiro se torna dependente desse reconhecimento por parte da sociedade e, por isso, se coloca numa espiral ascendente de façanhas para provar sua bravura e coragem. Com isso, o guerreiro está condenado à morte e não chega a usurpar o lugar do poder das mãos da sociedade indivisa. Em sua busca por prestígio, acentuada ao ponto de o guerreiro atacar sozinho uma aldeia inimiga – veja o exemplo de Fousiwe –, o guerreiro encontra a morte solitária diante dos inimigos: a morte é sua glória absoluta. Esse seria o mecanismo de defesa da sociedade para afastar o risco de que o guerreiro se aproprie do poder. O que impede os guerreiros ou grupo de guerreiros de constituírem uma verdadeira corporação e um poder transcendente é o fato de que eles estão fadados a

morrer cedo, sendo fundamentalmente caracterizados como seres-para-a-morte. Do mesmo modo que se passa com a figura do chefe, a disposição hierárquica

que reconhece ao guerreiro a superioridade de seu estatuto social, não poderia exceder a esfera do prestígio: ela não é uma hierarquia do poder, como se o grupo dos guerreiros o detivesse e o exercesse sobre a sociedade. Nenhuma relação de dependência coloca a sociedade em situação de ter que obedecer à sua minoria guerreira. Como qualquer outra sociedade primitiva, a sociedade guerreira não permitiria à divisão social romper a homogeneidade do grupo social; ela não deixa os guerreiros se instituírem como órgão de um poder político separado da sociedade, não deixa o guerreiro se encarnar na figura do Senhor (Clastres, 2004, p. 283).

As sociedades não estatais se organizam de maneira tal que a emergência dos chefes ou dos guerreiros como figura de poder verticalizada é sistematicamente contrariada pelo resto da sociedade graças a uma série de mecanismos. O caso dos chefes e dos guerreiros ilustra bem os mecanismos conjuratórios ou preventivos que impedem a concretização de um aparelho distinto do próprio corpo social. A guerra e a recusa em obedecer aos anseios particulares do chefe são alguns dos mecanismos coletivos para impedir a instauração do poder transcendente e apartado do seio social, mecanismos que conjuram a forma-Estado, que tornam sua cristalização impossível; são modalidades dessas sociedades em controlar o que poderia significar sua morte, bloqueando e esconjurando os movimentos de individuação do poder.

A economia determina as transformações políticas?

A hipótese de que o fio condutor rumo ao Estado está na continuidade da história econômica é objeto da análise crítica de Clastres. Segundo ele, diferentemente de Rousseau, não é a divisão econômica entre possuidores e despossuídos a responsável por criar as condições do poder separado. Trata-se antes do contrário: a emergência do Estado e da divisão política é a responsável por desencadear o destino da economia e separar ricos de pobres.

Para esclarecer essa tese clastreana, é preciso investigar o que vem a ser a economia nas sociedades não estatais, bem como desfazer o mito etnocêntrico da falta: sociedades sem economia ou calcadas em uma economia de subsistência, que se encontram inevitavelmente numa situação de carência. Sua economia lhes permite quando muito subsistir, sendo que a totalidade de sua força produtiva visa a fornecer o mínimo necessário à subsistência. Onde a divisa: as sociedades primitivas são incapazes de gerar e produzir excedentes, são sociedades da miséria. No entanto, um paradoxo ronda esse mito: se por um lado é recorrente o relato sobre o labor ininterrupto para garantir a subsistência, por outro, há uma reiteração sobre o caráter

indolente e preguiçoso dos povos indígenas e sua aversão mortal a todo tipo de trabalho constante (Sahlins, 1976, p. 159; Clastres, 2003, pp. 210-211). Ora, é preciso decidir entre duas alternativas opostas: seriam as sociedades não estatais formadas por trabalhadores incessantes ou indolentes originais?

Em *Stone age economics*, Sahlins defende que o tempo de trabalho de povos caçadores-coletores é bem menor do que o de povos agricultores. Os caçadores-coletores trabalham apenas uma média de poucas horas por dia, em oposição ao tempo de trabalho das sociedades agrícolas tradicionais ou, ainda, ao das sociedades industriais contemporâneas. Sahlins não se limita ao caso dos caçadores-coletores, examinando também a economia das sociedades neolíticas em diferentes regiões do globo (Melanésia, África, América do Sul etc.). A concussão é que a conversão de uma economia de caça numa economia agrária não produz atitudes econômicas inteiramente novas. Do mesmo modo, Clastres considera que não há propriamente uma transformação radical entre os modos de produção de grupos de caçadores-coletores e de agricultores. As sociedades pautadas na agricultura também funcionam de acordo com o mesmo modo econômico, contentando-se em providenciar as necessidades da unidade doméstica. Uma vez atingidos os objetivos, equiparando a produção às necessidades, o modo de produção tende a se imobilizar.

Os dados etnográficos que medem o tempo de trabalho nas sociedades com economia de produção doméstica desfazem, assim, o mito de uma vida baseada exclusivamente na busca incessante de alimentos. Trata-se do exato contrário, os indivíduos só dedicam pouco tempo ao trabalho e, com isso, produzem mais do que o suficiente para garantir o atendimento às necessidades da vida. Sem aumentar em nada o breve tempo dedicado ao trabalho cotidiano, essas sociedades inclusive produzem excedentes; não obstante, não os acumulam, preferindo consumi-los e mobilizá-los em atividades políticas.

Longe de representar as imagens de escassez e miséria, elas se definem como as primeiras e únicas “sociedades da abundância”, do lazer ou “sociedades afluentes originárias”. Abundância não em termos absolutos, mas na relação de custo/benefício entre esforço despendido e o resultado. Caracterizam-se por uma economia subprodutiva ou antiprodutiva que recusa o excedente e a superabundância devido a uma lógica da suficiência e à propensão ao ócio. Nelas, o modo de produção doméstico opera sempre abaixo de suas possibilidades. Longe de significar um trabalho contínuo, a busca pela alimentação é, para elas, uma atividade intermitente. Não sendo constante a motivação que incita um esforço contínuo, o trabalho se torna irregular. Conclui-se assim que as pessoas não estão condenadas a trabalhar de modo exaustivo e custoso. Ao contrário, elas trabalham pouco, quatro horas ou menos

representam o tempo médio por pessoa e por dia consagrado à aquisição, à preparação de alimentos e a todas as outras atividades.

O que Sahlins e Clastres sublinham é que não se trata de uma insuficiência tecnológica. Suas tecnologias se mostram adequadas e eficazes para atender suas necessidades, daí a urgência de romper com outro mito igualmente disseminado: o mito da deficiência e da incapacidade técnicas em garantir mais do que o estritamente necessário à sobrevivência. Elas não acumulam excedentes não porque se encontram impossibilitadas ou incapacitadas, mas simplesmente porque isso sequer está no horizonte de seus desejos. Ainda sobre tecnologia, não há qualquer escala abstrata pela qual se possa medir os graus tecnológicos, não sendo o equipamento técnico de uma sociedade diretamente comparável àquele de uma outra. A tecnologia é adequada e eficaz se atende as necessidades vitais de uma sociedade em dada circunstância:

Se entendermos por técnica o conjunto dos processos de que se munem os homens, não para assegurar o domínio absoluto da natureza [...], mas para garantir um domínio do meio natural *adaptado e relativo às suas necessidades*, então não mais podemos falar em inferioridade técnica das sociedades primitivas (Clastres, 2003, p. 209, *itálicos nossos*).

Um paralelo entre Clastres e Rousseau se mostra elucidativo sobre o desenvolvimento tecnológico e a faculdade de aperfeiçoar-se. Ambos consideram que os seres humanos garantem a sua existência ao vencer os obstáculos impostos pelo meio natural em que vivem. Clastres diz explicitamente: “todo grupo humano chega a exercer, pela força, o mínimo necessário de dominação sobre o meio que ocupa” (Clastres, 2003, p. 209). Em termos análogos, Rousseau formula o problema a partir da perfectibilidade. Sem ela, certamente grupos humanos sucumbiriam e desapareceriam, dado que para sobreviver eles precisam vencer constantemente as alterações do meio ambiente e os obstáculos que a natureza lhes impõe. Assim, se Clastres diz que os seres humanos desenvolvem um conjunto de tecnologias “adaptado e relativo às suas necessidades”, Rousseau sustenta que a perfectibilidade caminha de acordo com as “circunstâncias” e que os progressos humanos são ditados “segundo as necessidades que os povos receberam da natureza ou aquelas às quais as circunstâncias os obrigaram” (Rousseau, 2020, pp. 182 e 184).

A emergência da agricultura é, neste ponto, reveladora. Ela apenas pôde fazer sua aparição de acordo com as necessidades vivenciadas. Se algumas sociedades desenvolveram a agricultura e outras, por sua vez, permaneceram caçadoras e coletoras, tal fato sugere apenas respostas singulares adaptadas e relativas às suas necessidades: “se certos povos não chegaram a possuir agricultura no momento em que ela era ecologicamente possível, não foi por incapacidade, atraso tecnológico, inferioridade

cultural, porém, mais simplesmente, porque dela não tinham necessidade” (Clastres, 2003, p. 218). Rousseau aprovaria essa sentença de Clastres, no entanto, a compreensão dos efeitos e das consequências desse desenvolvimento ou aperfeiçoamento técnico é radicalmente distinta. Rousseau considera que as condições econômicas de produção da vida humana funcionam como causas necessárias e quase automáticas – porém não suficientes, pois mediadas e temperadas por demandas morais – da produção da esfera político-cultural, ao passo que Clastres interdita a formulação dessa cadeia de necessidades causais.

Para Rousseau, as condições humanas em relação aos meios de subsistência influenciam diretamente suas trocas mútuas, a formação e o desenvolvimento de suas paixões e, conseqüentemente, a formação do arranjo político-social. Em virtude de sucessivos acasos e circunstâncias excepcionais, os seres humanos desenvolveram a agricultura cerealista em algumas regiões a fim de melhor garantir as condições de subsistência. Paralelamente, houve também a formação do amor-próprio e o amálgama desses dois processos resultou na produção de excedentes e na acumulação, por conseguinte, na propriedade e, apenas um passo a mais, na desigualdade social, o que acarretou conseqüências maiores para o arranjo político-social. A revolução agrícola seria então dotada de uma força motriz e material responsável por, ao fim e ao cabo, levar ao estabelecimento do Estado. O econômico está na base e, de certa maneira, subordina o poder político, sendo a diferenciação das posses convertida em poder político.

Por sua vez, Clastres não segue o caminho traçado por Rousseau, pois considera que a agricultura não foi capaz de produzir grandes transformações na organização social das sociedades não estatais uma vez que, com ou sem ela, estas sociedades permaneceram inabaláveis em seu modo de produção doméstico, recusando tanto a produção de excedentes quanto a superabundância. Nada em uma sociedade agrícola enseja essa produção, prova isto o modo de produção doméstico de povos agrícolas. Assim, o desenvolvimento das forças produtivas é incapaz de transformar o ser das sociedades não estatais, pois não se observa nenhuma tendência de desenvolvimento dessas forças em tais sociedades. Onde se segue que não é a revolução agrícola que importa, mas a revolução que impôs a obrigação da produção de excedentes.

A recusa em se produzir excedentes não se explica por determinismos ecológicos, tampouco por incapacidade técnica, e sim em razão de um controle político-social que faz com que o modo de produção doméstico seja um sistema hostil à formação de excedentes. São sobretudo fatores culturais, e não fatores físicos, os responsáveis por determinar o tempo despendido e a intensidade do trabalho. Trata-se de uma decisão política de interditar o excedente. O exemplo das ferramentas metálicas, neste caso, é revelador: em vez de mobilizadas para aumentar a produtividade, são

empregadas tendo em vista diminuir o tempo de trabalho dedicado à lavoura. O machado de metal poderia muito bem implicar, para Rousseau, um aumento da produção em um mesmo período de tempo – não à toa o desenvolvimento da agricultura aparece intimamente associado ao da metalurgia no *Discurso sobre a desigualdade* –, numa clara perspectiva de pressupor a necessidade ou o desejo de produzir excedentes em determinadas regiões da Terra, seja para atender uma necessidade material (mudanças climático-ambientais e crescimento demográfico), seja uma necessidade moral (satisfação do amor-próprio); ao passo que sua utilização, para um ameríndio, muito possivelmente significaria uma produção quantitativamente igual, mas em um tempo de trabalho inferior, já que não há espaço para o excedente em sua sociedade.

Rousseau considera que as necessidades que ensejam a produção de excedentes seriam pré-políticas, anteriores à toda formação da esfera política, de ordem eminentemente econômica e/ou moral. Já para Clastres, o verdadeiro problema não é econômico, mas político. A “força externa” responsável por gerar excedentes diz respeito a uma força política:

Quando desaparece a recusa ao trabalho, quando o sentido do lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando, em síntese, surge no corpo social essa força externa [...], essa força sem a qual os selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva; essa força é a potência de sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político (Clastres, 2003, p. 214).

Se Clastres retoma o mote de Rousseau sobre a passagem da independência à dependência, do trabalho autônomo ao trabalho alienado, da igualdade à desigualdade, do modo de produção doméstico ao modo de produção de excedentes, ele o faz na condição de rearranjar os termos propostos. Doravante, o poder político funda a produção de excedentes, não é o modo de produção de excedentes que funda o político:

Na sociedade primitiva, sociedade essencialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade: eles só agem para si próprios, mesmo se a lei de troca dos bens mediatiza a relação direta do homem com o seu produto. Tudo se desarruma, por conseguinte, quando a atividade de produção se afasta do seu objetivo inicial, quando, em vez de produzir apenas para si mesmo, o homem primitivo produz também para os outros, *sem troca e sem reciprocidade*. Só então é que podemos falar em trabalho: quando a regra igualitária de troca deixa de constituir o “código civil” da sociedade, quando a atividade de produção visa a satisfazer as necessidades dos outros, quando a regra de troca é substituída pelo terror da dívida. (Clastres, 2003, p. 215)

Diferentemente do que imaginava Rousseau, Clastres sustenta que a ordem política possui ascendência sobre o econômico e não o contrário. É a recusa de um poder separado da sociedade que determina a recusa da produção de excedentes. A preponderância é sempre do político, sendo a relação de dominação política o elemento que determina tanto o modo de produção de excedentes quanto o trabalho alienado:

Quando, na sociedade primitiva, o econômico se deixa identificar como campo autônomo e definido, quando a atividade de produção se transforma em trabalho alienado, contabilizado e imposto por aqueles que vão tirar proveito dos frutos desse trabalho, é sinal de que a sociedade não é mais primitiva, tornou-se uma sociedade dividida em dominantes e dominados, em senhores e súditos, e de que parou de exorcizar aquilo que está destinado a matá-la: o poder e o respeito ao poder. A principal divisão da sociedade, aquela que serve de base a todas as outras, inclusive sem dúvida a divisão do trabalho, é a nova disposição vertical entre a base e o cume, é o grande corte político entre detentores da força, seja ela guerreira ou religiosa, e sujeitados a essa força. A relação política de poder precede e fundamenta a relação econômica de exploração. Antes de ser econômica, a alienação é política, o poder antecede o trabalho, o econômico é uma derivação do político, a emergência do Estado determina o aparecimento das classes. (Clastres, 2003, pp. 215-216)

Se a economia não funciona de forma autônoma, a grande questão volta-se ao âmbito político. É o surgimento da desigualdade de poder político que leva à desigualdade econômica. Efetivando-se a divisão política, altera-se a ordem social, corrompendo-a e colocando fim à sociedade não estatal. Instaurada a divisão política entre quem manda e quem obedece, libera-se, por conseguinte, a possibilidade de produção de excedente, pois os mandatários forçam os que obedecem a produzi-lo. Daí porque a questão não é a passagem do nomadismo ao sedentarismo, tampouco a mudança da caça e coleta à agricultura, mas sim a transformação de uma sociedade sem Estado para uma sociedade com Estado. A resposta para essa passagem não reside na alteração das condições materiais promovida pela teleologia do neolítico: domesticação de animais e plantas, agricultura, sedentarização dos grupos humanos, concentração de uma população estabilizada, formação das cidades, acúmulo de riquezas e, mais adiante, florescimento dos aparelhos de Estado.

A crítica de Clastres incide sobre a importância excessiva e injustificada que certas reflexões sobre a origem do Estado concedem ao econômico e às transformações nas condições materiais de vida, já que os diferentes modos de produção praticados pelas sociedades ameríndias (caça, pesca, coleta, criação, agricultura, nomadismo e sedentarismo) não suscitaram transformações e diferenças decisivas na organização político-social. Clastres indica uma não determinação da esfera econômica sobre a esfera

política, ou seja, mudanças na primeira não implicam necessariamente alterações na segunda, de modo que o jogo de causas e efeitos envolvendo a revolução neolítica e a revolução política encontra-se comprometido. Transformações nas condições de existência material não implicam mudanças na natureza das sociedades, permanecendo estas idênticas a si mesmas. Se a revolução neolítica transformou a vida material dos grupos humanos, tal transformação não foi capaz de atingir de maneira automática a ordem político-social.

O elemento decisivo é o político. Em que pese a importância da revolução neolítica para a história da humanidade, ela deixa intacta a organização social. Tal fato sugere um distanciamento de Clastres em relação à antropologia marxista e, não obstante, também a Rousseau. Diferentemente destes, Clastres argumenta que a revolução neolítica não consegue explicar a origem do Estado, de tal modo que

seria vão procurar sua origem numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva, modificação que, dividindo pouco a pouco a sociedade em ricos e pobres, exploradores e explorados, conduziria mecanicamente à instauração de um órgão de exercício do poder dos primeiros sobre os segundos, ao aparecimento do Estado (Clastres, 2003, p. 220).

O Estado é o responsável por forçar uma economia de excedentes e de acumulação. Com o Estado e pelo Estado, a necessidade de excedentes de produtos e de trabalho substitui a limitação dos estoques à suficiência. Segundo Clastres, “é sempre pela força que os homens trabalham além de suas necessidades. E exatamente essa força está ausente do mundo primitivo: a ausência dessa força externa define inclusive a natureza das sociedades primitivas” (Clastres, 2003, p. 213). Supondo que os grupos humanos disponham dos meios para satisfazer suas necessidades fundamentais, não se concebe como poderiam produzir automaticamente um excedente suscetível de ser apropriado pelas elites, a menos que fosse constrangido e forçado a tanto. O excedente de produção não existe antes que um Estado (embrionário) se encarregue de criá-lo. Primeiro veio o Estado com seu poder coercitivo, depois o excedente de produção. Antes da emergência de estruturas políticas mais centralizadas como o Estado, prevalecia o modo de produção doméstico e toda a produtividade adicional era consumida em atividades recreativas e culturais. Ante a ausência de imposições à acumulação ou de teias de dependência entre os humanos, não haveria a incitação a que se produzisse para além das normas locais de subsistência e de bem-estar, tampouco razão para aumentar a intensidade penível de trabalho. Essa força impositiva é, em suma, justamente o poder político.

Segue-se que a instauração da máquina estatal é uma condição indispensável ao aparecimento da desigualdade:

Refletir sobre a origem da desigualdade, da divisão social, das classes, da dominação, é refletir no campo da política, do poder, do Estado, e não no campo da economia, da produção, etc. A economia engendra-se a partir do político, as relações de produção vêm das relações de poder, o Estado engendra as classes. (Clastres, 2004, p. 224)

Por conseguinte, o Estado não é efeito da divisão econômica. Muito pelo contrário, é o Estado que torna possível a produção de excedentes e a divisão econômica entre ricos e pobres. Por isso, não se pode explicar o Estado através daquilo que supõe a existência do Estado. A tese clastreana inverte, pois, a causalidade marxista e também rousseauiana: “a dominação econômica não determina a dominação política, pois é justamente a ação política, fundada numa aceitação ou numa recusa, o que instaura e possibilita qualquer divisão, sendo toda divisão primeiramente política” (Sztutman, 2012, p. 46).

O contra Rousseau de Pierre Clastres

Aos olhos de Clastres, a resposta de Rousseau ao problema da origem do Estado é insuficiente, pois pressupõe fatos desmentidos pelas evidências etnográficas e arqueológicas sobre as sociedades não estatais: a necessidade de produzir excedentes, seja para garantir os meios de sobrevivência, seja para satisfazer a cupidez do amor-próprio; além da ideia de que a agricultura, ao garantir um excedente de alimentação, permitiria a alguns seres humanos acumular riquezas e, assim, exercer influência sobre os demais e sobre a opinião pública.

A questão que Clastres coloca a Rousseau é a seguinte: de onde vem o desejo de acumular e de produzir excedentes, promovendo a distinção entre ricos e pobres? Para que haja uma transformação no regime de produção de determinada sociedade no sentido de uma maior intensidade de trabalho, visando a um excedente de bens, é indispensável que os seres humanos desejem transformar seu gênero de vida. Desejo este ausente nas sociedades não divididas, portanto, impossível de surgir. Ora, Rousseau fala em um “ódio mortal” que os humanos possuem no estado de natureza ou numa sociedade pelo menos iniciada a “um trabalho contínuo”. Como então chegaram a ponto de dedicar toda sua vida a um árduo trabalho?

Assim como Clastres, Rousseau considera que esse elemento parece estar envolto em mistérios. Mas isso não o impede de arriscar uma hipótese. Em suas palavras, a partir do momento que os seres humanos “perceberam ser útil a um só possuir provisões para dois, desapareceu a igualdade, introduziu-se a propriedade, o trabalho tornou-se necessário” (Rousseau, 2020, p. 216). Trata-se aqui da passagem de uma economia baseada no modo de produção doméstico, marcada pela independência e

autonomia, para uma economia de produção de excedentes, caracterizada pela heteronímia e interdependência ou dependência mútua entre os seres humanos. Algo aconteceu para tornar possível a produção de excedentes. Para Rousseau, esse algo foi o despertar do ardor narcísico de se distinguir, isto é, o amor-próprio.

Os dados etnográficos mobilizados por Clastres não lhe permitem seguir as conjecturas de Rousseau, pois o desejo de distinção como um impulso para acumular não se faz presente nas sociedades não estatais. Elas recusam esse desejo e, portanto, esconjuram seus efeitos. Ao contrário de Rousseau, Clastres sustenta que seria vão procurar a origem da forma Estado numa hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva, bem como na associação entre desejo de prestígio e vontade de poder. A partir de Clastres, é possível dizer que a incapacidade de pensar o prestígio sem o poder prejudica as análises da filosofia política, em particular as desenvolvidas por Rousseau sobre a emergência histórica dessa confusão.

Longe do acúmulo de poder e riquezas – derivado, segundo Rousseau, quase que automaticamente da prática da agricultura cerealista e do amor-próprio – ensinar a formação estatal, a argumentação de Clastres reforça a hipótese de que, na narrativa sobre o antagonismo das classes sociais, o Estado parece ser já necessário ou a função Estado estar já preenchida antes mesmo de seu aparecimento. Para que haja ricos e pobres, a divisão social, o acúmulo de bens e riquezas de uns e a carência de outros, é necessário de antemão o papel efetivo do Estado. Assim, é o poder político o elemento fundador da produção de excedentes, e não o modo de produção de excedentes a gênese do político. Aventar que o Estado vem se instalar em uma sociedade já dividida não explica a origem da divisão, pois a própria divisão é oriunda do Estado.

Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos, é que essa capacidade de impor a alienação repousa sobre o uso de uma força, isto é, sobre o que faz da própria substância do Estado “monopólio da violência física legítima”. A que necessidade responderia desde então a existência de um Estado, uma vez que sua essência – a violência – é imanente à divisão da sociedade, já que é, nesse sentido, dada antecipadamente na opressão exercida por um grupo social sobre os outros? Ele não seria senão o inútil órgão de uma função preenchida antes e alhures. (Clastres, 2003, pp. 220-221)

Na sequência, a contraposição de Clastres a Rousseau se desenha de maneira definitiva: nada é responsável em uma sociedade não estatal por despertar o “amor-próprio”, afeto narcísico que leva o ser humano a preferir mais a si do que a qualquer outro, tampouco por instituir a propriedade privada. Embora não citado, o texto retoma e refaz o argumento de Rousseau demonstrando sua impossibilidade.

Articular o aparecimento da máquina estatal com a transformação da estrutura social leva somente a recuar o problema desse aparecimento. É então necessário perguntar por que se produz, no seio de uma sociedade primitiva, isto é, de uma sociedade não-dividida, a nova divisão dos homens em dominantes e dominados. Qual é o motor dessa transformação maior que culminaria na instalação do Estado? Sua emergência sancionaria a legitimidade de uma propriedade privada previamente surgida, e o Estado seria o representante e o protetor dos proprietários. Muito bem. Mas por que se teria o surgimento da propriedade num tipo de sociedade que ignora, por recusá-la, a propriedade? *Por que alguns desejaram proclamar um dia: isto é meu, e como os outros deixaram que se estabelecesse assim o germe daquilo que a sociedade primitiva ignora, a autoridade, a opressão, o Estado?* O que hoje se sabe das sociedades primitivas não permite mais procurar no nível econômico a origem do político. Não é nesse solo que se enraíza a árvore genealógica do Estado. Nada existe, no funcionamento econômico de uma sociedade primitiva, de uma sociedade sem Estado, que permita a introdução da diferença entre mais ricos e mais pobres, pois *aí ninguém tem o estranho desejo de fazer, possuir, parecer mais que seu vizinho. A capacidade, igual entre todos, de satisfazer as necessidades materiais, e a troca de bens e serviços, que impede constantemente o acúmulo privado dos bens, tornam simplesmente impossível a eclosão de um tal desejo, desejo de posse que é de fato desejo de poder.* A sociedade primitiva, primeira sociedade de abundância, não deixa nenhum espaço para o desejo de superabundância. (Clastres, 2003, p. 221-222, itálicos nossos)

Se Rousseau mostra o encadeamento hipotético das necessidades que levaram à instituição do Estado em determinados lugares, Clastres, esforçando-se para constituir uma antropologia política como ciência rigorosa, argumenta que nenhuma dessas necessidades é válida para as sociedades americanas da floresta tropical. Em vez de aceitar a história narrada por Rousseau sobre a questão da origem do Estado a partir do desejo de prestígio que se confunde e melhor se realiza com o desejo de poder, Clastres se vincula ao *Discurso* de La Boétie acerca do mistério de origem desse inominável, “que a natureza nega-se ter feito, e a língua se recusa nomear” (La Boétie, 1999, p. 13). Clastres se pergunta: “por que os povos cessaram de ser selvagens? Que formidável acontecimento, que revolução permitiram o surgimento da figura do Déspota, daquele que comanda os que obedecem? *De onde provém o poder político?*” (Clastres, 2003, p. 222). Se ainda parece impossível determinar as condições de aparecimento do Estado, não é impossível em contrapartida precisar as condições de seu não aparecimento. Ao contrário de Rousseau, que considera que o gosto do prestígio se transforma, com a prática de uma agricultura cerealista de excedentes, em desejo de poder e dominação efetiva, Clastres não pensa – pois as sociedades primitivas não permitem – que a vontade de poder possa ser um suplemento ao desejo de prestígio ou um reflexo mecânico da acumulação de bens.

Clastres mostra que as sociedades não estatais se organizam de maneira tal que a emergência dos chefes como figura de poder verticalizada e separada é sistematicamente contrariada pelo resto da sociedade graças a uma série de “mecanismos coletivos de inibição” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 20). De forma prudente, ele não pretende responder afirmativamente às causas que fizeram passar da indivisão à divisão, do múltiplo ao uno, da sociedade detentora do poder ao Estado monopolizador do poder. O que faz é, no mínimo, descartar respostas correntes, algumas delas tendo ganhado notoriedade sob a pena de Rousseau. Seu esforço investigativo consiste em indicar, como ele próprio afirma, “a impossibilidade interna do poder político separado numa sociedade primitiva, a impossibilidade de uma gênese do Estado a partir do interior da sociedade primitiva” (Clastres, 2003, p. 230), menos com a intenção de desenvolver uma teoria geral da inibição do que mostrar como esses mecanismos foram utilizados por algumas sociedades a fim de evitar o aparecimento do Estado.

Bibliografia

- Abensour, M. (1987). *L'esprit des lois sauvages: Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil.
- Bachofen, B. (2021). “O selvagem, os selvagens: teoria das sociedades iniciadas”. Trad. Kamila Babiuki. In: Moreira, L.; Lins, F. P.; Do Nascimento, M. M. (org.). *Os selvagens de Rousseau*. Campinas: Editora Phi, pp. 31-52.
- Clastres, P. (2003). *A sociedade contra o estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. (2004). *Arqueologia da violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1980). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Vol. 5. Trad. Peter Pal Pelbart; Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012.
- Graeber, D. (2004). *Fragmentos de antropología anarquista*. 2ª ed. Trad. Ámbar Sewell. Barcelona: Virus Editorial, 2019.
- Graeber, D.; Wengrow, D. (2018). “Comment changer le cours de l’histoire (ou au moins du passé)”. Trad. Valentine Dervaux. *Revue du Crieur*, 3 (nº 11), p. 4-29.
- La Boétie, E. (1999). *Discurso da servidão voluntária*. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense.
- Nascimento, M. M. (2016). “Entre a escala e o programa”. In: *A farsa da representação política*. São Paulo: Discurso Editorial.
- Rousseau, J.-J. (2020). *Escritos sobre a política e as artes*. Trad. Pedro Paulo Pimenta et al. São Paulo; Brasília: Ubu Editora; Editora UNB.
- Sahlins, M. (1972). *Âge de pierre, âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives*. Trad. Tina Jolas. Paris: Gallimard, 1976.

- Sztutman, R. (2012). *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp, 2012.
- Testart, A. (2005). *Éléments de classification des sociétés*. Paris: Éditions Errance.
- Tible, J. (2013). *Marx selvagem*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- Viveiros de Castro, E. (2014) “O intempestivo, ainda. Posfácio”. In: Clastres, P. *Arqueologia da violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.

Tradução

Da imitação teatral, ou “Ensaio extraído dos Diálogos de Platão”

Jean-Jacques Rousseau

ORIGINAL *De l'imitation théâtrale*. In: *Œuvres complètes*. t. V. Écrits sur la musique, la langue et le théâtre. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1995, p. 1195-1211.

De l'imitation théâtrale. In: *Œuvres complètes*. Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger. t. XVI. *Théâtre / Écrits sur le théâtre*. Genève/Paris: Slatkine/Champion, 2012, p. 657-673.

TRADUÇÃO Fabio Stieltjes Yasoshima | Universidade de São Paulo (USP)

Apresentação

O texto intitulado *Da imitação teatral* foi escrito por Rousseau provavelmente no mesmo ano da redação e publicação de sua *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos teatrais*¹ (1758), embora a advertência do próprio filósofo (datada do final de agosto de 1763) seja um forte indicativo de que tenha sido remanejado cinco anos após seu primeiro esboço.² Certo é que sua primeira publicação se deu em 1764.³

Não por acaso, este breve texto, cujo interesse foi decerto ocultado pela eloquência da *Carta*, apresenta uma afinidade com ela⁴ que vai muito além da mera sincronia entre as datas de elaboração desses dois escritos.

¹ Ver Rousseau, 1995, p. 1-125; 2020, p. 355-494.

² Ver Schulthess, 2012, p. 651-652.

³ Ver Schulthess, 2012, p. 655.

⁴ Para não falar de outros escritos do filósofo genebrino, como o *Discurso sobre as ciências e as artes*, no qual Rousseau – como bem observou Maria das Graças de Souza, em nota à sua tradução do mesmo *Discurso* –, também faz “uma adaptação de passagens de Platão”, mais precisamente da *Apologia de Sócrates* (22c-23b); e o faz, como aponta Daniel Schulthess, à maneira de uma “colagem”, tal como mais tarde procederá na composição sobre a imitação teatral. Schulthess observou precisamente que, no *Discurso*, esse mesmo “Sócrates da

Ora, assim como a célebre *Carta* que, como bem lembra Franklin de Mattos, “consumou sua ruptura [de Rousseau] com os filósofos ilustrados e cujas circunstâncias de composição se originam [...] na biografia de Voltaire” (Franklin de Mattos, 2012, p. 91), o opúsculo sobre a imitação teatral também teve como pano de fundo a querela com seu arquirrival e chegou mesmo a descortinar o imenso desgosto do autor de *Sémiramis* por esta “bagatela” (segundo a definição que Rousseau dá na advertência a seu próprio texto). Com efeito, em carta datada de 20 de março de 1764, Voltaire escreve ao matemático suíço Gabriel Cramer: “A imitação teatral de J.J.: uma obra enfadonha e detestável. Esse Jean-Jacques é um verdadeiro patife”. (Gouhier, 1983, p. 199 e 413 n. 40). Ademais, como aponta Henri Gouhier, ao ouvir falar deste escrito de Rousseau, Voltaire supõe tratar-se de “uma sequência à Carta sobre os espetáculos”, porquanto escreve ao mesmo Cramer, em carta de 8 de março do mesmo ano: “Para mim, será um prazer se o sr. Cramer quiser enviar-me as últimas golfadas de J.J. contra o teatro.” (Gouhier, 1983, p. 199 e 413 n. 38). Três dias mais tarde, provavelmente após ter passado os olhos pelo texto *Da imitação teatral*, Voltaire confessaria a um amigo de Rousseau que este escrito “desse pobre Jean-Jacques” não mereceria a “honra” de ser queimado, pois sequer seria lido (carta a Moulou, datada de 11 de março de 1764); após o que arremata, com uma tirada mordaz: “Temo que o homem se torne completamente louco: os devotos dirão que é uma punição divina”. (Gouhier, 1983, p. 199 e 413 n. 39).

Todavia, mais importante do que a notória rivalidade entre Voltaire e Rousseau⁵ – a qual não poderia deixar de se manifestar, em se tratando da publicação de um texto sobre teatro – é o fato de que, ainda hoje, podemos colocar a seguinte questão, ao lermos essas reflexões do autor genebrino, explicitamente calcadas em passagens de diferentes diálogos platônicos, sobretudo *A República*⁶: afinal, teria Rousseau “assimilado o poeta de Platão ao ‘poeta’ do século XVIII, que é essencialmente um autor dramático”? (Wyss, 1995). Ora, seria descabido tentar reconstituir aqui o pensamento do séc. XVIII – sobretudo o de Voltaire e Diderot, bem como as reflexões do próprio Rousseau – sobre o teatro.⁷ Contudo, como bem observou Luciano Façanha, vale

Apologia platônica aparecia como testemunha privilegiada da tese geral, por sua crítica virulenta dos ‘poetas’ e dos ‘artistas’”. (Rousseau, 2020, p. 48; Schulthess, 2012, p. 651).

⁵ Sobre esse tema, ver Belaval, 1978, p. 371-384.

⁶ Segundo Daniel Schulthess, tudo leva a crer que Rousseau tenha utilizado uma edição lionesa de 1550 da tradução latina de Platão realizada por Marsílio Ficino (Schulthess, 2012, p. 654). Ver (abaixo) nota sobre os diálogos platônicos a partir dos quais Rousseau compôs o ensaio em questão.

⁷ Sobre esse tema, ver Franklin de Mattos 2001 e 2012.

lembrar que, assim como na *Carta*, a mesma “negatividade da *mimesis* teatral tratada por Rousseau [...] recebeu um tratamento pormenorizado” no texto *Da imitação teatral*. Além disso, ainda de acordo com Façanha, “o interessante é que Jean-Jacques, além de acompanhar e remontar à condenação de Platão aos poetas, no livro X da *República* (595a-608b), explicou e justificou a crítica platônica à *mimesis*, sem deixar de incluir alguns outros pontos, como uma espécie de atualização à sua negatividade mimética para a cena teatral do século XVIII”. (Façanha, 2019, p. 223 n. 12).

Nesse sentido, é curioso notar que, muito embora certas passagens do seu ensaio sobre a imitação teatral – decerto inspiradas em Platão – claramente se afastem da argumentação platônica⁸, a ponto de imprimir-lhe um acento crítico que se estende até mesmo à figura do *philosophe*⁹, o escrito *Da imitação teatral* contribuiu sobremaneira para projetar uma “imagem platonizante” de Rousseau, chegando mesmo a transformá-lo, ainda no século XVIII, em um “arauto de Platão” (Schulthess, 2012, p. 655).

De todo modo, o tom e, sobretudo, o valor deste “ensaio extraído dos diálogos de Platão”¹⁰ – breve composição cuja relevância é certamente maior do que aquela que lhe atribui Rousseau no “prólogo”¹¹ da *imitação teatral* –, são, sem sombra de dúvida, inequívocos, e encontram-se energicamente expressos nesta indicação da *Carta a d’Alembert*, da qual foi expurgado: “Pois não é bom que nos mostrem toda sorte de imitações, mas apenas as das coisas honestas, e que convenham a homens livres.” (Rousseau, 2020 [1758], p. 476).

⁸ Sobre a incompatibilidade entre o esforço de Platão no sentido de “reconfigurar os horizontes culturais da cidade harmoniosa e unida” e o pensamento de Rousseau sobre o teatro, ver Schulthess. 2012, p. 651 *et seq.*

⁹ Como nesta contundente passagem: “Objetar-me-eis que o filósofo tampouco pratica todas as artes de que fala, e que frequentemente estende suas ideias tão longe quanto o poeta estende suas imagens. Admito; mas o filósofo não se apresenta como conhecedor da verdade: ele a busca, ele examina, discute, amplia nossas visões, instrui-nos até ao se enganar; ele apresenta suas dúvidas como dúvidas, suas conjecturas como conjecturas, e só afirma o que sabe. O filósofo que raciocina submete suas razões ao nosso juízo; o poeta e imitador apresenta-se como juiz. Ao apresentar-nos suas imagens, ele as declara em conformidade com a verdade: ele é, portanto, obrigado a conhecê-la, caso sua arte tenha alguma realidade; e ao pintar tudo, ele aparenta tudo saber. O poeta é o pintor que produz a imagem; o filósofo é o arquiteto que delinea o plano: um não se digna nem mesmo se aproximar do objeto para pintá-lo; o outro calcula antes de traçar”. (Rousseau, 1995, p. 1204). Ver também Rousseau, 2012, p. 666 n. 1.

¹⁰ Subtítulo acrescentado pelos editores do texto estabelecido por Daniel Schulthess (Rousseau, 2012, p. 657).

¹¹ Basta confrontar o já mencionado qualificativo (“bagatela”) que lhe atribui Rousseau, na advertência ao texto que ora apresentamos, com estas linhas dos *Diálogos de Rousseau, juiz de Jean-Jacques*: “[...] A *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*, [A *Nova*] *Heloísa*, *Emílio*, o *Contrato social*, os *Ensaio sobre a paz perpétua* e *sobre a imitação teatral*, e outros escritos – não menos dignos de estima – que deixaram de vir a lume são frutos do retiro de J.J. Duvido que algum filósofo tenha meditado mais profundamente, quicá mais proveitosamente, e escrito mais em tão pouco tempo.” (Rousseau, 1999, p. 202; negrito nosso).

Bibliografia

- Belaval, Y. (1978). “Voltaire ou Rousseau”. *Revue Internationale de Philosophie*, Paris. V. 124-125, fasc. 2-3, 32^e année, p. 371-384.
- Diderot, D. (2015). *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume 5: Sociedade e artes. Org. Pedro Paulo Pimenta; Maria das Graças de Souza. Trad. Maria das Graças de Souza *et al.* São Paulo: Editora Unesp.
- Façanha, L. S. (2019). “Teatro, um quadro das paixões humanas: crítica ao etnocentrismo, corrupção do gosto e degeneração dos costumes em Rousseau”. *DoisPontos*, [S.l.], v. 16, n. 1, Ago. 2019, p. 214-235.
- Gouhier, H. (1983). *Rousseau et Voltaire: portraits dans deux miroirs*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Homero (2018). *Iliada*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Ubu Editora/SESI-SP Editora.
- Mattos, F. (2001). *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Prefácio Bento Prado Júnior. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. (2012). “A querela do teatro no século XVIII – Voltaire, Diderot, Rousseau”. In: Espíndola, Arlei de (org.). *Rousseau: pontos e contrapontos*. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2012, p. 83-95.
- Platão (2006). *A República – ou sobre a justiça, diálogo político*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. (2010). *As Leis, ou da legislação e Epinomis*. 2^a ed. Trad., notas e introdução Edson Bini. Prefácio de Dalmo de Abreu Dallari. Bauru: Edipro.
- Rousseau, J.-J. (1995a). *De l'imitation théâtrale*. In: *Œuvres complètes*. t.V. *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, p. 1195-1211.
- _____. (1995b). *Lettre à d'Alembert*. In: *Œuvres complètes*. t.V. *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, p. 1-125.
- _____. (1999). *Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques – suivis de Le Lévitte d'Éphraïm*. Présentation, notes et dossier documentaire par Érik Leborgne. Paris: Flammarion.
- _____. (2004). *Emílio, ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3^a ed. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2012). *De l'imitation théâtrale*. In : *Œuvres complètes*. Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger. t. XVI. *Théâtre / Écrits sur le théâtre*. Genève; Paris: Slatkine; Champion, p. 657-673.

- _____. (2020). *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos teatrais*. In: *Escritos sobre a política e as artes*. Trad. Pedro Paulo Pimenta *et al.* São Paulo; Brasília: Ubu Editora; Editora UnB, p. 355-494.
- _____. (2020). *Escritos sobre a política e as artes*. Trad. Pedro Paulo Pimenta *et al.* São Paulo; Brasília: Ubu Editora; Editora UnB.
- Schulthess, D. (2012). “De l’imitation théâtrale”. In: *Œuvres complètes*. Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger. t. XVI. *Théâtre / Écrits sur le théâtre*. Genève; Paris: Slatkine/Champion, p. 651-655.
- Wyss, A. (1995) “Appendice I – De l’imitation théâtrale”. In: *Œuvres complètes*. t.V. *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, CCXCXIX-CCC.

Da imitação teatral

Advertência¹

Este pequeno escrito é apenas uma espécie de excerto de várias passagens em que Platão trata da imitação teatral.² Minha contribuição limitou-se a coligi-las e encaidé-las na forma de um discurso contínuo, em vez da forma de diálogo que apresentam no original. O que ensinou esse trabalho foi a *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*; mas, como não pude incorporá-lo comodamente a ela, deixei-o de lado para ser empregado em outro lugar ou totalmente suprimido. Desde então que, ao deixar as minhas mãos, esse escrito passou a integrar, não sei como, um negócio que não me dizia respeito. O manuscrito voltou para mim, mas o livreiro o reclamou como tendo sido por ele adquirido de boa-fé, e quanto a isso não quero contradizer aquele que lhe cedeu. Eis como essa bagatela se dá a lume hoje.

Quanto mais penso no estabelecimento de nossa república imaginária, tanto mais me parece que lhe prescrevemos leis úteis e apropriadas à natureza do homem. Julgo, sobretudo, que importava fixar, como fizemos, limites à licença dos poetas, e proibir-lhes todas as partes de sua arte que dizem respeito à imitação. Nós até retomaremos, se quiserdes, esse assunto, agora que as coisas mais importantes foram examinadas; e, esperando que não me denunciareis a esses perigosos inimigos, eu vos confessarei que considero todos os autores dramáticos como os corruptores do povo ou de todo aquele que, deixando-se divertir com suas imagens, não é capaz de considerá-las a partir de seu verdadeiro ponto de vista, nem de aplicar a essas fábulas o antídoto de que necessitam. Por mais que respeite Homero, seu modelo e seu

¹ Todas as notas de rodapé identificadas com asterisco são da autoria de Rousseau; as demais notas são do tradutor. (N. T.)

² O presente texto de Rousseau combina passagens extraídas, sobretudo, do livro X, 595a et seq., e do livro III, 386a-388e [*ibidem*, p. 87 et seq.], da *República* [trad. bras.: *A República* – ou sobre a justiça, diálogo político. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 381 et seq.]; mas também de *As Leis*, Livro VII, 816d-817c [trad. bras.: *As Leis, ou da legislação e Epinomis*. 2ª ed. revista. Tradução, notas e introdução de Edson Bini. Prefácio de Dalmo de Abreu Dallari. Bauru: Edipro, 2010, p. 312-313], e outros diálogos, tais como: *Íon*, *Górgias* e *Fedro*. (N. T.)

primeiro mestre, não creio lhe dever maior consideração do que à verdade; e para começar por assegurar-me dela, antes de tudo irei buscar o que é imitação.

Para imitar um objeto, dele é preciso ter a ideia. Essa ideia é abstrata, absoluta, única e independente do número de exemplares que possam existir desse objeto na natureza. Essa ideia é sempre anterior à sua execução, pois o arquiteto que constrói um palácio tem a ideia de um palácio antes de iniciar o seu.³ Ele não fabrica o modelo, ele o segue, e esse modelo encontra-se antes de tudo em seu espírito.

Limitado por sua arte a esse único objeto, esse artista só é capaz de fazer seu palácio ou outros palácios semelhantes: mas há outros muito mais universais, que são tudo o que pode executar qualquer artífice no mundo, tudo o que a natureza produz, tudo o que os próprios deuses podem fazer de visível no céu, na terra e nos infernos. Compreendeis que esses artistas tão maravilhosos são pintores, e até o mais ignorante dos homens pode fazer a mesma coisa com um espelho. Vós me direis que o pintor não produz essas coisas, mas suas imagens: da mesma maneira faz o artífice que as fabrica realmente, já que ele copia um modelo que existia antes delas.

Vejo aqui três palácios bem distintos. Primeiramente, o modelo ou a ideia original que existe no entendimento do arquiteto, na natureza, ou pelo menos em seu autor, com todas as ideias possíveis de que ele é a fonte. Em segundo lugar, o palácio do arquiteto, que é a imagem desse modelo; e, enfim, o palácio do pintor, que é a imagem daquele do arquiteto. Assim, Deus, o arquiteto e o pintor são os autores desses três palácios. O primeiro palácio é a ideia original, existente por si mesma; o segundo é a sua imagem; o terceiro é a imagem da imagem, ou o que chamamos propriamente de imitação. De onde se segue que a imitação não ocupa, como se acredita, o segundo grau, mas o terceiro na ordem dos seres, e que, como nenhuma imagem é exata e perfeita, a imitação é sempre um grau mais afastada da verdade do que se pensa.

O arquiteto pode fazer vários palácios a partir do mesmo modelo; o pintor, vários quadros do mesmo palácio; mas quanto ao tipo ou modelo original, ele é único. Pois se supuséssemos que dele existissem dois semelhantes, eles não seriam mais originais: teriam um modelo original, comum a ambos, e apenas este seria o verdadeiro. Tudo o que afirmo aqui sobre a pintura é aplicável à imitação teatral; mas antes de chegar a esse ponto, examinemos mais detalhadamente as imitações do pintor.

³ Nesse exemplo, Rousseau substitui o moveleiro que fabrica camas, tal como aparece no texto original da *República* de Platão, pelo arquiteto que, a partir da ideia de palácio, projeta e constrói uma dessas suntuosas residências. (N. T.)

Não somente ele imita em seus quadros apenas as imagens das coisas, a saber: as produções sensíveis da natureza e as obras dos artistas; ele nem mesmo busca apresentar exatamente a verdade do objeto, mas a aparência: ele o pinta tal como parece ser, e não tal como é. Ele o pinta sob um único ponto de vista e, ao escolher esse ponto de vista a seu bel-prazer, ele torna, segundo lhe convém, o mesmo objeto agradável ou disforme aos olhos dos espectadores. Assim, jamais depende deles julgar o próprio objeto imitado, mas são forçados a julgá-lo com base em certa aparência, e como apraz ao imitador; não raro eles até o julgam só pelo hábito, e o arbitrário toma parte até mesmo na imitação.*

A arte de representar os objetos é muito diferente da arte de fazer com que sejam conhecidos. A primeira agrada sem instruir; a segunda instrui sem agradar. O artista que delineia um plano e toma as medidas exatas não faz nada muito agradável à vista; logo, seu trabalho é procurado apenas pelas pessoas do ofício. Mas aquele que traça uma perspectiva deleita o povo e os ignorantes, pois não os faz conhecer nada, e só lhes apresenta a aparência do que já conheciam. Acrescentai o fato de que, como a medida nos apresenta sucessivamente uma dimensão e depois outra, por meio dela descobrimos lentamente a verdade das coisas; ao passo que a aparência nos apresenta

* A experiência nos ensina que a bela harmonia não deleita um ouvido não instruído, que é unicamente o hábito que nos torna agradáveis as consonâncias, e nos permite distingui-las dos intervalos mais discordantes. Quanto à simplicidade das relações, sobre a qual quiseram fundamentar o prazer da harmonia, mostrei no verbete “Consonância”, da *Enciclopédia*, que esse princípio é insustentável, e creio ser fácil provar que toda a nossa harmonia é uma invenção bárbara e antiquada que só ao longo do tempo se tornou uma arte de imitação. Um magistrado estudioso que, em seus momentos de lazer, em vez de ir ouvir música, diverte-se aprofundando seus sistemas, descobriu que a relação da quinta é de dois a três apenas por aproximação, e que essa relação é rigorosamente incomensurável. Ninguém seria capaz de negar que seja assim pelo menos em nossos cravos, em virtude do temperamento; o que não impede que essas quintas assim temperadas nos pareçam agradáveis. Ora, onde se encontra, num caso como esse, a simplicidade da relação que deveria torná-las assim para nós? Ainda não sabemos se o nosso sistema de música não é fundado sobre puras convenções; não sabemos se os seus princípios não são totalmente arbitrários, e se qualquer outro sistema, substituído por esse, não seria capaz, pelo hábito, de nos agradar igualmente. É uma questão discutida noutra parte. Por uma analogia bastante natural, essas reflexões poderiam provocar outras a respeito da pintura: sobre a tonalidade de um quadro, sobre a harmonia das cores, sobre certas partes do desenho das quais o arbitrário talvez participe mais do que se pensa, e em relação às quais a própria imitação pode ter regras de convenção. Por que os pintores não ousam empreender imitações novas, cuja novidade é a única coisa que possuem contra elas mesmas, e além disso parecem concernir inteiramente à arte? Por exemplo, para eles é um jogo fazer com que uma superfície plana pareça em relevo: por que então nenhum deles tentou conferir a aparência de uma superfície plana a um relevo? Se eles fazem com que um teto pareça uma abóbada, por que não fazem com que uma abóbada pareça um teto? As sombras, dirão eles, mudam de aparência sob diversos pontos de vista; o que não ocorre com as superfícies planas. Afastemos essa dificuldade, e peçamos para um pintor pintar e colorir uma estátua de modo que pareça plana, regular e da mesma cor, sem nenhum desenho, sob uma única luz e sob um único ponto de vista. Essas novas considerações talvez não se revelem indignas de serem examinadas pelo amador esclarecido que tão bem filosofou sobre essa arte. (N. A.) [Ver os capítulos XII e XIII do *Ensaio sobre a origem das línguas em que se fala da melodia e da imitação musical*, in: Rousseau, 2020, p. 331 sq.; e também os verbetes “Harmonia” e “Melodia”, na edição brasileira da *Enciclopédia* de Diderot e d’Alembert; v. 5, 2015 (N. T.).]

tudo a um só tempo e, sob a presunção de uma maior capacidade de intelecção, deleita os sentidos ao seduzir o amor-próprio.

As representações do pintor, desprovidas de toda realidade, nem sequer produzem essa aparência, a não ser por meio de algumas sombras vãs e de alguns frívolos simulacros que ele faz com que sejam tomados pelo próprio objeto. Se houvesse alguma mescla de verdade em suas imitações, seria preciso que ele conhecesse os objetos que imita; ele seria naturalista, artífice, físico, antes de ser pintor. Mas, pelo contrário, a extensão de sua arte fundamenta-se apenas em sua ignorância; e ele tudo pinta só porque não necessita conhecer nada. Quando nos apresenta um filósofo em meditação, um astrônomo observando os astros, um geômetra traçando figuras, um torneiro em sua oficina, para tanto ele tornea, calcula, medita, observa os astros? De modo algum; ele apenas pinta. Incapaz de explicar qualquer um dos objetos presentes em seu quadro, o pintor nos ilude duplamente por meio de suas imitações, seja ao nos oferecer uma aparência vaga e enganosa, da qual nem ele nem nós conseguiríamos distinguir o erro; seja ao empregar falsas medidas para produzir essa aparência, isto é, alterando todas as verdadeiras dimensões segundo as leis da perspectiva, de modo que, se o senso do espectador não percebe a alteração e limita-se a ver o quadro tal como é, ele irá se enganar quanto a todas relações das coisas que se lhe apresentam ou julgará serem todas falsas. Contudo, a ilusão será tal que os crédulos e as crianças serão induzidos em erro, e acreditarão ver objetos que o próprio pintor não conhece, e artífices de um ofício de que ele não entende nada.

Aprendamos com esse exemplo a desconfiar dessa gente entendedora, hábil em todas as artes, versada em todas as ciências, que sabe tudo, que pondera sobre tudo e que parece concentrar em si os talentos de todos os mortais. Se alguém nos disser que conhece um desses homens maravilhosos, asseguremos-lhe, sem hesitar, que é a vítima dos prestígios de um charlatão, e que todo o saber desse grande filósofo é fundado apenas sobre a ignorância de seus admiradores, que não são capazes de distinguir o erro da verdade, nem a imitação do objeto imitado.

Isso nos leva ao exame dos autores trágicos e de Homero, seu guia*; pois muitos asseguram que é preciso que um poeta trágico saiba tudo: que ele conheça a fundo as virtudes e os vícios, a política e a moral, as leis divinas e humanas; e que possua a ciência de todas as coisas de que trata, ou então nunca fará nada de bom. Busquemos,

* Era opinião corrente entre os antigos que todos os seus autores trágicos fossem apenas plagiários e imitadores de Homero. Alguém dizia das tragédias de Eurípides: “São os restos dos banquetes de Homero que um conviva leva para casa.”. (N. A.)

então, se aqueles que elevam a poesia a esse ponto de sublimidade não se deixam enganar igualmente pela arte imitativa dos poetas; se sua admiração por essas obras imortais não os impede de ver quão longe elas se encontram do real, de compreender que são cores sem densidade, fantasmas ilusórios, sombras; e que, para traçar semelhantes imagens, não há nada menos necessário do que o conhecimento da verdade; ou então, se existe em tudo isso alguma utilidade real, e se os poetas conhecem de fato essa multiplicidade de coisas sobre as quais o vulgo acha que eles falam muito bem.

Dizei-me, meus amigos, se alguém pudesse escolher entre o retrato de sua amada e o original, qual deles pensaríeis que escolheria? Se algum artista pudesse produzir igualmente o objeto imitado e seu simulacro, acaso ele daria preferência ao último, enquanto objeto de alguma importância, e contentar-se-ia com a imagem pictórica de uma casa, quando poderia fazer uma casa de verdade? Logo, se o autor trágico realmente conhecesse as coisas que pretende pintar, se ele tivesse as qualidades que descreve, se ele próprio soubesse fazer tudo o que faz seus personagens representarem, não cultivaria os talentos deles? Não praticaria suas virtudes? Acaso não erigiria monumentos para sua própria glória, e não para a deles? E não preferiria ele próprio fazer ações louváveis a limitar-se a louvar as dos outros? Decerto o mérito seria completamente diferente; e não haveria razão para que, sendo capaz do máximo, ele se limitasse ao mínimo. Mas o que pensar daquele que quer nos ensinar o que não pôde aprender? E quem não riria ao ver uma multidão estúpida indo admirar todos os ardores da política e do coração humano apresentados por um estouvado de vinte anos, a quem o mais desajuizado do público não desejaria confiar a menor de suas ocupações?

Deixemos o que diz respeito aos talentos e às artes. Quando Homero fala tão bem do saber de Macáon⁴, não lhe exigimos que exponha seus conhecimentos sobre o mesmo assunto. Não procuramos saber dos doentes que ele curou, dos alunos que ele formou em medicina, das obras-primas de gravura e de ourivesaria que ele executou, dos artífices que ele instruiu, dos monumentos de sua indústria. Admitamos que ele nos ensine tudo isso, sem saber se em todas essas coisas ele é versado. Mas quando ele nos fala da guerra, do governo, das leis, das ciências que demandam o mais longo estudo e que têm a maior importância para a felicidade dos homens, ousemos interrompê-lo um momento e interrogá-lo desta maneira: Ó divino Homero! nós admiramos vossas lições; e, para segui-las, só esperamos ver de que modo

⁴ Na passagem correspondente da *República* (599b-c), Platão menciona Asclépio, que Rousseau substitui, aqui, por Macáon (um dos filhos do deus Asclépio), o qual figura no poema épico *Iliada*, atribuído a Homero. Cf. Homero, *Iliada* (2018). (N. T.)

vós as praticais; se vós sois realmente o que vos esforçais por parecer; se vossas imitações não ocupam o terceiro lugar, mas o segundo a contar da verdade, vejamos em vós o modelo que pintais para nós em vossas obras; mostrai-nos o comandante, o legislador e o sábio, dos quais nos oferecis tão audaciosamente o retrato. A Grécia e o mundo inteiro celebram os dons dos grandes homens que dominaram essas artes sublimes cujos preceitos vos custam tão pouco. Licurgo conferiu leis a Esparta; Carondas, à Sicília e à Itália; Minos, aos cretenses; e Sólon, a nós. Quanto aos deveres da vida, à sábia administração da casa e à conduta de um cidadão em todas as idades, Tales de Mileto e o cita Anacársis apresentaram a um só tempo o exemplo e os preceitos. Será preciso ensinar a outros esses mesmos deveres, e instituir filósofos e sábios que pratiquem o que lhes foi ensinado? Assim fez Zoroastro com os magos, Pitágoras com seus discípulos, Licurgo com seus concidadãos. Mas vós, Homero, se é verdade que sobressaístes em tantos domínios; se é verdade que podeis instruir os homens e torná-los melhores; se é verdade que à imitação associastes a inteligência, e ao discurso, o saber; vejamos as obras que provam vossa habilidade, os Estados que instituístes, as virtudes que vos honram, os discípulos que fizestes, as batalhas que ganhastes e as riquezas que adquiristes. Acaso não granjeastes multidões de amigos e não fizestes com que todos vos amassem e vos honrassem? Como é possível que tenhais atraído somente Creófilo? E ainda fizestes dele um ingrato. Quê?! Um Protágoras de Abdera, um Pródico de Ceos, sem abandonar uma vida simples e retirada, reuniram seus contemporâneos ao seu redor e os persuadiram a aprender somente com eles a arte de governar seu país, sua família e a si próprios; e esses homens tão maravilhosos, como um Hesíodo, ou um Homero, que tudo sabiam, que tudo podiam ensinar aos homens de seu tempo, foram negligenciados a ponto de andarem errantes, mendigando no mundo inteiro e cantando seus versos de cidade em cidade, como vis saltimbancos! Nesses séculos rudes em que o peso da ignorância começava a se manifestar, em que a necessidade e o desejo de conhecimento concorriam para tornar útil e respeitável qualquer homem um pouco mais instruído que os outros, se esses tivessem sido tão eruditos quanto pareciam ser, se tivessem possuído todas as qualidades que faziam brilhar com tanta pompa, eles teriam sido considerados prodígios, teriam sido procurados por todos, cada qual ficaria ansioso para tirar proveito deles, para deles dispor, para mantê-los por perto; e aqueles que não os pudessem fixar em sua companhia prefeririam segui-los mundo afora a perder uma

oportunidade tão rara de se instruírem e de se tornarem heróis semelhantes àqueles que fizeram com que eles admirassem.*

Convenhamos, portanto, que todos os poetas, a começar por Homero, em suas representações não nos apresentam o modelo das virtudes, dos talentos, das qualidades da alma, nem os outros objetos do entendimento e dos sentidos que eles não possuem em si próprios, mas as imagens de todos esses objetos tiradas de objetos estranhos; e que, nesse sentido, eles não se encontram mais próximos da verdade, quando nos apresentam os traços de um herói ou de um comandante, do que um pintor que, ao pintar um geômetra ou um artífice, não leva em conta o ofício do qual ele nada entende, mas somente as cores e a figura. Assim os nomes e as palavras iludem aqueles que, sensíveis ao ritmo e à harmonia, deixam-se fascinar pela arte encantadora do poeta e se entregam à sedução pela atração do prazer; de modo que tomam pelos próprios objetos as imagens de objetos que não são conhecidos por eles nem pelos autores, e temem desenganar-se de um erro que os deleita, seja ao ludibriar sua ignorância, seja pelas agradáveis sensações que acompanham esse erro.

De fato, retirai da mais brilhante dessas representações o encanto dos versos e os ornamentos alheios que a embelezam; despojai-a do colorido da poesia ou do estilo, e deixai apenas a intenção, tereis dificuldade em reconhecê-la, ou, se for reconhecível, não mais agradará: como essas crianças mais graciosas do que belas, que, adornadas apenas com sua flor de juventude, perdem com ela todos os seus encantos, sem nada perder de seus traços.

Não somente o imitador ou o autor do simulacro conhece apenas a aparência do objeto imitado, mas a verdadeira compreensão desse objeto não cabe nem mesmo àquele que o produziu. Vejo neste quadro cavalos atrelados à carruagem de Heitor: esses cavalos têm arreios, freios e rédeas; o ourives, o ferreiro e o seleiro produziram esses diferentes objetos, o pintor os representou; mas nem o artífice que os fabrica, nem o pintor que os desenha sabe como devem ser: cabe ao estribeiro ou ao cocheiro que se serve deles determinar sua forma com base em seu uso; só a ele compete julgar se foram bem ou mal-executados e corrigir seus defeitos. Assim, em todo utensílio possível há três aspectos práticos a serem considerados, a saber: o uso, a fabricação e

* Platão não quer dizer que um homem resolutos em seus interesses e versado nos negócios lucrativos, ao fazer comércio da poesia, ou por outros meios, não possa enriquecer. Mas enriquecer e ilustrar-se com o ofício do poeta é muito diferente de enriquecer e ilustrar-se com os talentos que o poeta pretende ensinar. É verdade que poderiam alegar a Platão o exemplo de Tirteu; mas ele se livrou dessa dificuldade com uma distinção: considerando-o antes orador que poeta. (N. A.)

a imitação. Estas duas últimas artes dependem manifestamente da primeira, e não há nada imitável na natureza a que não possam ser aplicadas as mesmas distinções.

Se a utilidade, a correção e a beleza de um utensílio, de um animal ou de uma ação correspondem ao uso que se faz deles; se só depende daquele que os emprega indicar o modelo e julgar se esse modelo é fielmente executado: por menos que o imitador esteja em condições de se pronunciar sobre as qualidades dos objetos que imita, esse juízo não cabe sequer àquele que os produziu. O imitador segue o artífice cujo trabalho ele copia, o artífice segue o artista que dele sabe se servir, e só este último aprecia igualmente o objeto e sua imitação; o que confirma que as representações do poeta e as do pintor ocupam apenas o terceiro lugar depois do primeiro modelo ou a verdade.

Mas como o poeta, que só tem como juiz um povo ignorante a quem ele procura agradar, não irá desfigurar, a fim de deleitá-lo, os objetos que lhe apresenta?⁵ Ele imitará o que parece belo à multidão, sem se preocupar em saber se o é realmente. Se ele pintar o valor, terá Aquiles como juiz? Se pintar a astúcia, Ulisses o repreenderá? Pelo contrário, Aquiles e Ulisses serão seus personagens; Tersites e Dólon, seus espectadores.

Objetar-me-eis que o filósofo tampouco pratica todas as artes de que fala, e que frequentemente estende suas ideias tão longe quanto o poeta estende suas imagens. Admito; mas o filósofo não se apresenta como conhecedor da verdade: ele a busca, ele examina, discute, amplia nossas visões, instrui-nos até ao se enganar; ele apresenta suas dúvidas como dúvidas, suas conjecturas como conjecturas, e só afirma o que sabe. O filósofo que raciocina submete suas razões ao nosso juízo; o poeta e imitador apresenta-se como juiz. Ao apresentar-nos suas imagens, ele as declara em conformidade com a verdade: ele é, portanto, obrigado a conhecê-la, caso sua arte tenha alguma realidade; e ao pintar tudo, ele aparenta tudo saber. O poeta é o pintor que produz a imagem; o filósofo é o arquiteto que delineia o plano: um não se digna nem mesmo se aproximar do objeto para pintá-lo; o outro calcula antes de traçar.⁶

⁵ Ver a *Carta a d'Alembert*: "Quanto à espécie dos espetáculos, o que a determina é necessariamente o prazer que proporcionam, e não sua utilidade. Se for possível encontrar neles a utilidade, tanto melhor; mas o objetivo principal é agradar, e, contanto que o povo se divirta, esse objetivo já estará suficientemente cumprido. Apenas isso sempre impedirá que possamos atribuir a essa sorte de estabelecimentos todas as vantagens das quais eles seriam suscetíveis, e muito nos iludimos ao formar deles uma ideia de perfeição que não conseguiríamos pôr em prática sem desagradar àqueles que acreditamos instruir." (Rousseau, 2020, p. 372). Ver também *Emílio, ou Da Educação*, livro IV (Rousseau 2004 [1762], p. 496-497). (N. T.)

⁶ Ver *Apologia de Sócrates*, 21e-23c; *Íon*, 536d *et seq.*; *Górgias*, 455a-457c, 481b *et seq.* e 500e-503a; *Fedro*, 259e-262c. (N. T.)

Mas de medo que nos iludamos com falsas analogias, tratemos de ver mais distintamente a que parte, a que faculdade de nossa alma se relacionam as imitações do poeta; e consideremos, antes de tudo, onde se origina a ilusão das imitações do pintor. Os mesmos corpos vistos a diferentes distâncias não parecem do mesmo tamanho, suas figuras não parecem igualmente perceptíveis e suas cores também não parecem possuir a mesma vivacidade. Quando são vistos na água, eles mudam de aspecto: o que era reto parece descontínuo; o objeto parece flutuar na onda. Através de um vidro esférico ou côncavo, todas as proporções entre as linhas são alteradas; com a ajuda do claro-escuro, uma superfície plana mostra-se em relevo ou côncava, ao gosto do pintor: seu pincel grava linhas tão profundas quanto aquelas produzidas pelo cinzel do escultor, e nos relevos que produz sobre a tela, o tato, desmentido pela visão, deixa dúvidas sobre aquele em que se deve confiar. Todos esses equívocos encontram-se evidentemente nos juízos precipitados do espírito. É essa fraqueza do entendimento humano, sempre impaciente por julgar sem conhecer, que enseja todos esses prestígios por meio dos quais a óptica e a mecânica enganam nossos sentidos. Com base na simples aparência concluímos o que conhecemos e o que não conhecemos, e nossas falsas induções são a fonte de mil ilusões.

De que recursos dispomos contra esses equívocos? Os do exame e da análise. A suspensão do julgamento, a arte de mensurar, de pesar e de calcular são os meios que o homem possui para verificar os testemunhos dos sentidos, a fim de que não julgue o que é grande ou pequeno, redondo ou quadrado, rarefeito ou denso, distante ou próximo, pelo que parece sê-lo, mas sim pelo que lhe atribuem o número, a medida e o peso. A comparação e o julgamento das relações obtidas mediante essas diversas operações competem incontestavelmente à faculdade raciocinante, e esse julgamento encontra-se muitas vezes em contradição com aquele que nos leva a emitir a aparência das coisas. Ora, vimos acima que a mesma faculdade da alma não poderia emitir juízos contrários sobre as mesmas coisas consideradas a partir das mesmas relações. De onde se segue que não é a mais nobre de nossas faculdades, isto é, a razão, mas sim uma faculdade diferente e inferior, que julga com base na aparência e se entrega ao encanto da imitação. Era isso que eu queria exprimir mais acima, ao afirmar que a pintura, assim como, em geral, a arte de imitar, executa suas operações longe da verdade das coisas, unindo-se a uma parte de nossa alma desprovida de prudência e de razão e incapaz de conhecer por si mesma algo real e

verdadeiro.* Assim, a arte de imitar, vil por sua natureza e pela faculdade da alma sobre a qual ela age, não deixaria de sê-lo, ainda, por suas produções, pelo menos quanto ao sentido material que nos faz julgar os quadros do pintor. Consideremos agora a mesma arte empregada pelas imitações do poeta diretamente aplicada ao sentido interno, isto é, ao entendimento.

A cena representa os homens agindo voluntariamente ou por meio de coação, considerando suas ações boas ou más segundo o bem ou o mal que acreditam recair sobre eles, e, por causa delas, diversamente afetados pela dor ou pelo prazer. Ora, pelas razões que já discutimos, é impossível que o homem assim apresentado esteja de acordo consigo mesmo; e como a aparência e a realidade dos objetos sensíveis lhe apresentam opiniões contrárias, do mesmo modo ele aprecia diferentemente os objetos de suas ações, conforme estejam afastados ou próximos, em conformidade ou em oposição às suas paixões; e seus julgamentos, volúveis como elas, colocam constantemente em contradição seus desejos, sua razão, sua vontade e todas as potências de sua alma.

A cena, portanto, representa todos os homens (até mesmo aqueles que são apresentados a nós como modelos) afetados de maneira diferente do que devem ser para manter-se no estado de moderação que lhes convém. Ainda que um homem sábio e corajoso perca seu filho, seu amigo, sua companheira, enfim, o objeto mais caro a seu coração, não o veremos abandonar-se a uma dor excessiva e insensata; e se a fraqueza humana não lhe permite superar completamente sua aflição, ele irá temperá-la com a constância; um justo pudor lhe fará refrear uma parte de seus pesares; e, compelido a aparecer diante dos homens, ele coraria ao dizer e fazer, em sua presença, muitas coisas que diz e faz quando está sozinho. Uma vez que ele próprio não pode ser tal como gostaria, pelo menos se esforça por mostrar-se aos outros tal como deveria ser. O que o perturba e o agita é a dor e a paixão; o que o detém e o refreia é a razão e a lei; e, nesses movimentos opostos, sua vontade sempre toma o partido da última.

Com efeito, a razão quer que suportemos pacientemente a adversidade; que não agravemos o seu peso com lamentos inúteis; que não estimemos as coisas humanas acima de seu valor; que, ao lastimar seus males, não esgotemos as forças de que dispomos para suavizá-los; e que, enfim, por vezes consideremos que é impossível ao homem prever o futuro e conhecer-se o bastante a si mesmo para saber se o que lhe sucede é um bem ou um mal para ele próprio.

* Não se deve entender aqui a palavra *parte* em um sentido estrito, como se Platão supusesse a alma realmente divisível ou composta. A divisão que ele concebe e que o faz empregar a palavra *partes* só tem por objeto diversos gêneros de operações pelas quais a alma é modificada, e que também são chamadas de *faculdades*. (N. A.)

Assim se comportará o homem judicioso e temperante, atormentado pela má fortuna. Ele se esforçará por tirar proveito de seus próprios reveses, assim como um jogador prudente procura tirar partido de uma carta ruim que o acaso lhe apresenta; e, sem se lamentar como uma criança que cai e chora ao lado da pedra que a feriu, ele será capaz de usar, se for preciso, um ferro salutar à sua ferida, e de fazê-la sangrar para curá-la. Diremos, portanto, que a constância e a firmeza nas desgraças são obra da razão, e que o luto, as lágrimas, o desespero, os gemidos pertencem a uma parte da alma oposta, mais débil, mais covarde e muito inferior à outra em dignidade.

Ora, é desta parte sensível e fraca que são extraídas as imitações tocantes e variadas que vemos na cena. O homem firme, prudente, sempre parecido consigo mesmo, não é tão fácil de imitar; e, quando esse for o caso, a imitação, menos variada, não será tão agradável ao vulgo, pois dificilmente ele se interessaria por uma imagem que não fosse a sua, e na qual não reconhecesse seus costumes nem suas paixões: jamais o coração humano se identifica com objetos que lhe parecem absolutamente estranhos. Outrossim, o hábil poeta, o poeta que conhece a arte de ter êxito, procurando agradar ao povo e aos homens comuns, tem o cuidado de não lhes oferecer a sublime imagem de um coração senhor de si mesmo, que só ouve a voz da sabedoria; mas ele encanta os espectadores com personagens sempre em contradição, que querem e não querem, que fazem ressoar pelo teatro gritos e gemidos, que nos forçam a lamentá-los, mesmo quando eles cumprem seu dever, e a pensar que a virtude é coisa triste, visto que ela torna seus seguidores tão miseráveis. É por esse meio que, com imitações mais fáceis e mais variadas, o poeta comove e, ainda, adula os espectadores.

Esse hábito de submeter às suas paixões as pessoas a quem nos fazem amar altera e modifica de tal modo nossos juízos sobre as coisas louváveis que nos acostumamos a honrar a fraqueza de alma designada como sensibilidade, e a considerar como homens duros e sem sentimento aqueles cuja severidade do dever prevalece, em todas as ocasiões, sobre afeições naturais. Pelo contrário, consideramos como pessoas de uma bondade natural aquelas que, vivamente afetadas por tudo, são o eterno joguete dos acontecimentos; aquelas que choram como mulheres a perda do que lhes era caro; aquelas a quem uma amizade desordenada torna injustas para servir seus amigos; aquelas que não conhecem outra regra senão a inclinação cega de seus corações; aquelas que, sempre elogiadas pelo sexo que as subjuga e que elas imitam, não têm outras virtudes, além de suas paixões, nem outro mérito, além de sua fraqueza. Assim, a igualdade, a força, a constância, o amor à justiça e o império da razão tornam-se gradualmente qualidades odiosas, vícios que depreciamos; os homens são

honrados por tudo aquilo que os torna dignos de desprezo; e essa inversão das opiniões salutares é o inevitável efeito das lições que vamos aprender no teatro.⁷

Portanto, é com razão que desaprovamos as imitações do poeta e que as colocamos na mesma posição que aquelas do pintor, seja por estarem igualmente afastadas da verdade, seja porque ambas, ao deleitar igualmente a parte sensível da alma e negligenciar a racional, invertem a ordem de nossas faculdades, e nos fazem subordinar o melhor ao pior. Como aquele que, na república, se ocupasse em submeter os bons aos maus e os verdadeiros dirigentes aos rebeldes seria inimigo da pátria e traidor do Estado, assim o poeta imitador leva as dissensões e a morte à república da alma, ao erigir e alimentar as mais vis faculdades à custa das mais nobres; ao consumir e empregar suas forças nas coisas menos dignas de ocupá-lo; ao confundir, mediante simulacros vãos, o verdadeiro belo com a atração enganosa que apraz à multidão, e a grandeza aparente com a verdadeira grandeza.

Que almas fortes ousarão julgar-se à prova do cuidado que toma o poeta para corrompê-las ou desencorajá-las? Quando Homero ou algum autor trágico mostramos um herói cheio de aflição, chorando, lamentando, batendo no peito: um Aquiles, filho de uma deusa, ora pondo-se deitado no chão e, com as duas mãos, jogando areia ardente sobre sua cabeça, ora vagueando pela costa como um desvairado e reforçando o barulho das ondas com seus pavorosos urros; um Príamo, venerável por sua dignidade, por sua idade avançada, por tantos filhos ilustres, revolvendo-se na lama, sujando seus cabelos brancos, fazendo ressoar a ária de suas imprecações e

⁷ Confrontar estes dois últimos parágrafos com a *Carta a d'Alembert*: “A cena, em geral, é um quadro das paixões humanas, cujo original se encontra em todos os corações; mas, se o pintor não tivesse o cuidado de favorecer essas paixões, os espectadores logo ficariam aborrecidos e não desejariam mais ver-se sob um aspecto que teria feito com que desprezassem a si mesmos. Se a algumas delas ele empresta cores odiosas, é somente àquelas que não são gerais e que naturalmente odiamos. Assim, também com relação a isso, o autor apenas segue o sentimento do público; e então essas paixões de refugo são sempre empregadas para fazer valer outras, senão mais legítimas, ao menos mais ao gosto dos espectadores. Só a razão não serve para nada na cena. Um homem sem paixões, ou que sempre as dominasse, não poderia interessar a ninguém; e já se observou que um estoico, na tragédia, seria uma personagem insuportável. Na comédia, quando muito, ele faria rir. Que não se atribua ao teatro, portanto, o poder de modificar sentimentos nem costumes, os quais ele só pode observar e embelezar. Um autor que quisesse contrariar o gosto geral logo escreveria apenas para si mesmo. Quando Molière corrigiu a cena cômica, ele atacou as modas, os ridículos; mas nem por isso chocou o gosto do público: ele o seguiu ou o desenvolveu, como também o fez Corneille, por seu lado. Era o antigo teatro que começava a chocar esse gosto; pois, em um século que se tornara mais polido, o teatro conservava sua grosseria original. Assim, o gosto geral, ao ser modificado a partir desses dois autores, se suas obras-primas ainda estivessem a ser publicadas, hoje em dia eles inevitavelmente fracassariam. Os conhecedores em vão esforçam-se para admirá-los sempre; se o público ainda os admira, isso se deve mais por vergonha de contradizer-se do que por uma verdadeira impressão de seus encantos. Diz-se que uma boa peça jamais fracassa; realmente, eu o admito: é que uma boa peça jamais choca os costumes de seu tempo. Quem duvida que, em nossos teatros, a melhor peça de Sófocles não fracassaria brutalmente? Não conseguiríamos nos colocar no lugar de pessoas que não se parecessem conosco”. (Rousseau, 2020, p. 372-374) (N. T.)

apostrofando os deuses e os homens; quem de nós, insensível a esses lamentos, a isso não se entrega com uma espécie de prazer? Quem não sente crescer em si mesmo a sensação de que somos representados? Quem não louva verdadeiramente a arte do autor e não o considera como um grande poeta, por conta da expressão que ele confere a seus quadros e dos afetos que ele nos comunica? E, no entanto, quando uma aflição doméstica e real nos atinge, gabamo-nos de suportá-la com moderação, de não nos deixarmos consternar até às lágrimas; então consideramos a coragem que nos esforçamos para ter como uma virtude varonil, e nos julgá-íamos tão covardes como mulheres, se chorássemos e gemêssemos como esses heróis que nos comoveram na cena. Não são espetáculos muito úteis esses que nos fazem admirar exemplos que nos envergonharíamos de imitar, e em que nos associam a fraquezas das quais temos tanta dificuldade de nos preservar em nossas próprias desgraças? A mais nobre faculdade da alma, ao perder assim o uso e o governo de si mesma, habitua-se a curvar-se à lei das paixões; ela já não reprime nossas lágrimas e nossos gritos; ela nos entrega à nossa compaixão para com objetos que nos são estranhos; e a pretexto de comiseração para com infortúnios quiméricos, longe de se indignar com o fato de que um homem virtuoso se abandone a dores excessivas, longe de nos impedir de o aplaudir em seu aviltamento, ela consente que nos regozijemos da piedade que ele nos inspira; é um prazer que acreditamos ter adquirido sem fraqueza e que experimentamos sem remorso.

Mas, ao nos deixarmos subjugar desse modo aos sofrimentos dos outros, como resistiremos aos nossos? E como suportaremos mais corajosamente nossos próprios males do que aqueles dos quais só percebemos uma imagem ilusória? Quê?! Acaso seremos os únicos que não teremos poder sobre nossa sensibilidade? Quem é que não irá se atribuir oportunamente essas ações às quais se presta tão facilmente? Quem é que será capaz de recusar a seus próprios infortúnios as lágrimas que ele prodigaliza àqueles de outro indivíduo? Digo a mesma coisa da comédia, do riso indecente que ela nos arranca, do hábito que nela adquirimos de transformar tudo em ridículo, até mesmo os objetos mais sérios e mais graves, e do efeito quase inevitável pelo qual ela transforma em bufões e galhofeiros de teatro os mais respeitáveis dos cidadãos. Digo a mesma coisa do amor, da cólera e de todas as outras paixões em relação às quais, ao se tornarem pouco a pouco mais sensíveis ao divertimento e ao jogo, perdemos toda força para resistir, quando elas realmente nos assaltam. Enfim, qualquer que seja o modo como consideramos o teatro e suas imitações, sempre observamos que, ao avivar e fomentar em nós as disposições que seria preciso conter e reprimir, ele faz reinar aquilo que deveria obedecer; longe de nos tornar melhores e mais felizes, ele nos torna

piores e ainda mais infelizes, e nos faz pagar, em nosso próprio prejuízo, pelo cuidado que, no teatro, tomamos em nos deleitarmos e nos lisonjearmos.

Quando, então, amigo Gláucon, encontrardes entusiastas de Homero; quando eles vos disserem que Homero é o mestre da Grécia e o mentor de todas as artes; que o governo dos Estados, a disciplina civil, a educação dos homens e toda a ordem da vida humana são ensinados em seus escritos; honrai seu zelo; amai e aceitai esses homens como dotados de raras qualidades; admirai com eles as maravilhas desse belo gênio; confessai-lhes de bom grado que Homero é o poeta por excelência, o modelo e o guia de todos os autores trágicos. Mas sempre considerai que os hinos em honra dos deuses e os elogios aos grandes homens são a única espécie de poesia que se deve admitir na república; e que, uma vez admitida essa Musa imitativa que nos encanta e engana com a doçura de seus acentos, logo as ações dos homens não terão mais por finalidade a lei, nem as coisas boas e belas, mas a dor e a volúpia; as paixões exaltadas irão reinar, em vez da razão; os cidadãos não serão mais homens virtuosos e justos, sempre sujeitos ao dever e à equidade, mas homens sensíveis e fracos que farão o bem ou o mal indiferentemente, conforme sua inclinação os arrastar. Enfim, jamais esqueçais que, banindo de nosso Estado os dramas e peças de teatro, não seguimos uma obstinação bárbara e não desprezamos as belezas da arte; mas preferimos as belezas imortais que resultam da harmonia da alma e do acordo de suas faculdades.

Façamos ainda melhor: para nos acautelarmos contra toda parcialidade, sem nada conceder a essa antiga discórdia que reina entre os filósofos e os poetas, não subtraíamos à poesia e à imitação nada do que elas possam alegar em sua defesa, nem nos privemos dos prazeres inocentes que elas possam proporcionar. Prestemos à verdade essa honra de respeitar até a imagem, e a liberdade de se fazer entender em tudo aquilo que a invoca. Impondo silêncio aos poetas, concedamos aos seus amigos a liberdade de os defender e de nos mostrar, se puderem, que a arte por nós condenada como nociva não é apenas agradável, mas útil à república e aos cidadãos. Escutemos suas razões com ouvido imparcial, e convenhamos de bom grado que teremos conquistado muito para nós mesmos, se eles provarem que podemos nos entregar sem risco a tão doces impressões. Caso contrário, meu caro Gláucon, tal como um homem sábio, apaixonado pelos encantos de uma amante, ao ver sua virtude prestes a abandoná-lo, rompe, ainda que a contragosto, uma cadeia tão doce, e sacrifica o amor ao dever e à razão; assim, entregues desde a nossa infância aos sedutores atrativos da poesia, e demasiado sensíveis, talvez, à sua beleza, não obstante nos muniremos de força e de razão contra seus encantos. Se ousarmos conceder algo ao gosto

que nos atraí, ao menos recearemos nos entregar a nossos primeiros amores: sempre diremos a nós mesmos que não há nada sério nem útil em toda essa pompa dramática. Emprestando às vezes nossos ouvidos à poesia, evitaremos que nossos corações sejam por ela iludidos, e não permitiremos que ela perturbe a ordem e a liberdade, nem na república interior da alma, nem naquela da sociedade humana. Tornar-se melhor ou pior não é uma escolha leviana, e não conseguiríamos pesar com muita exatidão a deliberação que a ela nos leva. Meus amigos, confesso que é doce se entregar aos prazeres de um talento encantador, por meio dele adquirir bens, honrarias, poder e glória; mas a potência e a glória e a riqueza e os prazeres, tudo se eclipsa e desaparece, como uma sombra, perto da justiça e da virtude.

Discurso em resenha

**Especial
Semana de 22**

A semana de 22 – Entrevista com Luiz Felipe de Alencastro.

Por Joana Barossi e Pedro Paulo Pimenta

PP: Você poderia dar uma ideia sucinta do que o levou a escrever esse seu texto sobre a *Semana da Arte Moderna*¹?

LFA: Foi um convite da Aracy Amaral e da Heloísa Teixeira de Barros, feito antes da pandemia, para escrever um capítulo do livro que elas estavam organizando para a exposição do Museu de Arte Moderna. Eu fiquei um pouco hesitante, mas quis aproveitar a oportunidade para retomar alguns temas com os quais trabalho há algum tempo. Um deles é essa ideia de que o Atlântico Sul é uma realidade muito mais pertinente do que o conceito de América Latina. Isto, incluindo o Rio da Prata, não apenas nas relações Brasil-África. Trata-se de uma realidade que existe desde o século XVII, e que vai se prolongar pelo século XXI, tendo inclusive um presente, por exemplo nas propostas de moeda única com a Argentina e do Mercosul. América Latina só começou no Brasil depois da Proclamação da República. Não existia essa ideia nem pelo lado brasileiro, que era uma monarquia lusófona, nem pelo lado dos teóricos doutrinários latino-americanos, que eram todos hispanófonos e republicanos e não queriam saber da monarquia brasileira (que era o cavalo de



Tróia da política europeia). E aliás, também não queriam saber do Haiti, que era uma república negra. Há, inclusive, um artigo de Leslie Bethell sobre este assunto².

Quem estuda a América Latina não costuma estudar a África. Então eu vi a oportunidade de retomar esse tema do Atlântico Sul justamente no momento histórico em que a África tinha desaparecido do horizonte. A questão da África voltaria a ser discutida apenas no final do século XX, com a independência dos países da África portuguesa, e hoje está presente novamente. Mas houve, de fato, um eclipse que vai de meados do séc. XIX, com o fim do tráfico de escravizados, até o momento da independência de Angola e Moçambique e o fim do apartheid na África do Sul, com a visita de Mandela etc. Eu fiz um artigo sobre isso, inclusive.

Voltando à questão do Atlântico Sul, trata-se sobretudo da emergência da rivalidade argentina, que surpreendeu o Brasil. Esta foi a terceira grande surpresa

¹ Luiz Felipe de Alencastro. “A Semana de Arte Moderna: platino-filia e nacionalização do mercado de trabalho em São Paulo”. In: Amaral, A. A.; Barros, R. T. de (org.). *Moderno onde? Moderno quando? A Semana de 22 como*

motivação. São Paulo: Museu de Arte Moderna de São Paulo, 2021, pp. 19-30.

² Leslie Bethell. “O Brasil e a ideia de ‘América Latina’ em perspectiva histórica”. *Estudos Históricos*, vol. 22 (44), pp. 289-321, julho-dezembro 2009.

do fim do séc. XIX: a primeira sendo a emergência da Alemanha, que assustou a Europa Ocidental inteira; a segunda, a emergência do Japão que, ao vencer a Rússia numa guerra, também assustou a Europa, o Pacífico, e particularmente os Estados Unidos. Numa escala menor, a terceira é essa emergência da Argentina, e sobretudo de Buenos Aires como rival do Rio de Janeiro. Acredito que tanto Paris quanto o modelo argentino estavam presentes na Semana de Arte Moderna. E isso é importante, pois como influência para a reforma urbana e sanitária do Rio, é sempre citado o exemplo da Paris do Barão Haussmann, esquecendo-se do modelo argentino. E a imprensa da época fala muito claramente de como o desenvolvimento de Buenos Aires estava na escala das possibilidades brasileiras. O *Correio Paulistano*, um jornal republicano, diz explicitamente que não daríamos conta de imitar Paris, mas poderíamos fazer algo como foi feito em Buenos Aires. Isso vale para o Rio de Janeiro também, por isso que eu incluí no meu texto o Lima Barreto.

Então, esse é o primeiro ponto: a reforma urbana não apenas do Rio, mas também a de Santos, que leva uma pancada com a emergência do Rio de Janeiro. O segundo ponto é sobre como isso coincide com a mudança radical na sociedade brasileira, com o que chamo de uma metabolização do mercado de trabalho. A reprodução da mão de obra que vai para os setores de ponta da agricultura (concretamente, a fronteira do

café em São Paulo e no Paraná) vem do Nordeste, e não mais da Europa, muito menos da África, como era o caso até 1850. Acho esse contexto fundamental, e por isso mesmo utilizo o livro do Oswald de Andrade, *Marco Zero*³, pois ele registra bem essa mudança. E depois, uma colega com quem trabalho, Anaís Fléchet, me chamou a atenção para algo que eu lamento não ter citado no artigo: o quadro *Operários*, da Tarsila do Amaral, só poderia ter sido pintado em São Paulo. Lá tem chinês, japonês (tem o Warchavchik, aliás, que veio da Ucrânia), tem negro, tem gente da Europa Oriental, muçulmano, nordestino, enfim... aquilo não poderia ser o Rio de Janeiro de maneira nenhuma. Porque no Rio, o estrangeiro é essencialmente português. Então, essa mudança da identidade brasileira gerada pela metabolização do mercado de trabalho, na qual os nordestinos vão para o Brás e esbarram nos japoneses, isso só acontecia em São Paulo. É a característica paulista do modernismo.

Aproveito para dizer que, nessa polêmica com o Ruy Castro, o José Miguel Wisnik, defendendo São Paulo, fala muito do “boom do café”. O que passa totalmente batido é o outro lado do mercado de trabalho que eu mostrei no romance do Oswald, mas poderia ter mostrado em outras obras da época produzidas em São Paulo, e que está ausente do Rio. Não é apenas o “boom do café”, é simplesmente que São Paulo congrega brasileiros do Brasil inteiro,

³ Andrade, Oswald de. *Marco Zero I: A revolução melancólica*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

assim como estrangeiros dos três continentes: os dois que já estavam aqui, da Europa e da África, mas também os asiáticos. Não há imigração japonesa no Rio de Janeiro. Então eu acho que essa polêmica entre os dois é duplamente provinciana, porque trava a discussão sobre o modernismo numa rivalidade Flamengo e Corinthians, sem tomar em conta a dimensão brasileira e internacional do evento.

PP: Qual a relação entre essa dinâmica da imigração e o que aparece na *Semana de 22*, se não como um programa, ao menos como um movimento?

LFA: Havia, evidentemente, e talvez tenha sido isso que ressurgiu nessa discussão recente, uma rivalidade entre Rio e São Paulo. A primeira era a capital federal, a segunda, uma cidade ainda meio provinciana, mas cujo espaço de autonomia foi largamente ampliado pelo federalismo brasileiro instaurado pela República. Daí, inclusive, a analogia com a província de Buenos Aires. O federalismo argentino combinava melhor com a situação de São Paulo, pois acabava com o centralismo que beneficiava o Rio. Tanto assim que a República Velha começa com a alcunha de República dos Governadores, do Campos Sales. Essa situação vai aumentar o peso específico de São Paulo. Mas, afinal de contas, o centenário da independência é festejado no Rio, é lá que estavam as embaixadas, e

é também lá que houve a Exposição Internacional⁴. Então, a originalidade de São Paulo não é fictícia, mas concreta, e é justamente o resultado dessa imigração internacional, que já havia sido uma opção do Estado desde o final do Império, e que depois é sobrepujada pela migração nordestina. Isso era o cotidiano da intelectualidade paulista. A hospedaria dos imigrantes no Brás passa a receber não mais italianos, mas nordestinos, como foi o caso ao longo dos anos 40. Hoje ela se tornou um museu⁵. E isso aparece também no romance do Oswald, nessa reunião do Sindicato de Construção Civil em Santos, onde o Warchavchik era arquiteto-engenheiro da reforma do Porto de Santos, trabalhando para a firma do Roberto Simonsen, em seu processo de modernização.

Nessa mesma época, já começa a emergir o romance nordestino, que é o segundo modernismo, mas se integra também nessa realidade paulista. Eu busquei apontar no meu texto como a palavra “nordestino” era relativamente recente, tendo sido dicionarizada apenas em 1933, poucos anos antes de Oswald escrever *Marco Zero*. A palavra “Nordeste” é de 22. Então, de repente você tem um tipo sociológico presente ao lado de japoneses, comunistas espanhóis, húngaros, todos numa reunião sindical em Santos. É a nova Babilônia. No livro, é descrita essa cena fantástica dos japoneses e italianos

⁴ Exposição Internacional do Centenário da Independência, realizada no Rio de Janeiro entre 7 de setembro de 1922 e 23 de março de 1923.

⁵ Museu da Imigração do Estado de São Paulo, localizado na sede da extinta Hospedaria dos Imigrantes, na Rua Visconde de Parnaíba, 1316, no bairro da Moóca.

desembarcando sem saber que estavam chegando no Brasil, pensando que era Buenos Aires, e levados primeiro de trem, depois de carro-de-boi, até uma senzala da qual os escravos tinham acabado de sair. Isso é um processo que só acontecia nessas dimensões em São Paulo, um pouco em Campinas e em Santos, mas não no Rio de Janeiro. Lá, o que se compara é *O Cortiço*, do Aluísio Azevedo. É o Gerônimo, o português que vai para a fazenda de café do Vale do Paraíba e depois foge para o cortiço, se misturando com a mulata, com o pessoal brasileiro. Mas não tem asiático, não tem italiano.

Então, essa crítica do Ruy Castro a uma artificialidade paulista é falsa. E a defesa que o Wisnik faz da excepcionalidade paulista é fraca, pois ela não toma em conta a mudança da cara da cidade e do Estado.

E essa mudança ainda aparece como uma coisa extravagante em 1967, quando o Delfim assume o Ministério da Fazenda no Rio de Janeiro. Ao assumir, ele levou a sua equipe da USP (o Paulo Iokota, o Airo Ikeda, o Carlos Antônio Rocca e o Afonso Celso Pastore). Vou me permitir reler para vocês essa entrevista que ele deu em 2021: “No Rio era o seguinte: “chegou esse gordo italiano e vesgo, nós vamos matá-lo em seis meses, está certo? E além de tudo ele traz uns animais estranhos, uns japoneses”⁶. Ele está falando aí da burocracia carioca e do governo federal com relação a São Paulo, mais de quarenta anos depois da Semana de Arte Moderna. A ideia de que os japoneses faziam parte da identidade brasileira já havia sido assimilada pela

USP, mas não pela burocracia do Rio de Janeiro. O Delfim fala isso de maneira um pouco grosseira e caricatural, mas o registro é interessante. Era inconcebível para aquela burocracia que houvesse no Ministério da Fazenda japoneses – que não são japoneses, são brasileiros!

Mas eu coloco esse registro do Delfim logo no começo do meu texto. E no *Marco Zero*, o Oswald de Andrade assume um tom totalmente racista com os japoneses, diz inclusive que todos eram espiões. Isso tem a ver com o fato de que a imigração japonesa era uma imigração oficial, e se falava muito sobre haver planos de se criar a base de uma colônia japonesa no Brasil que desse o pretexto para uma invasão. Importante notar que na época, o Japão era fascista, enquanto o Oswald era comunista. E ele escreve, falando de um militante do Comintern, o Leonardo Nessa, que: “Em Buenos Aires, numa reunião de comitê da Terceira Internacional, haviam lhe mostrado um mapa da ocupação estratégica do Brasil pelo imigrante amarelo. Só o governo ignorava. Havia até um almirante na localidade de Sete Barras. Espiões educados, outros transformados em pescadores ou em peritos de agricultura, penetravam nos escritórios e nas casas, levantavam mapas do litoral e do interior”⁷. O japonês aparece nessa literatura de esquerda como quinta coluna, mas no quadro da Tarsila, como operário. De qualquer modo, ele é parte integrante da realidade paulista.

Houve, então, um racismo anti-japonês muito perene no Brasil, mas que

⁶ Alencastro, “A Semana de Arte Moderna”, p. 3.

⁷ *Idem*.

foi combatido pela ascensão social dos japoneses. Eu me lembro que havia uma novela da Globo chamada *Brega e Chique*, e lá a personagem da Gloria Menezes tirava sarro de uma amiga que ia mudar do Rio pra São Paulo, dizendo “você vai pra São Paulo morar num lugar chamado Itaim Bibi, e vai se casar com um japonês!”. O Gushiken, que era deputado do PT na Câmara, interpelou a Globo no Congresso. Na mesma época, frequentemente passava nos *Trapalhões* coisas de um racismo contra os negros de dar cadeia em qualquer país civilizado, e ninguém protestava. Sem falar na homofobia, no machismo etc. Mas os negros especificamente eram vítimas sistemáticas de racismo nos *Trapalhões*. E isso passava numa boa. Então, o processo de assimilação descrito no Modernismo, apesar de muito lento, está retratado e aparece ao vivo.

Portanto, não é apenas a imigração, mas a variedade desses imigrantes, e notadamente, pela primeira vez uma imigração asiática em massa. E isso, então, é o que vai dar essa distinção para São Paulo. E neste sentido, o polo de comparação mais imediato não era nem a Bahia, nem Curitiba, mas Buenos Aires. Esta era uma outra grande metrópole que estava surgindo como maior cidade latino-americana, ultrapassando o Rio de Janeiro e, consequentemente, também São Paulo. Ela tinha o maior porto, era a cidade mais rica, e era também a mais europeia, porque lá a imigração era similar à dos Estados Unidos. É bom lembrar que, nos E.U.A., onde havia uma imigração católica importante formada pelos irlandeses, o primeiro presidente católico foi o Kennedy, que vinha de

Boston, uma base irlandesa forte. Lá havia italianos de diversas proveniências, havia irlandeses, o catolicismo era a segunda religião, mas havia uma barreira à ascensão de católicos, que só foi rompida pelo Kennedy.

Então, São Paulo vai *tentar* emular Buenos Aires, que aparecia como uma cidade totalmente moderna. E houve também um impacto no Rio de Janeiro, que ficava parecendo uma velha cidade colonial, e fez toda aquela destruição urbana da reforma de Pereira Passos. Havia também a questão sanitária, para a qual o Lima Barreto chama a atenção, sobre como a febre amarela, que em São Paulo era endêmica, estava espantando a imigração, e neste sentido, a cidade tinha muito mais interesse em se modernizar do que o Rio de Janeiro, para sobreviver como polo de atração da imigração. O Rio não era mais a fronteira do café, e o federalismo havia permitido que São Paulo financiasse sua própria política de imigração, começando inclusive a captar a migração nordestina.

Mas o ponto é perceber como Buenos Aires era esse outro modelo e rival, numa relação de amor e ódio. Quando eu mandei esse texto para uma amiga e ex-aluna, que é argentina e dá aula na UFF, ela disse: “poxa, então houve um tempo em que eles nos admiravam!”. E de fato, havia essa fascinação por Buenos Aires como não houve por nenhuma outra cidade americana. Pois Nova Iorque estava claramente fora de escala, afinal, ninguém ia fazer um arranha-céu de cem andares, mas essa modernização meio “afrancesada” em terras sul-americanas, aqui do lado, era em Buenos Aires.

Eu devo chamar a atenção também para o fato de que na época não havia o Canal do Panamá. Então, para ir ou voltar do Pacífico, seja da Ásia ou da Costa Oeste dos Estados Unidos, era preciso passar pelo Cabo Horn e pelo Rio de Janeiro, e as comunicações entre Buenos Aires e o Rio eram muito mais simples. Havia imigrantes espanhóis que ficavam trabalhando no Brasil até a colheita do trigo, que é uma colheita de verão na Argentina, iam para lá, onde eram muito mais bem-pagos, e depois voltavam. Eles eram chamados *los golondrinas* pois, assim como as andorinhas, seguiam o verão: entre julho e agosto, no verão do Hemisfério Norte, eles iam fazer a colheita do trigo na Europa, e em janeiro e fevereiro, na Argentina. Nesse meio-tempo, às vezes paravam aqui. Portanto, havia uma movimentação entre o Brasil e a Argentina que era maior do que se costuma imaginar.

JB: Você poderia comentar o tema dessas relações de trabalho extremamente precarizadas? Afinal, esses imigrantes chegam aqui e encontram uma organização com aspectos coloniais. Essa relação de trabalho era também distinta na Argentina?

LFA: Evidentemente que aqui era muito pior, vide a cena descrita pelo Oswald em que os imigrantes iam trabalhar com capatazes que eram, até a véspera, chamados de feitores. Esses capatazes utilizavam chicotes, os imigrantes iam morar nas senzalas, que tinham barra de ferro etc. Isso tudo é muito patente em

Campinas, pois tratava-se de uma zona de produção açucareira, escravista, que depois fez a transição para o café e rapidamente se tornou um polo de imigração. Note-se que, até o final do século XIX, Campinas era maior do que São Paulo, além de mais próxima do Rio, o que levava parte da imigração também para lá. Os transportes de mula cortavam por cima, onde hoje é a Rodovia Dom Pedro I, e depois houve ainda a estrada de ferro.

Então, aqui havia uma relação muito mais violenta do que na Argentina. Mas lá essas relações também eram muito violentas, e eu cito um massacre de judeus que aconteceu em Buenos Aires, com estupros, queimas de lojas etc. E esse massacre ressoou muito mal com a imigração em geral, não apenas entre a comunidade judaica.

Há um diálogo incrível no Oswald, no qual, após o protesto de um trabalhador negro, o capataz diz: “tá com saudade da senzala, desgraçado?!”. E tem um outro momento, também no *Marco Zero*, em que o personagem diz, com um típico sadismo escravista: “Antigamente, quando um porco penetrava no pomar, o coronel dizia ao feitor Idílio – Mate o porco! – Mas o colono arrecama! – Mate o colono!”⁸. Isso é piada de salão paulista, de dono de fazenda de café! Uma dessas piadas que correm gerações. Eu ouvia o meu avô, que era fazendeiro em Goiás, dizer que tinha um dos seus vaqueiros que tomava o café tão quente, que ele cuspia e o cachorro saía ganindo. Isso me impressionou muito na minha infância.

⁸ Alencastro, “A Semana de Arte Moderna”, p. 13.

Só depois é que eu fui descobrir que é uma história contada em várias famílias, seja em Minas Gerais, no Mato Grosso, no Paraná... E isso é o tipo da piada que podia existir aqui em Higienópolis, desses rentistas que têm fazenda. Era o meu avô dizendo, “‘mate o porco!’, ‘o colono reclama’, ‘mate o colono!’”.

O Antônio Cândido criticava o livro do Oswald dizendo que as ideias são boas, mas que trechos como este são literariamente mal formulados. Mas é interessante chamar atenção para isso. Por exemplo, a crise dessa família Formoso, que é uma coisa exemplar de São Paulo, vem dela ter sido atingida, por volta da década de 30, por dois fatores que teriam parecido totalmente ultraterrestres. O primeiro deles é a crise de 1929, que vai derrubar os preços do café, sendo também a primeira crise que vem do setor financeiro e chega na agricultura, já que antes era o contrário: eram as secas, pragas e queimas do café que causavam as ruínas. Neste caso não, tratava-se de uma especulação que deu errado em Nova Iorque, e de repente não havia mais ninguém que comprasse café do outro lado do mundo. Aí o personagem diz: “puta que o pariu! O que tem a Fazenda Formosa com Nova Iorque?!”. E o outro fator é o Ministério do Trabalho, que foi fundado em 1930 para regulamentar as relações trabalhistas. Num dado momento, a mesma personagem diz para uma outra: “vai reclamar com o Ministro do Trabalho!”. Isso não havia antes, era um abuso do governo federal se

intrometer nessas relações trabalhistas. Essa intromissão se dava pela lei de sindicalização, pela legislação trabalhista etc. E ele diz ainda: “além de comunista, é ingrato, porque se dirige ao Ministério do Trabalho! O que é que está pensando?”.

Esses eventos todos, que ocorrem tanto na escala internacional quanto na federal, vão afetar São Paulo com uma intensidade para a qual o estado não estava preparado. A oligarquia paulista tinha se preparado mais do que todas as outras oligarquias brasileiras, e com muito mais sucesso, para o fim da escravidão. Ela já tinha se movimentado para ter imigrantes que pegassem na enxada quando não entrassem mais africanos e morressem os escravos negros que estavam aqui. Foi ela quem financiou a imigração. Mas essa oligarquia paulista ficou desorientada com a Crise de 29 e com a Revolução de 30. Ela não tinha previsto, aliás, ninguém tinha, e ficou totalmente desarmada. Então, a Semana de Arte Moderna anuncia 32 também, no sentido em que apresenta um desacerto da realidade de São Paulo, uma dessintonia com a realidade nacional e do governo federal, e essa dessintonia toma uma dimensão militar em 32.

Há de se considerar ainda que Buenos Aires tem uma quebra de outro tipo em 1930, e eu até cito no começo do artigo um texto⁹ sobre como o declínio de Buenos Aires e da Argentina, que é o único caso de regressão econômica que não foi causado pela guerra, é uma coisa surpreendente. A Argentina é o único

⁹ Lucas Llach. “Rica, pero no tan moderna: Argentina antes de la Depresión”. *Desarrollo Económico*, 60 (231), 2020, pp. 153-179.

país que entrou e logo depois saiu do Primeiro Mundo. Isso é um choque para Buenos Aires, que deixou de ser um modelo logo em seguida, enquanto São Paulo, por sua vez, tomou outro rumo.

PP: Como fica a questão da intelectualidade no Brasil e na Argentina?

LFA: O Sérgio Miceli assinala que Buenos Aires era muito mais cosmopolita do que São Paulo e Rio de Janeiro, por causa da migração de outros países latino-americanos. Notadamente do Chile – por exemplo, Pablo Neruda, Gabriela Mistral, Alfonso Reyes –, mas também os franceses, como o Saint-Exupéry, além da revista *Sur*, da Victoria Ocampo. E lá ele diz que os modernistas brasileiros não tinham muita abertura para experimentações de outros países latino-americanos. Mas depois, me disseram que isto não está correto, pois havia muito mais trocas do que imaginamos. O Mário de Andrade, por exemplo, nunca viajou, mas tem uma correspondência intensa. Mas a Argentina também foi um modelo intelectual. O Raul Antelo andou estudando isso também, e acredito que ele inclusive editou a correspondência do Mário de Andrade¹⁰. Enfim, o fato é que havia um intercâmbio maior do que eu imaginava.

Eu não sou especialista em literatura, muito menos em modernismo, mas quis apenas chamar atenção para a dupla dimensão que estava escapando ao debate. Esse texto foi escrito antes da discussão entre Ruy Castro e Wisnik, mas ela já

estava no horizonte. Eu já tinha ouvido falar dessas questões, como o fato de o Villa-Lobos ser carioca, o Graça Aranha etc. Tudo isso já circulava, mas essa polêmica ainda não estava posta. De qualquer maneira, me pareceu que escapava a ideia da importância de Buenos Aires para o Rio também, mas sobretudo para São Paulo. E principalmente, faltou notar essa fusão étnica criada pelo mercado de trabalho, que ocorreu *somente* em São Paulo. Não é no Paraná, não é em Belém do Pará... Isso é como falar de uma literatura do ciclo da borracha em Belém sem tomar em conta o que estava ocorrendo naquela época de preeminência da borracha amazônica no Brasil e no mundo. Então, não é apenas o *boom* do café, é muito mais do que isso, são as relações sociais geradas pelo *boom* do café, o enriquecimento dessas famílias paulistas etc.

Me contaram uma história de que o Caio Prado, quando foi visitar Buenos Aires, foi recebido pela oligarquia local, e ele achou que a família Prado e seus congêneres paulistas eram uns caipiras pobres! Um dia desses, mencionou-se aquele Ministro da Economia da Argentina do tempo da ditadura, José Alfredo Martínez de Hoz. Ele era de uma família que ficou tão rica com terras e gado no fim do séc. XIX, que inventaram um clube onde só se falava inglês. Os pais dele, inclusive, se mudaram para a Inglaterra. Construíram um palácio, aí veio o Perón, nacionalizou e transformou em

¹⁰ Antelo, R. *Correspondência: Mário de Andrade e Newton Freitas*. São Paulo: Edusp, 2017.

hotel para os sindicalistas. Então, quando esse sujeito vira Ministro da Economia na ditadura, ele quer desmontar o Estado argentino por puro ódio familiar ao peronismo. Isso, então, é uma coisa que marginalmente também tem um paralelo com São Paulo.

JB: Como fica a Semana de 22 em vista do que acontece depois do *crash* da bolsa, do Getulismo etc.?

LFA: Quanto a isso, os críticos literários estão de acordo que há a emergência do romance da seca, e a migração para o sul vira uma temática nordestina. Isso aparece claramente em *Vidas Secas* e em Graciliano Ramos, o que é chamado de Segundo Modernismo. E o Nordeste vai se reorganizar, com o Gilberto Freyre redigindo aquele manifesto regionalista, que teria sido, ao que parece, antedatado. Mas o que ocorre é toda uma reorganização da singularidade nordestina, que irá produzir *Menino de Engenho*, *Vidas Secas*, e o próprio *Casa Grande e Senzala*, no qual está subjacente a ideia de que quem resolveu o problema da unidade nacional foram as relações apaziguadas (e não “pacíficas”) entre senhores e escravos do engenho nordestino.

Há três ideias sobre a unidade brasileira, o que aliás é muito pouco discutido. Porque no caso da Argentina, havia o Vice-Reino da Prata, que depois da independência tentou se tornar um país autônomo criando a Confederación del Rio de La Plata, e deu com os burros n’água, pois acabou em Argentina, Uruguai, Paraguai e Bolívia. E isso então é um problema que os argentinos

discutem sem maiores “complexos”, a questão de como a unidade nacional Argentina é tardia, já que ainda por cima há esse conflito entre Buenos Aires e o interior, com Córdoba e o federalismo. No Brasil isso não se discute, Cabral descobriu o Brasil formado, junto com o estado do Acre, Tocantins etc. Ele descobre o pacote todo! E a ideia de fragmentar um Vice-Reino Português nem se coloca, enquanto os quatro Vice-Reinos Espanhóis viraram dezenove países, assim como a América britânica e a América francesa. Só a colônia portuguesa não se fragmenta, e aqui ninguém discute o porquê. A ideia de uma identidade argentina é um debate mais recente, não se discute isso no séc. XVIII como se discutia no Brasil. E tampouco há esse ensimesmamento, essa coisa autocentrada que tem no Brasil, achar que desde a descoberta todo mundo era brasileiro, e queria viver junto, e a corte só estava esperando a oportunidade de vir para o Brasil, o Rio de Janeiro era um lugar maravilhoso... É toda uma mitologia que é criada em torno disso, que não existe na Argentina.

Eu ia dizendo que havia três projetos de unidade brasileira. O primeiro é o do Varnhagen, que diz que a coroa imperial é que mantém o Brasil unido (ele foi pago para escrever isso no séc. XIX). Em seguida, o Capistrano de Abreu diz que o que mantém o Brasil unido é o Rio São Francisco, o rio da unidade nacional, é o sertão, o gado, o comércio transfronteiriço. Depois, vem o Caio Prado e diz que não, o que mantém o Brasil unido é o café, e o Celso Furtado, dizendo que, na verdade, o café *deu dinheiro* para o Estado Brasileiro, mas o

que criou o Brasil foi o ouro de Minas Gerais. É esta também a conclusão do Antônio Cândido em *Formação da Literatura Brasileira*, que apareceu em 1959, mesmo ano de *Formação Econômica do Brasil*.

Nesse quadro, o Gilberto Freyre vem com uma explicação, que depois vira ideologia – com as outras isso não era possível... a do Varnhagen até podia virar ideologia, mas a monarquia acabou, e as do Capistrano e do Caio Prado não foram muito adiante. No caso do Gilberto Freyre, ele vai lidar com uma interpretação do conflito racial brasileiro que vai servir também para o Império Português, a partir da qual se cria, em Portugal e um pouco na França também, uma dialética entre o sucesso do luso-tropicalismo e a perenidade dessa ideia de democracia racial.

Enquanto isso, a Semana de Arte Moderna não interpreta, ela anuncia uma nova realidade, sem interpretá-la como um modelo do futuro do Brasil. É um registro dessa singularidade paulista, que depois vai impregnar o Brasil, mas ela própria não tem essa dimensão. Nem mesmo na própria cidade, que continuou, no quarto centenário da sua fundação, em 54, homenageando o Borba Gato, os Bandeirantes, e todo esse besteiro que a gente vê até hoje. Eu digo besteiro, porque oculta-se o caráter genocida dessa empreitada das Bandeiras. Todos depois viraram nomes de autoestrada, rua, praça, monumento...

PP: E quanto ao Sérgio Buarque de Hollanda?

LFA: O Sérgio tem um trabalho muito importante de desmistificação das Bandeiras, uma pesquisa que aparece em *Monções e Capítulos de Expansão Paulista* e *O Extremo Oeste*¹¹, os dois livros dele que tratam do assunto. Mesmo que tenha vivido pouco tempo na Alemanha, ele tem uma cultura muito mais internacional, muito mais aberta. E ele não era de uma família paulista, como diz a música do Chico, “O meu pai era paulista, / meu avô, pernambucano, / o meu bisavô, mineiro, / meu tataravô, baiano...”. Enfim, isso tudo dá uma coisa muito forte.

Mas toda essa geração, incluindo aí o Caio Prado, estava persuadida de que o Brasil era assim “porque é assim, e acabou”. Eles não questionaram a fundo o porquê da unidade nacional brasileira, nem o porquê dessas relações raciais terem funcionado aqui e naufragado dentro de uma semana em Angola, depois da independência. Pois eles foram criados com a ideia de que os portugueses eram colonizadores diferentes dos outros, mais adaptados à vida dos colonizados, sendo que o Gilberto Freyre até teorizou sobre isso. Quando vem a independência de Angola, acontece da mesma forma que no Congo Belga, no Quênia, em toda parte. Lá eles chamam “Independência 24/24”: você tem vinte e quatro horas para sair com a valise de vinte e quatro quilos, pouco importa se está aqui desde

¹¹ Holanda, Sérgio Buarque de. *Monções e Capítulos de Expansão Paulista*. São Paulo:

Companhia das Letras, 2014; *Idem*. *O Extremo Oeste*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

o séc. XVI ou se chegou a três anos, é “cai fora!”. Mudam os nomes das cidades, da capital do país, enfim, tudo muda muito rapidamente.

E enquanto tudo isso acontecia, em 1974 esses intelectuais brasileiros estavam lúcidos, ainda eram ativos, e não há reação deles sobre isso. No caso do Sérgio Buarque e do Caio Prado, ainda por cima eram de esquerda, e pagavam um preço alto por isso. Mas não repensaram o Brasil a partir da descolonização de Angola. O único que repensou foi o Gilberto Freyre, e isso para dizer que, no fundo, o negócio do mulato não era tão essencial, e havia uma criouliização que incorporava os brancos... enfim, deu uma pirueta para falsificar o que ele tinha escrito antes sobre a perenidade do colonialismo português, e isso lhe rendeu, inclusive, um elogio do Salazar.

A semana de 22 – Entrevista com Leon Kossovitch.

Por Pedro Fernandes Galé,
Pedro Paulo Pimenta, Yuri
Ulbricht Brandão

PG: A pauta inicial, eu acho que, dado o mote da entrevista, tem de ser que na *Discurso* número 1 há um texto do Leon Kossovitch, *As artes plásticas: Mário de Andrade e seu método*. Como estamos indo para a *Discurso* 52, então...

PP: 52 anos depois.

LK: Então, o texto é anterior. Eu era aluno de graduação, foi o terceiro ano, na Estética, com a professora Gilda Rocha de Mello e Souza. Ela deu um trabalho para a gente, ela estava discutindo a obra do Mário de Andrade, aliás, seu tio. Havia a turma da tarde e a da noite, o Jorge Coli à tarde, e eu à noite. Ela gostou do trabalho dos dois. Depois, ela propôs: “a gente podia publicar isso.” Tudo bem. Ela revisou, levantou o texto, foi muito simpático. Isso foi em 68. E o texto tem fantasias. Aliás o pessoal gostou, o pessoal gostou porque tinha uma colocação, essa ficção do método, mas você como aluninho, você é um mocinho angelical: “o método, tal!” Eu inventei um método. Eu acho que o pessoal lá do Mário gostou disso, o Rodrigo Melo Franco do SPHAN.

PG: O texto é interessante. Eu nunca imaginei ler um texto seu em que você citasse o Bernard Berenson.

LK: Eu li muito o Berenson. Até hoje é uma leitura que eu adoro fazer.



PG: Então isso foi um trabalho para um curso da Gilda sobre o Mário?

LK: Na graduação.

PP: E aí acabou sendo publicado em 70?

LK: Então, a Gilda quis publicar. Eu fiquei emocionado, né. Depois teve, mas não na *Revista*, todo um trabalho do Jorge Coli, lá da França. Ele fugiu para a França, porque protegeu uma moça que a ditadura estava perseguindo. Ele não sabia, pois não participava de nenhuma luta armada nem nada disso. Ele sumiu do Brasil. Não acabou o curso, se graduou em Aix-en-Provence, depois fez mestrado, doutorado e acho que andou dando aula em universidades por lá. Depois voltou para o Brasil e publicou um texto do Mário muito importante; eu dei curso sobre esse texto, que é o *Banquete*, a edição do *Banquete* foi um trabalho do Jorge.

PP: Quando eu e o Galé pensamos na efeméride de 22, a gente ficou radiante com a ideia da entrevista, porque eu já estava muito irritado com essa coisa de as pessoas dizerem que 22 na verdade era uma porcaria, era um retrocesso.

LK: Não é nada disso.

PP: Você foi a primeira pessoa com quem a gente pensou em conversar. Então, se você quiser falar um pouco sobre isso...

LK: Olha, eu tenho uma aproximação, primeiro, não de efeméride, que eu acho que de efeméride a gente não precisa, mas do que suscitaria 22. Nem tanto dos protagonistas, os artistas, mas dos que dão suporte ao evento. É uma burguesia novíssima, provinciana. Não podemos esquecer que São Paulo, há mais de cem anos, era uma província paupérrima, há os relatos do Auguste de Saint-Hilaire, dos viajantes todos, há uma pintura assim de São Paulo, lá no alto, vista da baixada do Brás, ali para cima, para o pátio, é um negócio que não é nada, não é nadinha, vinte mil habitantes, alguma coisa completamente secundária, e esse pessoal se fez no café, e o modelo que eles tinham era a França e a Alemanha. Por exemplo, há um trabalho interessante sobre os palacetes feito pela Maria Cecília Homem que mostra como a Veridiana era diferente da Angélica. A Veridiana, da rua Veridiana, e a Angélica, da avenida Angélica. A Veridiana da Silva Prado era francófona, e a Angélica de Sousa Queirós era germanófona, é uma delícia pensar isso. Você tinha uma cultura europeia muito imprecisa, muito pouco clara, mas eram pessoas assim que eram representantes dessa gente que ascendeu com o café. Eles tinham uma pegada que era mais ou menos a seguinte, a gente precisa – e agora eu cito o Mário, que define a Semana de 22 – se atualizar. A arte brasileira precisa se atualizar, não é

que ela tem de fazer ou desenvolver uma coisa própria ou inédita nem nada disso, é uma bola bem baixa você se equiparar, na medida do possível, considerados todos os limites. O Mário tinha muita clareza em relação aos limites do Brasil e do exterior. O Mário era germanófilo, tinha bode dos italianos.

PG: Odiava o Marinetti.

LK: Era um Marinetti acadêmico, o que pintou para ele foi o Marinetti acadêmico. Dos franceses ele desconfiava muito, assim do Mallarmé. O Mário privilegiava os simbolistas, as leituras dele, os autores dele de base são do simbolismo europeu, Paul Dermée, essa gente toda, Huysmans, era isso o que ele mais apreciava, inclusive o que o fez ficar amigo em Ouro Preto, já antes da viagem que alguns modernistas fizeram a Minas, do Alphonsus de Guimarães, que era simbolista. E o Brasil tem uma história imensa no simbolismo. O Rio de Janeiro é um exemplo disso, você entra nas pinturas do Visconti, o Visconti fazia algo assim, estranho, não era estritamente simbolista, alguma coisa que lembrava até o impressionismo, era uma coisa heterogênea, eclética, mas ele era fundamentalmente um simbolista. Os grandes pintores do Rio, aqueles que eram considerados os melhores, eram simbolistas. São Paulo em 22 recebe os irmãos Rego Monteiro, o Vicente e o Joaquim, os dois simbolistas em 22. O Vicente, depois, passa para o campo do cubismo, sobretudo porque passa a viver na França. Esse é um traço fundamental dessa intelligentsia: quando a gente pega os artistas, o simbolismo fala forte nos

artistas menores da Semana, mas, por exemplo, a Anita já não estava nessa, ela estava numa viagem realista, ainda que o pessoal ache que ela seja expressionista. Ela não tem nada de expressionista, é o realismo de um Lovis Corinth, dessa gente da Suíça e da Alemanha, é um realismo que passa as emoções, mas não tem a cabeça do expressionismo. A Tarsila sai superacadêmica daqui, do que se chama academismo, e vai estudar com o Léger, então ela pega o subcubismo, ela já é uma subsubcubista. Mas tem uma coisa nas duas, assim, que é interessante, que é o lado, e no Mário e em todos eles, de pensar com o simbolismo o primitivismo. Quando a Anita vai para aquelas coisas que a gente chama de pintura primitiva, eu entendo que ela está nisso, posso estar errado. E a Tarsila, também, com as cores de bauzinhos, o rosinha, o azulzinho de que ela fala, os nossos baús e tal. Ela está nessa paleta pictórica bem estabelecida em cima de um pós-cubismo, de um cubismo já lançado, e em uma infantilização também das formas, uma coisa muito próxima a isso, muito interessante pensar essa base. Agora, quem dá as cartas é o Rio de Janeiro, a Semana é um encontro de pessoas vindas de vários lados, São Paulo não tinha nada basicamente estabelecido, foi interessante como um encontro de gente vinda de muitos lugares, mas não inventou nada. Eu fui amigo do Grassmann, eu lembro que ele dizia: “pô, vocês falam aí sobre a Semana de 22, eu não sabia o que era isso. Eu sei agora.” Ele nasceu em 1925, mas os estudos dele foram nos anos 40, 50, ele não tinha a menor ideia da Semana de 22 e ele circulava no meio de gente culta, Pagu, tal, esse tipo de gente preparada: a

Semana de 22 era um vazio, tinha acabado. Muito interessante se você pegar, não só ele, mas também outros, o Aldemir Martins: não existiu 22 para essa geração toda. A Semana de 22 voltou em grande parte com a USP e o comércio de arte, sempre buscando uma novidade para lançar. Eu posso garantir isso pela narrativa do próprio Grassmann: ele contava que a Tarsila estava passando fome, ela não tinha dinheiro para comer, aí então os artistas jovens se reuniram e disseram: “pô, a Tarsila é uma pessoa legal, não pode deixar assim. Vamos fazer umas gravuras para ela.” Então ela fazia uns desenhinhos bem sumários, e eles imprimiam como gravuras, transpunham para gravura. Têm um monte de gravuras da Tarsila circulando por aí, devido a essa intervenção amistosa dos artistas jovens. Pensar que há um hiato: tem 22, é um acontecimento, e a coisa vai morrendo. E essa recuperação, ela se torna importante; veja o IEB, foi estruturado em cima disso, de 22. Acho que a participação paulista teve muito esse sentido, a meu ver, de se lançar, se lançar através dos artistas da burguesia que procurou uma ilustração; ela fez um esforço para se ilustrar. Essa burguesia até nos comove, quando se vê a atual, que é uma piada, um bando de figuras caricatas que só reproduzem. É gozado, em 22, os intelectuais se aproximavam dos intelectuais da Europa, não é uma coisa nativa esse ponto de vista; os de agora imitam os americanos e essas burguesias europeias que são analfabetas em arte. Elas dizem, por exemplo, essas coisas incríveis: “eu faço o artista, quem

eu quiser vira artista comigo. Eu pago e promovo. Eu pago e promovo. Eu pago e promovo.” Isso é proverbial, não é uma figura, é alguém nessa fabricação de artista. E não lhes interessa uma discussão artística. A São Paulo de 22 tinha uma projeção da discussão, ainda que fosse pequena, muito provinciana. Não era uma cidade, não era nada em 22. O Mário queria atualizar. Botar em passo, em compasso com a Europa. O que me apavora, e aí não é mais a efeméride, é ver gente comparar esse evento e seus apoiadores burgueses com esse lixo burguês que está aí, essa gente do Masp, da Feira. Não têm umas Feiras aí? Umas coisas assim? É gente que não sabe nada, não tem interesse em nada, são beócios.

PP: E o Museu de Arte Moderna?

LK: Esse aí eu já não sei.

PP: O Museu de Arte Moderna poderia ser um espaço vibrante.

LK: E ele foi vibrante, no nascimento. É estranho isso, muito, muito estranho. Eu conheci uma comerciante de arte, por acaso uma pessoa hoje atuante, na exposição de um artista sobre quem eu fiz um texto; ele queria que eu a conhecesse, foi muito bom, aprendi muito. Eu perguntei: “eu não entendo, e você?” Ela respondeu: “olha, hoje, é o seguinte, o cara que está comprando arte quer pôr na casa dele uma coisa que não o incomode. Ele acha que é agradável, ele fica na bebida dele.” Tem uma função, não é nem hipnótica, é assim: está ali qualquer coisa, um móvel. Ele não quer ser incomodado, geralmente é gente do

capital financeiro. Não dá para ficar perto disso. Os caras da Faria Lima são exemplares nisso: vulgaridade completa. E a arte não é nada, e fora do Brasil não está melhor, não. É impressionante, assusta quando a gente vê o rebaixamento. Mas essa burguesia brasileira é algo rebaixado, é vil. É muito vil, é muito ordinária, um negócio barato. O coração deles tenta ficar nessa paz, sabe, do bom negócio.

PP: Como é essa coisa do influxo? O capital por trás da Semana de 22, a burguesia em São Paulo?

LK: Era outra coisa.

PP: E a relação deles com o Mário e com o Oswald?

LK: A burguesia, como os Freitas Vale, gostava de acolher os intelectuais, fazia festas, coisas assim. Era muito receptiva, acolhedora, mas era uma gente brava. Por exemplo, a Penteado tinha uma fazenda de café, eu lembro algo do que o Hansen me contou sobre o livro de um dos filósofos franceses dos anos 30 do Departamento, Jean Maugué, que o publicou na França e que não foi traduzido aqui, mas deveria ter sido traduzido e publicado. Diz ele que chegou à fazenda e que, ao cair da tarde no varandão, de repente surge o capitão do mato, com uma espingarda, e os italianos em fila ocupando as casas de colonos como se fossem novos escravos. Ele relata isso nesse texto, e ela falava francês. Mas tinha uma gente melhor, por exemplo o Oswald, que era de uma família burguesa de proprietários de

terras dentro de São Paulo, Cerqueira César, esse bairro era dele, da família dele. Já era uma coisa mais cultivada, e era muito recente. Uma gente nova que chegou e tinha um modelo diferente. Na Europa, para ser burguês, você tinha de mostrar interesse pela cultura, como era praxe na aristocracia anterior à Revolução Francesa. Se você não demonstrasse interesse pela cultura, você não valia nada.

PG: Agora, Leon, quanto ao que você falou há pouco, você disse que o Mário queria atualizar, mas e o traço nacionalista que associamos à Semana de 22?

LK: Então, é o dele. O Mário tem uma contribuição gigantesca. Muita gente acha que ele é um poeta medíocre. Eu acho que não está muito longe disso. Mas ele é um pesquisador admirável. É alguém que defendeu a música brasileira, a arte brasileira. O Padre Jesuíno é um exemplo disso. Delirante, ele produziu um Aleijadinho expressionista, é bem a chave romântica atualizada, romântica do século XX: da deformação. O Mário retém a deformação no Aleijadinho: “isso é marca do mulato, o novo brasileiro.” Ele não gostava de italiano, mas ele gostava de mulato. E isso, para ele, seria o brasileiro, essa junção. No Padre Jesuíno, também. Você vai ver a descrição, ele também é mulato, e os anjinhos dele são mulatos. Isso deixa o Mário pirado, ele adora isso, esse lado do nacional, justamente. Ele pesquisou a dança, o folclore. E a Dina Dreyfus, então mulher do Lévi-Strauss, ensinou estudos folclóricos para o Mário. Ele viajou pela Amazônia, pelo Nordeste, por tudo. Queria conhecer: isso ninguém pode tirar do Mário, seria um absurdo.

Ele dava força para os artistas jovens. O Marcello Grassmann me disse: “pô, ele comprou dois desenhos meus!” O Marcello devia ter uns 18 anos, e o Mário morreu em 1945. Aliás, os jornalistas brasileiros desse tempo era gente de outra cepa, não é esse negócio que temos aí, essa porcaria de o patrão falou, a água parou. Eram pessoas, é impressionante. Isso foi o Grassmann que me contou: “eu estava apertado, aí alguém me chamou e pediu, faz uma ilustração aqui e a gente continua.” Ele ia quebrando um galho, não dava para viver daquilo, mas ele ia se virando. Nesse sentido, a vida do Marcello é interessante. Ele e o Otávio Araújo estudavam numa escola profissional para ser entalhadores, eles gostavam de cultura, aquela coisa, e a família do Marcello, lá em São Simão, perto de Ribeirão Preto, tinha cultura. Mas o pai morreu e a mãe tinha um monte de filhos e era professora de escola normal, ela não conseguia educar os filhos: “olha, vai estudar isso, vai estudar aquilo e vá ganhar a vida na profissão.” Aí ele encontrou o Otávio Araújo, que era de uma aristocracia negra da cidade de Terra Roxa, também na região de Ribeirão, uma figura impressionante o Otávio Araújo, eu o conheci, belíssima figura humana. Os dois estudando ali e querendo cultura. E o irmão mais velho do Marcello dava livros, e olha o que o cara lia, Kafka, coisa da pesada, o irmão dele era cultivado, as coisas mais atuais, até mesmo para nós, hoje, estavam lá na biblioteca do irmão. O Otávio Araújo veio de uma família de farmacêuticos e advogados de Terra Roxa. Eles procuraram um crítico, um homem

muito bom, e descobri depois, eu não o conheci, ligado à Biblioteca Municipal.

PG: Milliet?

LK: Sérgio Milliet! O Sérgio Milliet gostou daquela molecada, e eles estavam naquela: “a gente quer música!” E ele: “Olha, tem a Oneyda Alvarenga.” E lá foram eles à discoteca municipal que o Mário tinha fundado com ela. Eles iam ouvir música e discutir: era uma circulação na qual o jornalista ocupava um lugar de destaque, como o Sérgio Milliet: essa gente era muito ativa. E o que o Marcello contava é que o pessoal de 22, ainda que não participando diretamente, também apoiava esses artistas jovens. Como 22 tinha morrido, eles iam estudar, como o Grassmann, no Rio de Janeiro, porque aqui não tinha o que estudar, não tinha escola.

PG: E a turma de 22 vai para Paris, aqui só fica o Mário.

LK: E por razões pessoais, o Mário no nacionalismo dele. Esses artistas não tinham o que fazer em São Paulo, não tinha escola que ensinasse. No Rio, eles faziam relações interessantes; por exemplo, o Marcello conhece o Goeldi, que é amigo do Alfred Kubin, que é um grande simbolista. E vai, e aí se monta toda uma rede simbolista, tardia, que é uma base deles. Eles não são simbolistas, mas é onde eles pensam. O lugar de pensamento deles.

PP: Você acha que a Belas Artes é um horror?

LK: Era um ensino do já feito. Não tinha proposta de pesquisa, Oscar Pereira da Silva, que é o pintor do Municipal, Pedro Alexandrino, aliás professor da Tarsila, moça, essas coisas.

PP: E a coisa que você falou do influxo do Rio de Janeiro?

LK: O Rio mandava no Brasil. Era evidente. Primeiro, São Paulo era recente, não tinha nada. A moçada que queria desenvolver algo ia estudar no Rio de Janeiro. O Rio tinha muito artista bom, também os poetas do Rio. Minas toda descia para o Rio, todo mundo ia para o Rio. Os nordestinos, também, o Rio era o ponto de aglutinação de todo mundo. Estou dizendo isso porque quando o Grassmann me contava isso eu ia ficando com os olhos arregalados. Eu não acreditava que fosse tão atrasado aqui em termos de ensino. Uma coisa nova foi a Bienal de 51: já pegou uma coisa melhor, porque o Chateaubriand, para comprar obras, tinha de chantagear a burguesia e montar um acervo internacional. O Bardi era um homem culto. Engraçado, o Pietro Maria Bardi era casado com a Lina Bo Bardi, a Lina era de esquerda, e o Bardi tinha umas coisas estranhas, dizem que meio fascistas no começo. Ele não era um fascista, mas tinha essas origens esquisitas. O Bardi fez um trabalho sensacional, não deu em nada, acabou, morreu com ele. Não deu em nada, não havia ninguém para arrumar dinheiro e fazer aquisições. Ninguém injetava dinheiro no MASP: tinha um monte de gente da burguesia local que ia às assembleias para deliberar: “é, nosso

rombo aumentou.” E ninguém tinha esquema para injetar dinheiro, nem nada. O diretor Júlio Neves arrasou o projeto da Lina, primeiro removeu aqueles suportes transparentes das pinturas. Quando em 1978 eu levei o Lyotard, ele ficou assim: “nossa, quem bolou isso, que coisa genial!” Depois fizeram um negócio cafoninha, de gesso, neoclássico. O Neves encheu de mármore o chão, descaracterizou a arte brutalista da Lina. E ficou tudo certo, já que a burguesia ia lá para se mostrar, “ô legal, tal.” Uma hora não deu mais, nunca mais voltei nem ponho mais os pés lá. Tinha gente boa no museu, o Bardi deixou uns sucessores, gente correta, as pessoas das direções eram preparadas, mas não tinham meios, não tinham nada, iam se virando. Hoje tem uma prosápia, é a ignorância: não querem nada, é só coisa pronta, receita pronta, tanto faz. Nada, ninguém sabe nada, um bando de ignorantes, de pequenos comerciantes de arte.

PG: O que aconteceu? Por que isso morreu? O Bardi tem coisas interessantes, isso não é editado. E desapareceu.

LK: Isso não interessa a essa gente. O erro, também, que foi grave, foi que quando fundaram a ECA puseram nas artes plásticas um jornalista, um homem muito ativo, mas muito limitado. E aí, não teve jeito de desenvolver estudos, fechou tudo: era só o último grito, agora é isso, amanhã é aquilo. Não há reflexão, a ECA não a estabeleceu.

PP: E a Semana, como fica?

LK: Acho que esse 22 tem essa ambiguidade, nada de novo, é uma mostra do que acontece no momento. A tese é a de ser moderno, como são modernos na Europa, o que não é pouca coisa, mas é esse o espírito. O que é a antropofagia, que vem logo depois: o que é o famoso Bispo Sardinha, do Oswald? É o deglutir o alheio e devolver uma outra coisa, mas você nunca pode pensar sem estar deglutindo alguém, sem estar devorando, o canibalismo, uma antropofagia assim, alegórica. Não há a menor razão para ter de pensar assim, um nacionalismo que não se quer nacionalista. Mas que no fundo é, porque devora o estrangeiro e se apropria da coisa. Ser alegoricamente um índio eu não acho que seja uma coisa legal, o Abapuru, emblema da brasilidade.

PG: Que está na Argentina.

LK: Isso foi uma delícia, essa é a vingança, esse cara tem de ir para o céu. O Abapuru não é nada como pintura, aquilo não é nada, absolutamente nada. Eu não vejo nada, e não só eu, como boa parte das pessoas. Virou um megadiscorso concretista, que também tem um lado que não dá.

YB: O pessoal da Semana gostava do enfrentamento, não?

LK: Sim, pois o Brasil foi da discussão. O Mário discutindo com o Oswald. Aquilo rolava, descambou infelizmente para o pessoal. Poxa, mas tinha de ter, intelectual é para discutir, mas não para matar. Você não precisa se matar. Você discorda, escreve, se posiciona para

continuar no dissenso. A gente, hoje, pede desculpa o tempo todo: “Olha, não me leve a mal.” Por que isso? Se você me disser que discorda de mim, ótimo, mas por quê? Vamos conversar.

PG: Vou insistir no Mário, o seu texto indica bastante isso, ele joga luz nas obras do Aleijadinho, que é para que se pense dali para frente.

LK: O Mário não é um historiador acadêmico, ele intervém. O problema dele é o de fundar uma nacionalidade brasileira sem nacionalismos torpes. Ele não está nisso, ele é um cara grande, por mais que você divirja.

PG: Atuação no SPHAN.

LK: Isso, ele comprou uma fazenda, um sítio em São Roque, sei lá onde ele arrumou o dinheiro, mas ele comprou porque a capela estava caindo. Tornou-se proprietário daquilo para depois doar, para que se tombasse. Não como propriedade particular, mas como tombamento. A ação dele é a de alguém do século XIX. A gente vê na França, com o Mérimée, o primeiro sphanista da história, o do SPHAN francês, se não me engano, que é o Mérimée: “vamos aqui levantar nossas coisas!” E o Viollet-le-Duc intervindo, como arquiteto brilhante que era. A Notre-Dame de Paris é meio século XIII e meio século XIX. E o Mário tem a cabeça daquele período, mas aqui não tinha tido isso antes. O Mário é um retardatário, e tem essa figura extraordinária, um diretor importante do SPHAN, um mineiro, o Rodrigo Melo Franco de Andrade.

PG: Nas cartas trocadas com ele, temos um Mário de Andrade interessante, ele na busca dessas pinturas por aqui.

LK: Aí temos que pensar em ir a Itu, lá nas freiras, lá é legal. Tem o José Patrício, uma gente interessante. É uma coisa caipira, tudo pequeno! A grande pintura de Itu e Piracicaba é de uma família fluminense que veio nos anos 30 ou 40 do XIX, os Dutra. Eles estavam ativos até há pouco. O último deles vendia quadros na fila do ônibus. Trouxeram a pintura fluminense bem miúda, mas é o que tem. É o que a terra dá, e não podia ser grande coisa. O que dava de mais forte aqui, nesse tempo, foi o Almeida Júnior, que era sustentado pelo Dom Pedro II, que pagava a bolsa dele na França. Ele se tornou um bom pintor realista, com todos os limites. Eu não sou fã dele, mas é um bom pintor. O Mário o desconsidera.

YB: Mas você não o coloca como acadêmico.

LK: Não, não é. E aqui a gente faz uma confusão danada. Acadêmico é, vulgarmente, tudo o que não é modernista: erro gravíssimo. Impressionista, pontilhista, tudo vira acadêmico. Nessa classificação escolar que está por aí é um deus nos acuda: Almeida Júnior era o que havia de melhor em São Paulo. Agora, o Rio tinha gente muito boa, como aqueles Timóteo da Costa, é uma gente muito boa.

PG: Mas os historiadores anteriores à geração do Mário, me parece, não falam desses artistas coloniais, ou ainda do que se chama barroco. Mas a partir do Mário e de sua geração surge esse barroco como identidade nacional.

LK: Só na cabeça do Mário, essa identidade nacional. O barroco é uma bobagem, nunca houve barroco, isso não existe. Identidade nacional aonde? Impostura. Isso vem do Pedro II, vem do XIX e do Instituto Histórico e Geográfico. O imperador foi grande em termos de nacionalismo, reconheço-lhe esse mérito, não vou deixar que tirem esse mérito do Pedrão! Foi lá e pegou a coisa. O Brasil foi português até a independência, depois fica uma coisa meio estranha; São Paulo é portuguesa, apesar de nela se falar tupi. Não é legal? Na passagem do XVIII para o XIX a fala dos habitantes da cidade não é o português, ele só serve para documentos.

PP: O Kant, no curso de geografia física, diz que os habitantes da província de São Paulo são o povo mais feroz de toda a América.

LK: Mas eles eram, eles destruíram o projeto jesuítico das Missões. Eles eram pegadores de índios. Nós pensamos naquele português, naquele bandeirante todo gibão. Nada, era tudo pé descalço, trincado, rasgado. É outra coisa. O duro é essa gente que fica inventando uma nobiliarquia, em vez de louvar o gênio da raça, que era isso, bandeirantes-bandoleiros. No Estado de São Paulo, eu li isso em um geógrafo francês, você tem o leste do Estado, ali onde passa a

Mogiana até Araraquara não é uma coisa índia; a parte oeste, por seu lado, é dos Caingangues, só índio bravo, exterminados na passagem do século XIX para o XX; no leste, proprietários mineiros, cujas terras foram adquiridas pelos paulistas do café. Do outro lado, foi um massacre, que veio depois, pense-se em cidades como Marília, todas recentes. Um dos limites era a fazenda do Tio Pio, o tio do Mário, onde ele ia descansar e onde ele escreveu o *Macunaíma*. O *Macunaíma* é muita crueldade, o brasileiro das milícias. Há pessoas que acham que é um hino ao brasileiro, mas é pau, é irrisão. Comemora-se o centenário, e é o Mário esculhambando aquilo tudo, com a ironia de um texto belíssimo. Ele acertou na mosca! Ele vai pegar do Theodor Koch-Grünberg, *De Roraima ao Orinoco*; aliás, o Orinoco substituiu o Amazonas várias vezes, como aconteceu com Humboldt, impedido pela coroa portuguesa de entrar no Brasil. Essa Alemanha que viaja é a Alemanha goethiana que o Pedro Galé trouxe em parte para a gente. É todo um lance alemão que acabou. Aliás, lá na Alemanha não sobrou quase nada. O Hitler conseguiu destruir a Alemanha, como, mantidas as distâncias, o golpe de 64, o Brasil.

PP: Mas voltando, existe uma herança? Podemos ver algum rastro desse modernismo da Semana de 22, algo que se identifica em algum lugar?

LK: Eu acho que morreu. Foi um encontro que terminou ali. E cada artista seguiu seu rumo, uns mais próximos de

outros. Aquilo não foi um lugar para expor um pensamento comum, foi uma reunião. Era bem essa a ideia, expor uma coisa que tinha em comum essa modernidade com vontade de se equiparar à internacional, mas que não tinha um programa comum.

PG: Daquela turma de artistas, vamos pensar o Brecheret. Isso permanece de algum modo, vejam-se os monumentos.

LK: Sim, mas ele já vinha lá da Itália, ele tinha estudado. Aliás, o nome dele é italiano, não é francês, é lá do Piemonte. Ele é um excelente escultor, da Gália Transalpina, cujo começo mais brilhante o ligou ao Mário: a estilização *art déco*. Depois ele tomou rumos diferentes da Cabeça de Cristo.

PG: E o Di Cavalcanti?

LK: O Di era simbolista, ele chegou simbolista. Era ilustrador, depois pegou o macete do cubismo e, sempre muito esperto, foi-se arranjando.

PP: E o Portinari?

LK: É pior, ele nem simbolista era, era acadêmico da gema, estudou na Escola de Belas Artes do Rio. Vendo que a bela academia não dava em nada, assumiu um negócio cubo-expressionista e foi.

PP: E funcionou?

LK: Tanto que está aí. Eu acho que ele é um bom artista, mas não me pega em nada. Eu não gosto daquilo. Acho uma apelação. Ele domina as cores, tem qualidades, mas sabe, eu não sei. A gente

falava no Otávio Araújo, ele realizou uma encomenda feita ao Portinari. Nos anos 70, eu fui à igreja de Batatais atrás do Portinari, queria conhecer. A Igreja de Batatais, dizem que é pintura dele, mas o que vi foi pintura do Otávio Araújo: o Portinari emprestou o nome, mas quem pintou foi o Otávio.

PG: E o Lasar Segall, que vem depois?

LK: O Segall é um cara internacionalmente conhecido. Ele é da geração do segundo expressionismo, eu chamaria o Segall de expressionista-acadêmico, um expressionismo montado em cima do cubismo. Não é o expressionismo daqueles alemães que pegavam pesado. Já é uma geração educada, Segall é um pintor educadinho. O Mário, vocês podem ver, tratava-o como a um bom moço. Ele veio, casou-se com uma moça rica. Eu reconheço o mérito pictórico dele, tudo bem. Seria estúpido dizer que ele não é nada, mas não mexe comigo, quem mexe comigo são os gravadores brasileiros, os seguidores do Carlos Oswald, do Oswald Goeldi e do Lívio Abramo, que vem logo depois deles. E os de Axl Leskoschek, um general comunista austríaco que se refugiou no Brasil. Ele se refugiou no Brasil e ficou ilustrando os Dostoiévsky da José Olympio. Artista completo. Há um museu dele na Áustria, se não me engano em Graz: no Rio, era um artista respeitado que formou muitos gravadores. Voltou para a Áustria terminado o Nazismo. Essa gente faz, sem dúvida, a minha cabeça, tanto que eu participei na Exposição da Gravura Brasileira, em 2000.

Ultimamente, a gravura perdeu muito em qualidade e garra. Mas ainda acho que, no Brasil, o ponto forte é a arte gráfica. Não por acaso o Goeldi dizia lá nos anos 50 ou 40, quando escrevia para o Kubin: “a pintura brasileira é um lixo.”

PP: Você acha que a Semana de 22 criou ambiente para isso poder existir?

LK: Não é a Semana que vai mudar esses artistas, eles continuam fazendo. Não foi a Semana que mudou. O que veio depois existiria mesmo sem a Semana. Mas, ainda assim, 22 não deixa de ser um momento importante por juntar e estabelecer relações. Mas não vamos entrar nas celebrações. Isso é uma loucura. A Semana põe, de certo modo, São Paulo no mapa, bota essa nova burguesia no

mapa. Ela ainda vai promover a primeira Bienal, que vai repropor a coisa. Agora, o que vai colocar mesmo São Paulo no mapa é a vitória do Getúlio e, quando essa burguesia local reagir, fundará a USP. O Mário não precisaria dessa coisa da Semana. Ninguém precisaria, mas ajudou a acentuar certas inclinações e discussões. A moçada vai toda para Minas, o trenzinho leva o Blaise Cendrars. E quem que o Mário procura? O Alphonsus Guimarães. O menino Drummond é encorajado, essa gente era de se encorajar. Não é como agora, que se passa a foice. Houve uma série de cruzamentos. E a coisa continua sendo o Rio. O Rio só acaba com Brasília. Mas há um encontro ali, na Semana, que não é inoperante, mas não é imprescindível.

As Semanas de Arte Moderna de 2022

José Bento Machado Ferreira (USP)

O centenário da Semana de Arte Moderna de 1922 não reproduz o relato glorificador institucionalizado pelo cinquentenário. Diversas expografias confrontam o evento e suas repercussões com a força expressiva da produção artística subestimada pelo movimento modernista. Entre outras produções importantes dentro e fora da cidade de São Paulo, consideramos *Projetos para um cotidiano moderno no Brasil, 1920-1960*, que iniciou no dia 21 de agosto de 2021 no MAC-USP e permanece até 24 de julho de 2022; *Era uma vez o moderno (1910-1944)*, inaugurada em 10 de dezembro de 2021 no Centro Cultural FIESP, que esteve em cartaz até 29 de maio de 2022; *Esse extraordinário Mário de Andrade*, inaugurada no dia 25 de janeiro no Museu Afro Brasil, com encerramento no dia 30 de junho; *Raio-que-o-partá: ficções do moderno no Brasil*, no SESC 24 de Maio, que dura de 10 de fevereiro a 7 de agosto e *Contramemória*, realizada no Theatro Municipal de São Paulo de 18 de abril até 5 de julho. O exame comparado de excertos específicos de cada exposição pode abrir uma fresta para a compreensão sobre o processo de memorialização do modernismo brasileiro.

A poucos metros do teatro, palco da manifestação performática coletiva que completa cem anos, no SESC 24 de Maio, um grupo de curadores produziu uma constelação a partir de ideias norteadoras com o objetivo de “expandir o

entendimento das muitas modernidades experimentadas no Brasil” e “contemplar o que extrapola o ambiente paulista, visibilizando outros legados”, conforme o folheto distribuído ao público. Aldrin Figueiredo, Clarissa Diniz, Divino Sobral, Marcelo Campos, Paula Ramos e Raphael Fonseca compuseram a equipe curatorial de *Raio-que-o-partá – ficções do moderno no Brasil*, título inspirado na imprecação, mas que também designa o empréstimo de elementos modernistas no desenho das casas paraenses.

A exposição criou embates entre uma certa visão da arte moderna e a força dos trabalhos de artistas vistos como subalternos, seja por sua origem geográfica, classe social, religiosidade, identidade étnica, gênero, perfil psicológico ou as diversas interseccionalidades existentes em meio a essas formas de classificação. As esculturas em madeira de Mestre Guarany, Agnaldo Manuel dos Santos e Conceição Freitas da Silva apresentam precisão formal e conexão com o imaginário popular normalmente associadas ao modernismo brasileiro. Eles questionam o naturalismo acadêmico e se situam no limiar entre figura e abstração. Aos bronzes de Victor Brecheret e Liuba Wolf, porém, coube o estatuto de obras de arte moderna, enquanto os anteriores foram considerados como tradicionais e incultos. A reunião desses trabalhos no mesmo espaço expositivo produz “choques de heterogeneidades” (Didi-Huberman, 2017) que pressionam as “molduras” (Belting, 1995) pelas quais se apresentam as obras de arte.

Estranhamente, uma paisagem arbórea se projeta da parede, presa pela lateral. Troncos e galhos formam uma espécie de rede, da qual emergem duas borboletas coloridas. A posição peculiar da pintura expõe o texto pintado na parte de trás, escrito em letra cursiva com tons terrosos semelhantes aos da paisagem: “Amadeo Luciano Lorenzato / Pintor autodidata e franco atirador / Não tem escola / Não segue tendências / Não pertence a igrejinhas / Pinta conforme lhe dá na telha / Amém / 1948”. Lorenzato sobreviveu à gripe espanhola no Brasil e à Segunda Guerra Mundial na Itália, passou pela Real Academia de Arte em Vicenza, conheceu o Leste Europeu de bicicleta e, de volta ao Brasil, trabalhou como operário. Sua primeira exposição individual aconteceu aos 67 anos de idade. A posição do quadro anuncia o contramanifesto como fio condutor da exposição, voltada para visualidades, musicalidades, corporeidades, religiosidades e performatividades que não se enquadram nas categorias ditas pela modernização.

Pinturas religiosas afrobrasileiras de Rafael Borjes de Oliveira registram sacrifícios a “Xangou” e aparições de “Ôxum” e “Lôgum-Edé”. Uma paisagem noturna e nevoenta de Guignard aparece iluminada pela festa de São João. Embora Rubem Valentim seja conhecido pelo estilo concretista dos “emblemas” que ele mesmo afirma não serem formas abstratas, mas representações dos Orixás, a exposição no SESC apresentou uma série de seis desenhos de ex-votos criados pelo artista soteropolitano em 1951. O interesse por essas peças típicas do catolicismo santorial, por oposição ao

catolicismo oficial (cf. Teixeira, 2012), é recorrente nas expografias sobre o centenário da Semana de Arte Moderna, uma vez que Mário de Andrade fez delas uma parte importante das coleções de suas “missões folclóricas”. Registros filmados dessas expedições também integram *Raio-que-o-partia*. Pífaros e batuques ressoam pelo espaço e permeiam os núcleos que compõem a exposição.

Apesar do controle da Igreja sobre os aspectos emocionais das imagens, certas práticas religiosas ocorreram ao arpejo das autoridades eclesásticas, que cederam espaço às pinturas e estatuetas com as quais os devotos retribuem aos santos por intervenções de cura a eles creditadas. O músico e poeta paulistano encontrou nas “missões” a matéria verdadeira que os manifestos e pinturas modernistas reivindicaram à distância, como antropólogos de gabinete diante do “turista aprendiz”, que alimentava a *Revista de Antropofagia* com relatos etnográficos. Duas curiosas fotografias sem data nem autor retratam o distanciamento entre o modernismo e o imaginário ao mostrar o compositor Heitor Villa-Lobos, diretamente envolvido na Semana, caminhando entre máscaras e instrumentos do “Bloco Sôdade do Cordão”, manipulando-os com um misto de interesse e estranhamento, como se o personagem da famosa gravura de Goya observasse desperto os monstros que o sono da razão produz.

Pequenas aquarelas de Tarsila do Amaral datadas de 1925, *Bicho barrigudo*, *Mulher de máscara*, *Mulher azul* e *Bicho pernilongo* sugerem imagens

do inconsciente aprendidas com o surrealismo. Lídia Baís, Albino Braz e Carlos Pertuis oferecem uma exploração mais radical da dimensão cartografada pela psicanálise, mas desbravada por artistas modernos. A pintora campograndense, colaboradora de Ismael Nery, foi internada em clínicas psiquiátricas devido ao comportamento visto como desviante por sua poderosa família. Braz, nascido na Itália, foi internado no Juqueri e tratado por Osório César de 1934 a 1950. Pertuis foi internado no Rio de Janeiro depois de uma visão cósmica e acompanhado por Nise da Silveira de 1946 a 1977. Visões místicas, animais fantásticos e uma cena apocalíptica semelhante às invasões alienígenas da ficção-científica, produzidos por esses artistas, testemunham o confronto com as modernas técnicas de administração dos corpos.

No segundo episódio da *Legenda* (o primeiro a ser pintado por Giotto, entre 1297 e 1299), Francisco doa seu manto a um homem pobre diante da paisagem em que cidade e monastério se confrontam, cada um sobre uma montanha, de modo que o céu pareça descer à terra para tocar a cabeça aureolada, formando uma massa azulada que se desdobra na túnica do futuro santo. Alheio à retórica do gesto de presságio e do acontecimento milagroso nos lugares ermos, Carlos, como o chama Nise da Silveira, retrata o encontro entre o céu e a terra de modo análogo ao pintor medieval. Internado como esquizofrênico por causa de uma epifania, o artista vê figuras isoladas sendo conduzidas por um espaço urbano fantástico até o ponto onde estruturas tecnológicas celestiais, “navios entre estrelas” (Silveira, 2015, p. 120)

diluem toda construção humana (fig. 1). *Abandono* e *Pesadelo*, duas xilogravuras de Goeldi, compõem, com a visão de Pertuis, o pessimismo quanto à possibilidade da vida digna sob o cenário de desolação produzido pela vida moderna e imposto pelo progresso industrial, por sua vez enaltecido por uma pintura ufanista, perfeita antítese dessas gravuras, *A bênção da opulência amazônica* (Branco e Silva, 1955), na qual Cristo abençoa a paisagem com uma torre de eletricidade instalada em pleno rio e uma profusão de mercadorias agrícolas aguardando o escoamento. Diante desta pintura, uma criança perguntou aos que a acompanhavam: – é assim que é o Céu? Responderam que sim, aparentemente constrangidos pelas outras imagens da exposição, não tão cristãs.

Além dos itens das “missões folclóricas”, também é recorrente a referência ao pensamento brasileiro. Publicado em 1933, *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, foi ilustrado pelo artista moderno Cícero Dias em sua primeira edição. O desenho em nanquim aquarelado do Engenho Noruega mostra diversas maneiras de agir descritas no livro, como uma espécie de microcosmo do Brasil, uma vez que “a casa-grande, completada pela senzala, representa todo um sistema econômico, social, político” (Freyre, 2003, p. 36). O desenho original foi exposto no SESC 24 de Maio ao lado de uma pintura criada pelo escritor. Uma mulher branca enlutada aparece sentada ao lado de uma criança negra. Três coqueiros pontuam a paisagem com casas ao fundo. A evidente imperícia do trabalho denuncia uma falta de

sensibilidade que comprometeria também a interpretação do Brasil. O movimento modernista teria um papel análogo ao da teoria social na construção de uma narrativa apaziguadora sobre a colonização. Freyre não omite a violência inerente à escravidão, mas elogia a capacidade dos portugueses de exercê-la. A ilustração retrata a exploração sexual e as brincadeiras infantis entre negros e brancos, a capela no interior da “casa-grande” e a religiosidade praticada por escravizados no setor onde são confinados, diante da “senzala”.

Uma versão impressa do desenho integrou a exposição *Era uma vez o moderno (1910-1944)*, com curadoria do professor Luiz Armando Bagolin (IEB-USP) e do historiador Fabrício Reiner, que possui concepção diversa. Uma perspectiva sincrônica restringiu essa expografia aos antecedentes e desdobramentos imediatos da Semana de Arte Moderna com um recorte histórico definido, em contraste com o posicionamento diacrônico, apropriado a um revisionismo crítico necessário, realizado, por exemplo, no SESC 24 de Maio. A exposição no Centro Cultural FIESP apresentava quase exclusivamente documentos e obras pertencentes ao acervo do Instituto de Estudos Brasileiros da USP sob uma luminosidade intencionalmente reduzida para preservar os objetos. Talvez a melhor lição do centenário da Semana de Arte Moderna e por consequência a ideia principal desta resenha seja a complementaridade entre os dois estilos expográficos. A abertura da exposição *Era uma vez o moderno* faz referências aos primeiros contatos do público brasileiro com a arte moderna

européia por meio de exposições de Emma Voss (1910), Lasar Segall (1913) e Anita Malfatti (1914) em São Paulo. O expressionismo desses artistas teve pouca ressonância até 1917, quando a pintora brasileira foi duramente criticada por Monteiro Lobato na edição noturna de *O Estado de São Paulo*. As pinturas *A estudante russa* (1915) e *O homem amarelo* (fig. 2) foram produzidas nos EUA, apresentadas na exposição de 1917 e guardadas pela autora até a Semana de Arte Moderna. As duas pinturas pertencem ao acervo do IEB-USP e foram expostas por Bagolin e Reiner no Centro Cultural FIESP.

Em 1917, Monteiro Lobato associou os trabalhos de Anita Malfatti a uma “arte anormal” estudada por psiquiatras a partir dos “desenhos que ornaram as paredes internas dos manicômios”, pontuando que neles “esta arte é sincera”, ao passo que, nas “exposições públicas”, é “mistificação pura” (in Brito, 1997, p. 47). O escritor tece considerações sobre a necessária adequação entre a representação artística e a percepção sensorial, que ele considera obedecerem a leis imutáveis e necessárias. O posicionamento de Monteiro Lobato é similar ao do guia da exposição de “arte degenerada”, realizada em 1937 na Alemanha pelo regime nazista com obras que em seguida foram incineradas, entre as quais, trabalhos de Lasar Segall, então já radicado no Brasil. A gravura *A santa da luz interior* (Klee, 1921), da qual o MAC-USP possui uma impressão, aparece próxima a um retrato criado por um paciente psiquiátrico: “Duas ‘santas’!! A de cima se chama ‘Santa da luz interior’ e foi feita por Paul Klee. A de baixo foi feita por um esquizofrênico de

um asilo para loucos. É muito revelador que essa ‘Santa Madalena com uma criança’ pareça tão mais humana do que o trabalho de Paul Klee, que pretendia ser levado a sério por toda a parte.”¹²

A expografia do acervo do MAC-USP tem o cuidado de expor imagens desse documento ao lado da gravura de Klee e de outros trabalhos de artistas proscritos pelo nazismo como Karl Schmidt-Rottluf e Lasar Segall. Em *Era uma vez o moderno* há apenas uma breve menção à crítica de Monteiro Lobato, embora ela antecipe em duas décadas o documento nazista ao desqualificar tanto o artista moderno quanto o artista incomum em nome do que se impõe como norma. A presença física das pinturas que ressurgiram na Semana de Arte Moderna, porém, fala por si. Cronistas do evento, Mário da Silva Brito e Joaquim Inojosa tratam da crítica à exposição de 1917 como “estopim” da Semana, palavra utilizada por ambos, pois teria reunido “os Andrades” em defesa da pintora e do modernismo, contra o cânone que o autor de *Urupês* procurava sustentar, ele mesmo um pintor frustrado (assim como o líder nazista).¹³ É preciso, então, observar a pintura de Anita Malfatti e toda a constelação modernista sem desconsiderar os posicionamentos que tentaram abatê-la, uma pintura “pautada principalmente por um ato disruptivo em relação à forma e ao colorido convencionais” (Bagolin, 2020, p. 55).

A exposição no Centro Cultural FIESP apresentou vasto conjunto de anotações pessoais, cartas, publicações, desenhos,

pinturas, esculturas e objetos. Monitores de vídeo em posição vertical projetavam atores interpretando Anita Malfatti, Tarsila do Amaral, Manuel Bandeira e Mário de Andrade. Em uma espécie de licença poética expográfica, os personagens falavam o que tinham escrito. Não havia incômodo visual nem auditivo devido à discrição com que essas intervenções foram executadas. A conclusão da exposição apontava novos rumos para o modernismo nas gravuras de Lívio Abramo e Goeldi, nas pinturas de Clóvis Graciano e Guignard. Uma última seção apresentou um autorretrato de José Pancetti e a leitura de uma carta nunca enviada a Manuel Bandeira, na qual Mário de Andrade aponta problemas de saúde e reflete sobre a proximidade da morte. No autorretrato, o pintor opta por um esquema simples de cores, não cria volumes, assume a planaridade da tela e a simplicidade das formas. A contiguidade entre o texto e a pintura propôs uma apreensão de si como legado modernista, mas, por outro lado, questionava os seus limites. Algo do modernismo precisava morrer para que o autorretrato não fosse um mergulho introspectivo na subjetividade, mas a mera falta de assunto, um objeto neutro, uma vez que o próprio fazer da pintura seria o assunto.

Em *Projetos para um cotidiano moderno no Brasil, 1920-1960*, a fragilidade dos documentos expostos exige da professora Ana Magalhães (MAC-USP) e da pesquisadora Patrícia Freitas uma

¹² Entartete “Kunst”, *Ausstellungsführer*, p. 25. Disponível em: <http://shorturl.at/DGJ01>.

¹³ Brito, 1997, p. 66; Inojosa, 1975, p. 116.

atmosfera igualmente austera e sombria para um outro recorte sincrônico, dir-se-ia um estilo expográfico uspiano, verdadeira imersão na escala real das obras que desmente a esquizofrenia das “exposições imersivas” com projeções gigantescas de obras de arte em megaeventos de *shopping-centers*. No Centro Cultural da FIESP, a observação de uma reprodução de Léger impressa em 1928 era pontuada pelo clamor de Tarsila do Amaral para que Anita Malfatti “viesse” a Paris, onde sua arte seria compreendida. Na carta, também exposta, a caligrafia parece estranhamente atual. Depois de sucessivas reformas ortográficas e uma sobreposição vertiginosa dos meios de comunicação, o papel manuscrito parece uma transmissão mais comunicativa do que toda digitação. Nas entrelinhas e sussurros sentia-se a violência da crítica fascista que intimidara a destinatária por anos a fio. No Museu de Arte Contemporânea da USP, a expografia também oferece o estímulo auditivo discreto, mas musical, das *Variações de um tema nordestino*, compostas por Camargo Guarnieiri a partir do “coco de Lampião”, recolhido por Mário de Andrade em 1938. Trata-se da trilha para o bailado *A cangaceira* (1953), com concepção visual criada por Flávio de Carvalho. *Projetos para um cotidiano moderno no Brasil* concentra-se em documentos do MAC-USP “relacionados à circulação da linguagem moderna no ambiente paulistano” de acordo com o texto de parede produzido pelas curadoras. Não se trata, então, de obras de arte tradicionais como pintura e escultura, mas de trabalhos nas áreas de artes gráficas, *design*, muralismo, figurino

e cenário. Assim como a reprodutibilidade técnica, o ambiente urbano transforma a natureza das obras de arte. *Projetos* avalia a participação dos modernistas nas escalas mais públicas e menos auráticas do espetáculo, das revistas ilustradas e da mobilidade urbana. Alguns desses trabalhos foram vistos por milhares de pessoas, como a charge *Dança do Capital com a Morte* (Di Cavalcanti, 1950), em que um personagem obeso com fraque e cartola dança com uma versão da Catrina, “*la calavera garbancera*”, criada por José Guadalupe Posada nos anos de 1910 para criticar os privilégios da elite e retomada por Diego Rivera em mural de 1947. Outros nem chegaram a ser executados. O bailado *A cangaceira* foi proibido pelo então prefeito Jânio Quadros, informa o texto curatorial. Os estudos para murais de John Graz (fig. 3), um dos participantes da Semana, evidenciam o vínculo da arte moderna com o ambiente urbano. Eletrificação, trabalho, mobilidade, paisagismo e verticalização não negam a experiência estética, mas produzem outras formas de sensibilidade, que se oferecem ao conjunto da sociedade e não a círculos restritos, que podem ser vistos por todos os passantes e não apenas pelos que têm acesso, que podem ser reproduzidos. O recorte temporal da exposição possui um teor crítico, uma vez que demarca o período em que essa dimensão utópica tem validade.

Desde 1922, o Theatro Municipal não havia sediado exposições de arte. O artista plástico Jaime Lauriano, a antropóloga Lilia Schwarcz e o pesquisador Pedro Meira produziram,

para o centenário da Semana de Arte Moderna, a exposição *Contramemória* no local onde ela ocorreu. Das exposições aqui contempladas, trata-se da única na qual o espaço ao redor exerce um papel determinante para a observação das obras. No saguão, o bronze *Tião* (Flávio Cerqueira, 2017) mistura-se com o espaço, uma vez que a escadaria é decorada com estátuas de bronze. Mas se trata de um corpo descamisado com o rosto coberto, as mãos amarradas e crivado de balas, como um São Sebastião profano. A escultura *Trópico 22* de Sonia Gomes, por sua vez, destoa do espaço. Produzida com tecidos usados, costurados e retorcidos, sua forma recusa a condição de coisa, possui a corporeidade dos gestos, da experiência de vida, da memória que emerge, não da memória morta do “lugar de memória”, mas da memória ativa. Não podendo pendurar quadros nas paredes, os curadores desenvolveram suportes que ligavam os corredores do segundo andar do teatro. A artista indígena Daiara Tukano teve dois projetos negados pela administração do espaço e desabafou sua revolta com um texto sobre papel *craft*, que deveria ficar estendido sobre a escadaria, o que tampouco foi permitido, de modo que sua *Carta cobra* serpenteava entre as obras, enrodilhada nessa estrutura expositiva.

Em alguns setores, os curadores criaram painéis nos quais as imagens entravam em choque. Um desses painéis reunia quatro trabalhos de Denilson Baniwa, um artista de origem indígena, dois desenhos de Tarsila do Amaral, a célebre artista modernista e uma pintura de Clóvis Aparecido dos Santos, ligado ao Atelier Gaia, do Núcleo Psiquiátrico da Colônia

Juliano Moreira, antigo Jacarepaguá, no Rio de Janeiro. Desenhos como *Criança com igreja e palmeiras* e *Portal com gente*, bem conhecidos por quem frequenta o acervo do MAC-USP, não reproduzem o discurso mítico e identitário das paisagens pintadas, com seus volumes impositivos e cores pulsantes. Muitas vezes as linhas não se tocam, as paisagens parecem prestes a se desfazer com um sopro, há continuidade entre natureza, arquitetura e gente. Nascido na região do Rio Negro (AM) e radicado em Niterói (RJ), Denilson Baniwa produziu intervenções sobre quatro gravuras de Johann Moritz Rugendas, artista alemão que veio ao Brasil para trabalhar na expedição Langsdorff e permaneceu por alguns anos depois de se desentender com o barão. *Encantados* (fig. 4) reformula o procedimento praticado por Baniwa durante o programa *Vozes contra o racismo*, realizado em 2020 pela Secretaria Municipal de Cultura, quando projetou imagens de grafismos indígenas sobre o *Monumento às Bandeiras*, opulento grupo escultórico colonialista criado pelo egresso da Semana de Arte Moderna, Victor Brecheret. De certo modo, *Encantados* também presta homenagem a Jaider Esbell, recentemente falecido, uma vez que em *Cartas ao velho mundo* (2019) o artista makuxi produz intervenções parecidas, sobrescrevendo um luxuoso livro de história da arte com desenhos de seres espirituais e textos anticolonialistas. Apesar da procedência mítica dessas imagens, o procedimento remete à montagem vanguardista e ao forte teor agonístico dos “atropelos” da arte urbana. O MASP recebeu em 1992 a

doação da impressão de uma das gravuras ressignificadas pelo artista amazonense. Em *Guerillas*, o embate entre as flechas do grupo indígena e os arcabuzes dos invasores parece equilibrado. Há mortos dos dois lados e, embora uma parte do grupo pareça fugir mata adentro, os “brancos” parecem cercados, acuados, assustados e desorientados por uma queimada descontrolada. A principal diferença, Rugendas parece fazer questão de apontar, uma vez que o faz no primeiro plano da gravura, é a presença de mulheres e crianças entre os indígenas. Uma criança pequena, pouco maior do que um bebê, abraça o pescoço de uma mulher caída ao lado de sua lança. Perto dela, um homem negro é atingido no peito enquanto um índio resiste bravamente à lâmina da baioneta trocando olhares e gritos furiosos com seu algoz. A colonização das Américas é excepcional, uma vez que não se trata apenas de um confronto entre um modo de produção regulado pelo parentesco e o Estado tributário. Trata-se do estabelecimento de um “sistema-mundo” (cf. Quijano, 2000) preparatório para o modo de produção capitalista. As comunidades indígenas não possuem autoridade política centralizada, uma vez que são reguladas por mitos e ritos. Tradicionalmente, as imagens dos seres espirituais ocupam mais o imaginário coletivo do que a cultura material. Torná-las visíveis não é uma tarefa simples para os artistas indígenas contemporâneos, embora os artistas e escritores modernistas o fizessem com desenvoltura operando sob o lema de que “a antropofagia nos une”. Jaider Esbell, Denilson Baniwa e Daiara Tukano (era esse um dos projetos

vetados) evidenciam a persistência desse imaginário ao “atropelar” as imagens físicas colonialistas com uma modalidade de imagem que a sociedade moderna, normativa e desritualizada já não é capaz de produzir, a não ser em experiências radicais, limítrofes, como a de Clóvis Aparecido dos Santos, que viveu em situação de rua, trabalhou como catador e passou a pintar formas e seres imaginários sob tratamento psiquiátrico. Tarsila do Amaral capta em seus desenhos uma realidade tênue, fugidia, pois desprovida dos elementos míticos e simbólicos nos quais os outros trabalhos encontram sua substância. *Contramemória* produz miríades desses choques, com obras de grandes mestres modernistas, de artistas contemporâneos, coletivos de ativistas, mas principalmente com o próprio espaço. Enquanto o seu entorno tornou-se lugar de manifestações políticas, festas populares e diversas performatividades, o interior do Theatro Municipal conserva intactos os signos dos privilégios patrimonialistas que cem anos de modernismo não abalaram.

Com curadoria do artista plástico Emanuel Araújo, diretor do Museu Afro Brasil, *Esse extraordinário Mário de Andrade* abre mão de qualquer austeridade, produz uma grande quantidade de referências cruzadas, estímulos visuais e sonoros e abusa das reproduções. Em sua ousadia expográfica, flerta com o risco de amortecer pelo excesso, mas obtém alguns resultados importantes. Com teor elogioso à figura de Mário de Andrade e aos artistas modernos como um todo, a exposição do Museu Afro Brasil reúne

parte importante das coleções do Acervo Histórico da Prefeitura Municipal de São Paulo e do Museu de Arte Sacra. Pinturas de Vicente do Rego Monteiro, um bronze monumental de Brecheret e fotografias de Militão Augusto de Azevedo. A exposição termina em dois salões que colocam lado a lado uma instalação sobre os bailes da Sociedade Pró-Arte Moderna, ou SPAM, decorados por Lasar Segall, e uma coleção de pinturas acadêmicas que circunscreve o cânone que os modernistas combateram.

Um gesto expográfico notável reuniu uma Nossa Senhora das Dores de Aleijadinho à coleção de ex-votos (fig. 5) sob o som de *Viola quebrada* (1926), parceria de Mário de Andrade e Heitor Villa-Lobos, na versão de Teca Calazans produzida pela Funarte em 1998. O pesquisador das culturas populares brasileiras também investigou a arte sacra, participou da valorização da obra de Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho, e dedicou seu último livro à vida e obra do Padre Jesuíno de Monte Carmelo, cujas pinturas o Museu de Arte Sacra também emprestou ao Museu Afro Brasil por ocasião da exposição sobre o escritor.

Era impossível olhar para a imagem religiosa oficial sem ver, ao fundo, o conjunto de imagens do catolicismo santorial. Enquanto a letra da canção trata do “golpe duro” pelo qual o “coração estremeceu”, a estatueta exprime o repertório de emoções prescrito pela cultura da Contrarreforma: cada prego corresponde a uma das “dores” de Maria causadas pelos presságios sobre os sofrimentos do filho, o terror da perseguição imposta por Herodes, o pavor da fuga para o Egito, o desespero de ter perdido o menino por três dias, por vê-

lo com a cruz a caminho do calvário, presenciar sua morte, receber seu corpo e sepultá-lo. Ao fundo, os ex-votos, que correspondem a retribuições prestadas pelos sofrimentos reais das pessoas comuns, repercutem e ampliam esse estoque de emoções. Neles se materializa a interação social que Mauss (2003) descreveu como “fenômeno social total”, as obrigações de dar, receber e retribuir, pelas quais certos objetos materiais se tornam portadores de vínculos, o “espírito da coisa dada”, ou dádiva. A prática dos ex-votos atesta o fracasso das autoridades eclesiástica e política em capturar completamente esse sistema de trocas recíprocas, que sobrevive nas comunidades apesar do processo de modernização, que por sua vez impõe uma divisão social do trabalho a princípio incompatível com a ideia de dádiva. O semblante da Nossa Senhora das Dores traduz o sentimento coletivo compartilhado pelos objetos posicionados ao fundo e ao redor dela, imagens-testemunho de aflições que impeliram pessoas a responder a uma “quarta obrigação”, aquela que é devida aos ancestrais, aos seres do mundo espiritual ou, no caso, aos santos, tal como quis vê-los o povo, ainda que desautorizado pelas instituições. As mais radicais experiências da arte moderna europeia exteriorizam o desespero pela falta desses significados coletivos e a possibilidade de reconstituí-los em outras formas de vida comunitária.

Enquanto pensadores do século XIX sistematizavam as práticas artísticas segundo períodos, estilos e categorias, tentando reformular as narrativas clássicas em linguagens pretensamente

universalizadoras e supostamente objetivas, os artistas que viveram a formação dos novos centros urbanos e a consolidação do modo de produção capitalista puderam explorar, talvez pela primeira vez na história da Europa, um campo aberto à experimentação e desprovido de prescrições retóricas. No Brasil, a Academia Imperial de Belas Artes e a Escola Nacional de Belas Artes do Rio de Janeiro não trataram apenas de legitimar o mesmo prolongamento do Antigo Regime ridicularizado em *Execução do Imperador Maximiliano* (Manet, 1869). A pintura acadêmica brasileira também atuou na desqualificação da arte sacra popular e erudita. Ao excluir a imagem religiosa do campo das artes, excluía-se os pintores, entalhadores, escultores e arquitetos da condição de artista. Seja por meio da visita de estrangeiros, do acesso aos livros ou de viagens de estudos, os jovens artistas da cidade de São Paulo não entraram em contato com a arte moderna europeia para dar voz aos excluídos, mas para apurar sua própria sensibilidade e, assim como os artistas modernos europeus, apropriaram-se das outras formas, ou das formas dos outros, como meios de expressão. Essas formas, porém, continuam vivas em outras modernidades e ressurgem.

Em meio às diversas formas do moderno formuladas pelas expografias do centenário da Semana, Emanuel Araújo criou um choque entre as modalidades oficial e santorial do catolicismo, entre o popular e o erudito, entre uma retórica barroca repleta de classicismos e a delicada simplicidade dos mestres santeiros, entre a teologia e o pensamento

mágico, entre os aspectos emocionais ditados pela liturgia e aqueles que advêm de violências e moléstias reais, ainda que manipulados em tratos com o imaginário. O moderno não está nem em um nem em outro, mas entre.

Bibliografia

- Bagolin, L. A. “O homem-espiga”. *Ars*, n. 40, ano 18. USP, 2020.
- Belting, H. *Das Ende der Kunstgeschichte*. München: Beck, 1995.
- Brito, M. da S. *História do modernismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.
- Didi-Huberman, G. *Quando as imagens tomam posição*. Belo Horizonte: UFMG, 2017.
- Inojosa, J. *Os Andrades e outros aspectos do modernismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- Freyre, G. *Casa-grande & senzala*. Recife: Globo, 2003.
- Mauss, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- Quijano, A. *Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina* in *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso/Unesco, 2000.
- Silveira, N. *Imagens do inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- Teixeira, F. “Faces do catolicismo brasileiro”. In: *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2012.



Figura 2 - sem título (detalhe, Carlos Pertuis, 1952), SESC 24 de Maio, foto nossa, 26/02/2022.



Figura 1 – O homem amarelo (detalhe, Anita Malfatti, 1915-16), Centro Cultural FIESP, foto nossa, 22/05/2022.



Figura 4 – Estudo para mural – Cigarra (detalhe, John Graz, sem data), Museu de Arte Contemporânea da Universidade de São Paulo, foto nossa, 28/01/2022.

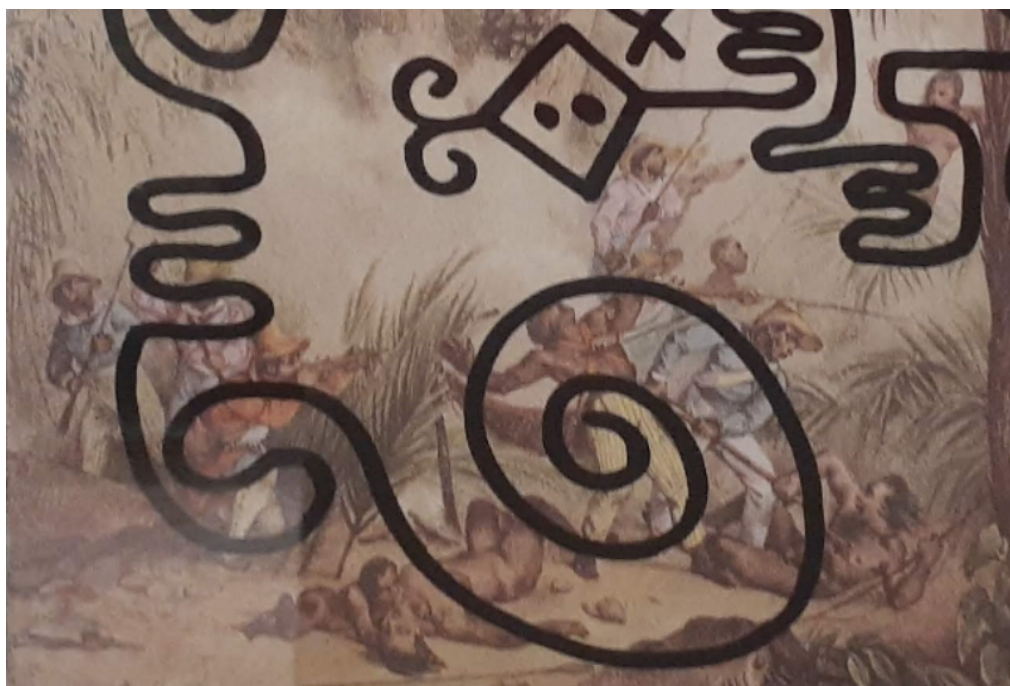


Figura 3 – Encantados (detalhe, Denilson Baniwa, 2022), Theatro Municipal de São Paulo, foto nossa, 08/05/2022.



Figura 5 – Nossa Senhora das Dores (Aleijadinho, século XVIII). Ao fundo, coleção de ex-votos. Museu Afro Brasil, 02/03/2022, foto nossa, 02/03/2022.

Resenhas, Por Pedro F. Galé

Paulo Duarte. Mário de Andrade por ele mesmo.
Editora Todavia, 2002.

Do epistolário de Mário de Andrade, muitas joias podem ser destacadas. Mas dois dos mais interessantes volumes não possuem o reconhecimento necessário, um é o volume *Cartas de trabalho*, correspondência com Rodrigo Mello Franco de Andrade (1936-1945), publicado pelo MEC e pelo SPHAN em 1981, o outro é o livro de Paulo Duarte, *Mário de Andrade por ele mesmo*, que ganha nova edição, e muito bem preparada, nesse ano em que se celebra o centenário da Semana de Arte Moderna. Os dois volumes percorrem períodos similares, da década de 1930 ao final da vida do autor de *Pauliceia desvairada*. Outro fator que une os volumes é o de apresentar um Mário de Andrade interventor, seja no Departamento de Cultura do município de São Paulo, seja nascente SPAN (Serviço do Patrimônio Artístico Nacional, que depois se tornaria a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o SPHAN). Vemos em ambos a vasta gama de projetos de Mário de Andrade como escritor público e podemos declarar, com Antonio Candido, que assina o prefácio ao livro de Paulo Duarte, que nesses dois livros podemos acompanhar “uma luta ombro a ombro pela cultura” (p. 11). Esses dois volumes não respeitaram o prazo de cinquenta anos para que se divulgasse a correspondência a ele dirigida, e por isso

se tornaram por décadas fonte quase que primordial aos estudiosos da obra de Mário de Andrade. Como ganha luz nesse ano de efemérides o volume de Paulo Duarte, é de se torcer que também o outro tenha a mesma sorte, e com isso se assoma a torcida para que suas *Cartas de trabalho* recebam também o cuidado editorial que esse *Mário de Andrade por ele mesmo*. Sobre essa nova edição vale ressaltar o trabalho de Flávio Rodrigo Penteado que além de assinar o Posfácio, preparou uma edição que se pode dizer crítica, com a justa medida do aparato de notas de rodapé de modo a auxiliar e aprofundar a leitura do livro de Paulo Duarte, que além do epistolário traz ainda uma série de capítulos onde são apresentados os movimentos que permeiam esse momento que do entusiasmo em relação ao seu posto no Departamento de Cultura, vai ao melancólico exílio no Rio de Janeiro, além de incluir também cartas trocadas com Sérgio Milliet. Um livro que possui um caráter, digamos, labiríntico, ganha muito com as notas que nos fazem acompanhar como que com o mapa em mãos as vias do volume. O livro acompanha a ascensão e queda de Mário de Andrade e de Paulo Duarte em finais da década de 1930, desde as reuniões num apartamento na Avenida São João ao convite, ou intimação, conforme as palavras do autor, para a direção do Departamento de Cultura – ao qual narra Paulo Duarte, Mário respondera “Deus me livre me’rmão! Sou o homem mais feliz do mundo! E o meu sossego, não quero abandonar ele, não.” (p. 97). O que vemos é uma espécie de “aborto luminoso” (para usar a imagem do

próprio Mario de Andrade para falar de Aleijadinho). A narrativa de Paulo que localiza os avanços e as tentativas de se fazer algo pela cultura a partir desse grande empreendimento que foi o D.C., nos insere em mais um daqueles momentos de anticlímax que nossa história nos proporciona. Não deixa de ser comovente a declaração de Paulo Duarte: “O nosso capital eram sonhos mocidade e coragem. Havia quem conhecesse uns homens ricos de São Paulo. Mas homem rico não dá dinheiro para essas loucuras. Quando muito deixa para a Santa Casa. Caridade espiritual, jamais. Que testamento pinchou legado para uma universidade ou para uma biblioteca? A nossa gente ainda está no paleolítico da caridade física. (p.94). É triste ver que nesse, e em tantos outros aspectos, nos mantemos no “paleolítico” até hoje! É sob esse capital de sonhos que Paulo Duarte vai conversar com o Prefeito, e ali aos poucos o projeto ganha forma. Depois, no capítulo seguinte, vemos como “a politiquice e o protecionismo que caracterizam os governos fracos continuaram seus estragos” (p. 125).

O tom melancólico de Mário, já afastado de seu cargo, numa estadia no Rio de Janeiro, nos aponta aquele móvito ocorrido com o desmanche de um Departamento de Cultura que se veria projetado tantas vezes em nossas terras e nunca colocado a contento em termos de continuidade. É interessante notar que no quinto capítulo, “Paixão de Mário de Andrade”, o autor narra a Via Crucis dos anos seguintes de Mário de Andrade, suas lutas, o exílio no Rio, e sua doença e morte. Junto a isso um incontestado e

doloroso diagnóstico do autor, antes que adentremos as cartas propriamente ditas: “Hoje aí está: Mário de Andrade morto, o Departamento de Cultura morto! [...] E o silêncio demonstra que a nossa gente não deu bem conta do que isso traduz. Não deu conta sequer da morte de Mário de Andrade.” (p. 234). Depois dessa longa exposição em cinco capítulos é que adentramos o epistolário propriamente dito. E nele vemos, ao início, duas forças, a imobilidade consternada de Mário de Andrade e a mobilidade forçada por exílios e fugas, ainda que sob um véu de tranquilidade, de Paulo Duarte, que sob a luz do estado Novo não podia estar em terras brasileiras. As cartas aqui presentes são das mais saborosas. Nelas vemos Mário de Andrade, entre outras coisas, confessar até mesmo o inconfessável: “Estou literalmente desesperado, não aguento mais esta vida no Rio, e ou acabo comigo ou não sei. Pra disfarçar as mágoas, vivo bêbado. Tomo porres colossais, dois três por semana. Os outros dias me trato.” (p.289). Vemos também, ao final da vida, já de volta à Pauliceia, Mário fazer a seguinte confissão: “Não, São Paulo é outra coisa, não é amor exatamente, é identificação absoluta, sou eu. E eu não me amo. Mas me persigo.” (p. 431), e logo depois anunciar que comprara um sítio, o Sítio de Santo Antônio, em São Roque, que “acontece ter dentro uma residência e capela do séc. XVII, que já estão tombados e o Serviço está restaurando agora, não conte a ninguém.” (*Ibid.*) Mário de Andrade pretendia ir “viver lá e morrer lá”, mas não pôde. Ainda assim, atuou como escritor público e disse doar

em testamento a parte da terra que tem essas preciosidades ao Estado. Depois chegam as cartas trocadas com Sérgio Milliet, que buscam reforçar esse aspecto de *por ele mesmo*, que o livro busca apresentar. Encerrando-se a edição com uma última e comovente carta destinada ao amigo falecido. É de se admirar que uma obra dessa, que mostra tão bem os males de uma política tacaña fazem à cultura, ganhe luz nesse nosso peculiar momento de retroação. Sob a escuridão inclemente a que estamos sujeitos, é tempo de recuperar esse livro e a nova edição e os cuidados de Flávio Rodrigo cumprem um papel fundamental nessa tão necessária redescoberta! (PG)

Blaise Cendrars. *Diário de Bordo*. Samuel Titan (trad.)
Editora 34, 2022.

Se há uma figura que habitou um lugar peculiar entre os frêmitos modernistas de brasilidade é Blaise Cendrars. É célebre a sua vinda a bordo do *Formose*, navio da companhia *Chargeurs réunis*, em fevereiro de 1924, bem como suas viagens pelo Brasil. É dessa viagem que nos dão notícias os poemas de *Feuilles de route*. Livro que mesmo antes de ser lançado era já aguardado por um de nossos intelectuais mais proeminentes, Mário de Andrade, que numa carta a Tarsila do Amaral, que ilustrara o volume, de 7 de janeiro, escreveu: “Ontem eu recebi a *Nouvelle Revue Française* e vi pelos anúncios que o Cendrars vai publicar uma série de livrinhos *Notes de route*, impressões da nossa terra, ilustrado por você. Fiquei azoínado com a notícia porque ter esses livrinhos na minha coleção é para mim um dos maiores desejos deste mundo. Você

que foi sempre tão boa com este seu amigo fiel era capaz de subscrever a coleção toda para mim? Está sendo editada no *Sans Pareil*, você deve saber disso. O primeiro livro se chama *Le Formose*.” É esse livro e todos os poemas “brasileiros” de Cendrars que a edição brasileira traz ao leitor. O livro possui versos que para além do diário poético de uma viagem a um país desconhecido. Longe de ser um bestiário de um lugar exótico para saciar os olhares curiosos dos europeus, nos inserem num fluxo poético que se faz arrastar desde um trem noturno, em terras da velha Europa, “vagão-restaurante / Não há quem distinga nada lá fora / A noite é negra” (p. 9) até as primeiras imagens “brasileiras”, em “Ovos”, “A costa do Brasil é semeada de ilhotas redondas peladas em meio às quais navegamos há dois dias / Mais parecem ovos sarapintados que um pássaro gigantesco deixou cair / Ou excrementos vulcânicos / Ou excrescências de Abutre” (p. 59). Nesse arco circulam pessoas, noites, cabines e tudo apresentado de modo a parecer ordenado pela ordem das coisas, sem fulcro prévio, uma imagem de um cinematógrafo a capturar toda centelha poética em uma viagem que se faz fantástica por sua vasta gama de imagens. É do Rio de Janeiro que emanam as primeiras noções de um Brasil: “O Rio de Janeiro está bem perto agora e dá pra ver todas as casas à beira da praia / Os oficiais comparam esse panorama ao do Chifre de Ouro / Outros contam a rebelião dos fortes” (p. 63). O estranhamento do estrangeiro em viagem é um dos motes desses versos, uma das curiosas dualidades são referidas aos mictórios num dístico

“Mictório” e “As latrinas da Bastilha”, no primeiro: “O mictório é o WC da estação / Sempre observo esse lugar com curiosidade quando chego a um novo país / As latrinas de Santos são um pequeno reduto onde uma imensa bacia que me recorda os grandes jarros que se enterram nos vinhedos da Provença uma imensa bacia está pois enterrada no chão até a borda / Uma tábua de Madeira preta grande e grossa coroa a borda e serve de assento / Parece bem incômodo e muito baixo / É o exato oposto das latrinas da bastilha que são altas demais” (p.87). É nesse tipo de fluxo poético, onde o ritmo não é dado pelas palavras, mas por imagens e suas associações que se segue o poema seguinte: “As latrinas da Bastilha ainda estão em uso nos calabouços da caserna de Reuilly em Paris / São potes em forma de funil invertido com mais ou menos um metro e trinta e cinco de altura [...] // É nessa espécie de embocadura de corneta bem levantada que o soldado punido com prisão deve conseguir fazer suas necessidades / Sem deixar nada cair para fora se não quiser repetir a pena atrás das grades / É o suplício de Tântalo às avessas” (*Ibid.*). Esses versos parecem nos mostrar é a maneira com que se precipitam as imagens, como que sem eleição, que desde um mictório de estação se arranja de modo a fazer surgir um suplício de Tântalo, que não podia saciar sua fome e sua sede, que se inverte, o suplício aqui é posterior, mais abaixo no trato digestivo. O constelário poético deste livro é de difícil assimilação e a sua força poética é menos discursiva do que imagética. Há uma força nas minúcias caóticas de Cendrars, um fluxo que se verá replicado em muitos dos nossos poetas do período. É curioso ao início dos poemas de

São Paulo observar a busca por um silêncio, que permite a minuciosa varredura dos poemas até aqui, mas que se torna inalcançável: “Aqui ninguém sabe da Liga do Silêncio / Como em todos os países novos / A alegria de viver e de ganhar dinheiro se exprime pela voz pelas buzinas pelos tubos de escapamento abertos” (p. 103). O livro se aventura em paisagens das mais corriqueiras e a sucessão de imagens é sempre carregada de uma verve poética das mais veementes: “Acima das pimenteirias da avenida destaca-se o anúncio gigante CASA TOKIO / O sol verde verniz” (p.105). Apesar desse idílio comercial, o barulho da cidade sempre se faz ressurgir em diversos poemas e no inédito *Os ruídos da cidade*. O que vale deste livro não é a curiosidade bem brasileira acerca das impressões de um estrangeiro que descreve nossas terras, mas maneira poética que se faz como que numa sucessão de instantâneos, cuja métrica beira a extravagância, que apresentam imagens e movimentos que, num recurso poético interessantíssimo, parecem fazer apagar a figura do poeta como o agente de eleição, passando sempre a impressão de que os versos surgem diante daquilo que se apresenta aos olhos de um observador agudo, que não faz mais que descrever o que vê, o poético se oculta diante dessa espécie de ocultamento do poeta. O que ganha as linhas desses poemas reunidos é a imagem resultado de um confronto entre um poeta agudo e a vasta gama de imagens que se lhe apresentam, de modo a não apresentar nem o Brasil, nem um Eu, ligado a Cendrars, uma espécie de lugar que não é lugar algum, mas que diante desses dois

pontos a terra e o poeta se constroem num ritmo que é todo ele imagem, ou numa sucessão de quadros que é quase que musical. Isso diante de uma paisagem do que ele chamava de “Extremo Ocidente” que propôs ainda novas imagens e ritmos a um poeta e prosador dos mais agudos do século passado. Uma poesia que se faz pensar que não se quer poesia em um lugar que faz crer que não se queria lugar, esse é o saldo desta fantástica viagem poética de Blaise Cendrars, é o que ele nos permite vislumbrar nesse *Diário de Bordo* em sua miríade de imagens. (PG)

**Luiz Armando Bagolim e
Fabrício Reiner. Era uma vez o
moderno. Sesi-SP Editora,
2022.**

O livro tem origem conjunta com a exposição de mesmo nome no espaço de exposições da FIESP. Como a exposição, o que salta aos olhos nesse volume é a vasta documentação e a grande gama de referências diretas e indiretas em relação à Semana de Arte Moderna. Mais do que celebrar a semana de 22, o que parece mover este *Era uma vez o moderno* é indicar uma grande gama de possibilidades de uma história do modernismo brasileiro. Tomando por ponto de partida a exposição de Emma Voss, segundo os autores “a primeira artista a abrir uma exposição individual de arte moderna na cidade de São Paulo, em 1910 (p.11), o que se vê é a apresentação de grande material, tanto textual como imagético, que leva o leitor deste livro a adentrar os debates desta provinciana capital de São Paulo em inícios do século XX. Ao nos indicar uma notícia de *O estado de São*

Paulo de 18 de dezembro de 1910, que mostra o pouco apreço que arte moderna, ou ainda impressionista, gozava neste ambiente, vejamos a seguinte linha da notícia apresentada pelos autores: “Emma Voss, que desenha corretamente e que maneja com segurança o pincel, teria tudo a ganhar se se emancipasse do exagerado preconceito impressionista, estabelecendo um justo equilíbrio entre as tendências dessa escola e os cânones da escola clássica.” (p.12).

Este episódio inaugural que as primeiras páginas do livro nos apresentam ilustra o debate de época por meio de seus textos. É notável que para apresentar uma certa preferência, digamos, canônica, os autores nos apresentem em seguida um artigo sobre um pintor menos voltado às tendências que poderíamos chamar de impressionistas, Pedro Weingärtner. Há uma desproporção no tratamento em relação à exposição de Emma Voss, e a do pintor, considerado pelo mesmo jornal, algo que “o público Paulista não deve deixar de ver e de admirar esta obra, que é, sem dúvida alguma, o mais notável trabalho de pintura exposto até agora em São Paulo.” (p.20). O mesmo modo de apresentar essas primeiras lufadas de arte moderna se estende à exposição de Lasar Segall, em 1913 e a célebre exposição de Anita Malfatti em 1914. Seguindo a pintora, que de algum modo se torna artista símbolo desses tempos onde era uma vez o moderno, até a reprodução na íntegra do célebre artigo de Moteiro Lobato, de 1917, que lançava seus dardos na direção de todas as vanguardas: “Sejamos sinceros: futurismo, cubismo, impressionismo e *tutti quanti* não passam

de outros ramos da arte caricatural” (p.63). Os descaminhos da pintora, que o livro e seu vasto material acompanham de modo vivo, reconstituem os debates sobre arte da provinciana São Paulo e seus agentes, nomes tais como Sergio Milliet, Mario de Andrade, Vicente Rego Monteiro, Victor Brecheret, Menotti del Picchia, Oswald de Andrade entre outros, vão paulatinamente ganhando as páginas e apresentando a guinada onde a recepção das artes se via diande de um cenário que “estava mudando gradualmente e os *modernistas* – particularmente os jovens escritores – sentiam-se cada vez mais estimulados, sobretudo com o término da guerra, a se atualizarem sobre o que acontecia lá fora.” (p. 87).

Tudo isso para apresentar o ambiente em que foi gestada e pensada a Semana de Arte Moderna, numa São Paulo que semanas antes fora assolada por um tremor de terra que lhe serviria de metáfora: “nem tão destruidor, nem muito menos algo que passara despercebido” (p. 135). Documentando quase que exaustivamente a recepção da Semana, o livro nos faz percorrer uma série de textos que nos apresentam esse caráter peculiar da semana, sua eficácia contida e ao mesmo tempo agitada, como nos apresentam os autores, no texto publicado em 21 de fevereiro de 1922, na revista *Fanfulha*, o ambiente de recepção havia mudado, neste artigo assinado por Monna Lisa, os jovens da Semana são insuflados: “Jovens, amigos, ousem! A arte é como uma mulher: se vence mais com audácia que com outros meios. Acreditem, é uma mulher que o diz...” (p.187). É nesse ambiente, depois de um terremoto de poucos estragos, que surge

outra figura, que passa a figurar, junto com Malfatti, como amálgama, e como assimilação do que havia ocorrido. A viagem à França da pintora do Abaporu, sob os conselhos de Mario de Andrade, que permaneceu em sua São Paulo: “Cuidado! Fortifiquem-se bem de teorias e desculpas e coisas vistas em Paris. Quando vocês aqui chegarem, temos briga, na certa!” (p. 207). O que fica muito claro, tanto na fuga para Paris de muitos agentes da Semana, como na permanência de Mário de Andrade em sua cidade, é a gama de contradições que se fervilhavam no seio de nosso modernismo. Os autores desse *Era uma vez o Moderno* nos apresentam esse fervor por se modernizar. Alinhando figuras mestras, Anita e Tarsila, e agentes de sua recepção, vai surgindo, quase que à contraluz, a centralidade contraditória de Mário de Andrade, muitas vezes dissonante em relação a Oswald, ressabiado com a internacionalização de um moderno que ele queria brasileiro, e a maldosa contribuição à revista de Antropofagia, que trazia a antropofagia para fora de seu regime simbólico, para apresentar um estudo de caso de um diálogo sobre um tal Antonio Tirano que “exigia sempre sangue humano. – Sinão não trabalhava, heim! Que Safado! – Prifiria Sangue de Criança... Mas Não se invoca mais” (p.280). As linhas deste livro nos apresentam as contradições e lutas de uma geração que se quis moderna, ainda que de maneiras muito diferentes, dando grande contribuição aos que buscam entender esse momento peculiar de nossa história, sem se render às efemérides e exaltações, nem ao vitupério revisionista e redutor. (PG)

Fora da estante

Victor Knoll. **Paciente arlequinada – uma leitura da obra poética de Mário de Andrade**. Secretaria de Estado da Cultura-Hucitec, 1983.

Eis um livro corajoso. Se já se encontram estabelecidas no Brasil as bases para que um trabalho de filosofia, ou ainda de estética se debruce sobre as artes figurativas, o cinema e outras formas de arte, é raro encontrarmos trabalhos que se debrucem sobre a poesia, mais raro ainda ao se tratar da lírica e quase inexistente quando assunto é a lírica contemporânea. Sem permitir que os grandes sistemas, como o de Hegel, atuem qual um buraco negro a atrair para si toda luz da poesia, o trabalho de Victor Knoll se coloca o desafio de explorar o imaginário poético de Mário de Andrade. O método do saudoso professor de estética do Departamento de Filosofia da USP é o de tentar abordar seu objeto a partir de sua luz característica. O desafio só faz aumentar: “tarefa vã aplicar modelos de interpretação ou métodos de investigação exteriores ao objeto a ser interpretado ou estudado. Esta atitude torna-se mais grave quando o objeto que pretendemos esclarecer ou compreender é de natureza literária – ou, no geral, artística. [...] A riqueza da obra literária – o *saber* que ela apresenta – se depaupera quando adotamos um método para estudá-la e o aplicamos sem considerar o *dizer* da própria obra.” (p. 6). Esse começo do livro, onde o autor coloca sua posição, é

uma espécie de manifesto sobre os caminhos e descaminhos para todo aquele que busca, munido de filosofia, abordar uma obra de arte. As considerações que Victor Knoll nos apresenta aqui, mesmo que nos distem em décadas, parecem ter seu valor renovado em tempos que o artístico se tem visto submetido a toda sorte de discurso que lhe seja alheio, onde o romance se sujeita ao sistema, o poema a um produto de pensamento. O diagnóstico aqui apresentado não deixa de ser atual: “Em suma, a diferença pode ser marcada da seguinte maneira: de um lado temos a consideração das obras de arte como uma *ocasião* de discursos científicos específicos e mesmo estéticos – o que, fatalmente, lhes imporá conceitos e métodos exteriores ao seu universo e assim se fará silenciar a obra para se ouvir o balbucio, em relação à própria obra, de um conhecimento. A obra então é servidão. [...] De outro lado, temos a consideração das obras de arte abrindo-nos para a sua voz própria. É desta maneira que elas nos interessam; somente assim elas são plenamente.” (p. 7-8). Diante desse diagnóstico e da clara escolha de uma via, o autor se debruçará sobre seu objeto, como que desarmado, numa “relação com a obra [que] não é de observação, mas de admiração” (p.20), as linhas de Mário de Andrade ganham uma leitura que lhes permitam falar a partir de si. Afastando-se do poeta como sujeito empírico, estabelecendo-o como um lugar, o tratamento das imagens da poesia de Mário de Andrade se articula de modo a fazer luzir sua trama imagética a partir de um enfeixamento que nunca é redutor. É diante da

imagem arlequinal, dilacerada, remontada em sua indumentária de remendos em losango, que a imagética de Mário de Andrade transborda o próprio âmbito do poético: “Paciente não quer dizer apenas obstinado, mas *sofrido*: os movimentos da cidade e os movimentos do canto. Essa paciência, a inspiração é múltipla e dilacerada, retalhada e retalhante – uma dança de muitos ritmos: uma Paciente Arlequinada” (p. 44). No corpo a corpo com os versos da múltipla poesia de Mário de Andrade o autor deste livro nos promove um fluxo de conceituações não lineares que se faz homólogo ao dos versos do poeta. Victor, numa dança entre a obra e sua leitura que vê multiplicarem suas imagens, numa sempre reproposta tensão entre opostos, lança luz à filosofia: “Aventuramo-nos a dizer, embora nos pareça explícito pelas descrições já feitas, que a imagem na obra poética de Mário de Andrade é o conceito Hegeliano: tensão de opostos. Todo imaginário é marcado por esta oposição interna e se enraíza no dilaceramento arlequinal.” (p. 100). É uma chave que não submete um *corpus* poético à filosofia, mas faz de um sistema, ou ainda, de um conceito central de um sistema, o de Hegel, a metáfora apropriada ao que é já metáfora na obra poética. É a filosofia que serve de ilustração à poesia, numa inversão das mais plenas de significados e que indicam o valor epistemológico-poético daquilo que o dilaceramento arlequinal, poetizado por Mário, nos apresenta em si mesmo. O conceito é que se vê inserido na dança, e não a poesia, como costuma acontecer, é que se vê inserida no caminhar reto da prosa. O livro, para além do interesse pela obra

poética do autor do *Macunaíma*, nos serve de cara lição de estética, no sentido de um discurso que faz andarem juntas a filosofia e as artes, para que não sufoquemos os objetos artísticos sob o peso conceitual dos sistemas filosóficos, e tal lição é sempre necessária. A poesia aqui não é mote filosofante, mas é ela própria o móbile de toda argumentação, quer filosófica, quer artística. Tratar assim da poesia é coisa rara e exige coragem, pois o andar cambaleante dos versos não nos dá estofo suficiente para que nos sintamos seguros diante da imagem poética, mas, ainda assim, podemos avançar num corpo a corpo com nosso objeto: “Conviver na intimidade de uma obra poética permite a escuta de um dizer. Uma obra de arte diz por muitas bocas.” (p. 256). É essa intimidade adquirida que deve ganhar voz de modo a inverter e subverter a usual tendência de submeter a obra de arte à servidão dos conceitos. Essa talvez seja a grande lição de mestre de Victor Knoll, lição que ainda hoje poderia evitar uma série de descabros no âmbito de estudos de estética ou filosofia da arte. (PG)

A revista **Discurso**, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863



fflch

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

