



# discursos

Revista do  
Departamento de  
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

51(2)

DEZEMBRO 2021



**Universidade de São Paulo** | USP

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

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

**Diretor** Prof. Dr. Paulo Martins  
**Vice-Diretora** Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Paula Torres Megiani

**Departamento de Filosofia** | DF

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

# DISCURSO

Revista do  
Departamento de  
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

51 (2)

DEZEMBRO 2021

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



# discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 51 – nº 2 – dezembro de 2021

205 p.

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

Publicação semestral

<b>Conselho editorial</b>	Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)	Marilena de Souza Chaui (USP)
	Danilo Marcondes (PUC – RJ)	Michel Paty (Universidade de Paris VII)
	Francis Wolff (ENS – Paris)	Milton Meira do Nascimento (USP)
	Franklin de Mattos (USP)	Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
	Guido de Almeida (UFRJ)	Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
	José Arthur Giannotti (Cebrap/USP)	Paulo Eduardo Arantes (USP)
	Márcio Suzuki (USP)	Raul Landim Filho (UFRJ)
	Maria Lúcia Cacciola (USP)	Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
	Maria Sylvia de Carvalho (USP/ Unicamp)	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 Thiery Satake (USP)

**Revisão** Dario Galvão (USP | UNIVERSIDADE DE PARIS I)  
Lara Pimentel Figueira Anastácio (USP)

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

**Imagem da capa e contra-capa** Lasar Segall, *Menino com lagartixas* [detalhe], 1924  
Museu Lasar Segall - IPHAN/MINC (São Paulo, SP)

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



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

# Sumário

## Artigos

- A invenção do leitor . . . . . 5  
*Franklin de Mattos*
- A Reflexão no último livro de Giannotti . . . . . 15  
*Vinicius Berlendis de Figueiredo*
- Corpos insubmissos e identidades decompostas no cinema  
de David Cronenberg . . . . . 39  
*Vladimir Safatle*
- A vida como repetição da morte: Freud à luz de Deleuze e Foucault . . . . . 57  
*Carolina Noto*
- Contra o indivíduo: quem se qualifica como “um”? . . . . . 71  
*Adriana Zaharijević*
- A recepção de Agostinho em *As confissões da carne*, de Foucault . . . . . 91  
*Luiz Marcos da Silva Filho*
- Ceticismo e dogmatismo em Pascal . . . . . 113  
*Luís César Guimarães Oliva*
- De inquieto a ateu: ecos de Locke na *Enciclopédia* . . . . . 135  
*Antônio Carlos dos Santos*
- O lugar da intersubjetividade no *Sistema do idealismo transcendental*  
de Schelling . . . . . 163  
*João Geraldo Martins da Cunha*

## Tradução

- Três poemas de Schelling-Bonaventura . . . . . 185  
*Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling | Pedro Nagem*

## Discurso em resenha

- Livros . . . . . 193
- Bienal em resenha, por *Rosa Gabriela de Castro Gonçalves* . . . . . 199

# Artigos

# A invenção do leitor

**Franklin de Mattos**

Universidade de São Paulo – USP

## **RESUMO**

Aula inaugural que apresenta aspectos do livro *O leitor Quixotesco* (Título provisório) a ser lançado em 2022.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Don Quixote, Miguel de Cervantes, Estética, Filosofia e Literatura.

## **ABSTRACT**

Inaugural class that presents aspects of the book *The Quixotesque Reader* (Working title) to be released in 2022.

## **KEY WORDS**

Don Quixote, Miguel de Cervantes, Aesthetics, Philosophy and Literature.

O primeiro volume do *D. Quixote* de Miguel de Cervantes foi publicado em 1605 (o segundo, só algum tempo depois, em 1616). Para que se tenha uma ideia do êxito do romance, basta dizer que à edição de 1605, de Juan de la Cuesta, seguiram-se, no mesmo ano, outra do próprio Cuesta em Madri, duas devidamente autorizadas em Valência e duas furtivas em Lisboa. Em 1607, *D. Quixote* voltou a ser publicado, desta vez em Bruxelas e, no ano seguinte, apareceu em Madri uma nova edição de Cuesta.

As primeiras traduções vieram logo: a de Thomas Shelton, para o inglês, é de 1612, a de Cesar Oudin, para o francês, é de 1614. Um ano depois do aparecimento da versão inglesa, foi representada em Londres uma comédia hoje perdida, *The History of Cardenio*, atribuída a Shakespeare e a John Fletcher, cujo argumento é inspirado num dos episódios menores do livro.

Deste enorme sucesso faz parte ainda um curioso acontecimento. Em 1614, antes do aparecimento do segundo volume, certamente enquanto Cervantes ainda o preparava, surgiu em Tarragona, assinada por Alonso Fernández de Avellaneda, uma pretensa continuação das aventuras do célebre cavaleiro andante. Sem muita cerimônia, Avellaneda escreveu no Prólogo do seu *Quixote*:

Só digo que ninguém deve espantar-se de pertencer a autor diferente esta segunda parte, pois não é novidade pessoas diferentes prosseguirem a mesma história. Quantos não trataram dos amores de Angélica e de seus sucessos? As Arcádias, diversos as descreveram. (*D. Quixote Apócrifo*, 2020)

É bem possível que este acontecimento só viesse a merecer um discreto registro na história da literatura, se Cervantes, entretanto, não o integrasse às peripécias do seu *Quixote*, immortalizando, assim, o livro de Avellaneda. De fato, a partir do momento em que tem notícia do texto apócrifo, Cervantes passa a denunciá-lo por intermédio do próprio *D. Quixote*.

No Capítulo LIX da segunda parte, o Cavaleiro da Trise Figura toma conhecimento da existência do livro de Avellaneda e, indignado, critica-o com veemência, acusando-o, sobretudo, de “desviar-se da verdade no mais principal da história” (Cervantes, 1983, cap. 59). Cervantes não é arbitrário ou desleal com a verossimilhança do relato de Avellaneda. A cólera de *D. Quixote* em relação ao historiador, “que tanto diziam que lhe vituperava” (*Ibid.*), é causada pelo fato de Avellaneda ter cancelado um dos motivos fundamentais do texto de Cervantes: Dulcinéia de Toboso.

Mais à frente, ao passar por uma tipografia, *D. Quixote* encontra no prelo o texto apócrifo e anuncia-lhe uma sorte editorial desafortunada. No Capítulo LXX, o cavaleiro conversa com a jovem Altisidora que, para ele, havia voltado à vida

depois de morta, e pergunta-lhe o que teria visto às portas do Inferno. A moça responde que lá teria encontrado uma dúzia de diabos jogando a péla com raquetes em brasa, sem, porém, fazer uso de bolas, mas de livros; entre eles está o *Quixote* de Avellaneda, que um dos diabos manda, ao pé da letra, para “os abismos do inferno”, por ser tão reles “que, se eu de propósito me metesse a fazê-lo pior, não o conseguiria” (Cervantes, 1983, parte II, cap. 70).

E afinal, alguns capítulos à frente, D. Quixote e Sancho encontram D. Álvaro Tarfe, personagem do livro de Avellaneda, e aproveitam a ocasião para provar-lhe que as figuras que conhecera não passavam de impostores. D. Quixote ainda suplica a D. Álvaro que faça “uma declaração perante o alcaide deste lugar de como Vossa Mercê nunca me viu em todos os dias de sua vida, senão agora, e de como não sou eu o D. Quixote impresso na segunda parte, nem este Sancho Pança, meu escudeiro, é aquele que Vossa Mercê conheceu” (Cervantes, 1983, parte II, cap. 72).

Como pode ver o leitor, Avellaneda acaba arrastado na verve inesgotável do livro de Cervantes. Mas o que torna isto possível? poderão perguntar, meio desconcertados, todos aqueles que ainda não leram o *Quixote*. De que modo uma personagem de romance, sem atentar contra a ilusão que caracteriza todo bom romance, pode assumir assim a condição de letra impressa? O que permite a Cervantes, a menos que desrespeite a integridade do livro, delegar sua defesa a D. Quixote e reclamar, por meio dele, seus direitos de autor?

Para responder essas questões é preciso agravar um pouco mais a desorientação do leitor e dizer-lhe que, quando se abre o segundo volume do *Quixote*, Cervantes incorpora a ele um dado que, em princípio, deveria ficar circunscrito à nossa consciência de leitores: a publicação do primeiro tomo. Assim, logo no terceiro capítulo, topamos com uma conversa entre D. Quixote, Sancho e o bacharel Carrasco, que comentam e avaliam a primeira parte. O artifício marca a grande diferença entre o *Quixote* de 1605 e o de 1616: como já se disse, se o primeiro volume pode ser visto como o livro das *derrotas* do cavaleiro, o segundo é sem dúvida o de suas *vitórias*, pois a maioria das personagens, *tendo lido a primeira parte*, entra alegremente no seu jogo e D. Quixote se torna, então, um cavaleiro reconhecido pelo mundo.

Num de seus tantos fragmentos acerca do Quixote, Borges se pergunta sobre a estranheza provocada por tais efeitos de desdobramento, que se divertem “em confundir o objetivo e o subjetivo, o mundo do leitor e o mundo do livro”. Sua conclusão é lapidar e incisiva: “Tais inversões sugerem que se as personagens de uma ficção podem ser leitores ou espectadores, nós, seus leitores e espectadores, podemos ser fictícios” (Borges, 2005, p. 49).

As artes de Cervantes parecem ter chegado no que menos se esperava. Ao que se sabe, a pretensão inicial era a de um chamamento à realidade e ao bom-senso, ou seja, crítica da imaginação desregrada dos livros. Depois de marchas e contramarchas, o resultado parece redundar no contrário: o fictício acaba por tomar conta de tudo. Nada lhe escapa, nem mesmo esta parcela mínima do “real” onde nós, os leitores, gozávamos da maior segurança. Mas refaçamos, sumariamente, este percurso inesperado.

Em primeiro lugar, é preciso voltar a lembrar que a “confusão” entre “o objetivo e o subjetivo”, de que fala Borges, não é a mesma no primeiro e no segundo tomo do Quixote. Num certo sentido, o movimento traçado por ambos é diametralmente oposto, o que dá bem a medida de um percurso circular: volta ao ponto de partida. No primeiro volume, de fato, imaginação e realidade se tornam termos dificilmente discerníveis pelo influxo de uma figura que os faz permutáveis: a loucura. Na vida, o louco imita ou pratica os livros. Esta sentença vale não apenas para D. Quixote, mas igualmente para vários personagens menores.

O que permite esta interferência de planos é um artifício que começa a nos ser apresentado, de modo sistemático, a partir do Capítulo VIII da primeira parte. Nesta altura, o narrador de *D. Quixote* suspende o relato de uma aventura devido à suposta falta de documentos sobre o seu desenlace. A perseverança, entretanto, o teria levado a encontrar em Toledo, algum tempo depois, um manuscrito árabe, de um certo historiador Cide Hamete Benengeli, que conteria não apenas a continuação da batalha interrompida, mas todas as aventuras posteriores de D. Quixote e Sancho. As fontes históricas, até então múltiplas, se tornariam uma só, e o livro que lemos, *O engenhoso fidalgo D. Quixote de la Mancha*, “seguindo a tradução”, passaria a ser escrito a partir da *História de D. Quixote de la Mancha* de Cide Hamete Benengeli. O leitor decifra, afinal, a metáfora usada no prólogo de 1605, quando o “tradutor cristão” se reconhece apenas “padrasto” de D. Quixote.

Os estudiosos nem sempre insistiram como deviam sobre a importância do aparecimento meio atrasado de Cide Hamete nas páginas do livro. Talvez fosse preciso dizer que, a exemplo do “achado” Sancho Pança, este surgimento dá a D. Quixote um perfil acabado de cavaleiro andante. Até esta altura, D. Quixote estava só, mas não apenas porque ainda não tinha escolhido seu escudeiro; melhor do que ninguém, ele sabe de antemão que o bom cavaleiro possui não somente amada, corcel e pajem, pois, antes de mais nada, sua história se forja sob os olhos atentos de um historiador. Por isso mesmo, D. Quixote já o imagina desde a primeira saída. Mas até aquele momento, o cronista não tem nome, é um anônimo, ou melhor, muitos

anônimos, juntados na fria referência “aos anais da Mancha”. A partir de Cide Hamete, torna-se quase personagem de carne e osso: ganha pátria, língua e às vezes até mesmo laços de parentesco com personagens do texto.

De qualquer modo, escreveu-se muito sobre a função do artifício Cide Hamete no interior do *Quixote*. A de imitação das novelas de cavalaria é a mais evidente: o *Cavaleiro da Cruz* se dizia escrito a partir de um original árabe, do cronista Xartón; *Don Cirongilio de Tracia* invocava uma fonte latina; *Las Sergas de Esplandián*, encontrado na tumba de um eremita em Constantinopla e trazido para a Espanha por um mercador húngaro, encarecia o trabalho de tradução, pois estava escrito “em letra e pergaminho tão antigo”; *D. Belianís de Grécia*, de Jerónimo Fernández, vinha de um texto grego escrito pelo sábio Fristón (a quem futuramente D. Quixote atribuirá a usurpação de suas façanhas). O próprio Avellaneda, aliás, se referirá ao sábio Alisolán, “historiador não menos moderno que verdadeiro”.

Felizmente, não é preciso imaginar o que o cavaleiro espera do seu cronista: o próprio Cide Hamete se apressa em declará-lo quando da primeira saída do herói. Conhecemos fartamente esta célebre passagem e sabemos que o cronista mouro a escreveu num registro diferente em relação à expectativa do Quixote. Todo o livro, aliás, transcorre sob este equívoco: é raro que as versões de D. Quixote e Cide Hamete acerca das aventuras estejam de acordo. Podemos supor, então, que ao ler a história de suas equivocadas peripécias, escritas por Benengeli, D. Quixote recorresse a “seu remédio ordinário”, imprecando contra o sábio mouro? Mentiroso Cide Hamete, ignorante, usurpador, invejoso?

Resposta apressada, sem dúvida, porque Cide Hamete Benengeli não é este tipo de historiador, não tem o empenho que D. Quixote está preparado para assacar contra o caluniador. Seu manuscrito resiste ao recorte extremo que a imaginação do cavaleiro andante estabelece entre os cronistas: amigo ou inimigo, favorecer ou desfavorecer, exaltar ou caluniar. Igualmente longe do narrador laudatório ou do detrator, Cide Hamete se expressa numa voz que fala a partir do humor, este ponto de vista que exalta e amortalha, e exhibe D. Quixote como um herói de dimensões contrárias e loucura e santidade. Conforme lembra Freud com razão, o Cavaleiro da Triste Figura não detém o humor que dirige a pena do seu cronista (Freud, 2017, cap. 7, sec. 7).

Cide Hamete não pode ser absorvido no sistema de perguntas e respostas de D. Quixote, porque seu “temperamento” não é esperado neste espaço. Não é o caso de Avellaneda, que parece ter se comprazido em escrever uma sátira com tendências declaradamente contrarreformistas. As menores particularidades não o desmentem. Por exemplo: a supressão de Dulcinéia, cujo desencantamento — não por acaso — empurra a intriga na segunda parte de Cervantes. Ao cancelar Dulcinéia, Avellaneda

recoloca simbolicamente a questão medieval da “cristianização” das novelas de cavalaria, cuja empresa se exerce sobre um remanejamento da matéria bretã.

Sob o impulso de São Bernardo no século XIII, a Igreja “visa a espiritualizar as duas éticas humanistas do heroísmo e do amor e colocá-las no seu lugar, demonstrando que uma ética da salvação e da contemplação as transcende” (Beguin, 1965, p. 27). Para isso foi preciso enfrentar problema do amor carnal e reduzir ou suprimir a importância da dama do cavaleiro andante. “Ella pelea en mí, y vence en mí, y yo vivo y respiro en ella, y tengo vida y ser”, afirma D. Quixote repetindo uma certa tradição (Cervantes, 1983, parte I, cap. 30). Sou modelo mais longínquo, Lancelote, o Cavaleiro do Lago, cujas façanhas e amores ilegítimos com a Rainha Genebra são contados, em primeira mão, pela pena profana de Chrétien de Troyes.

Mas a cristianização da lenda viria a castigar o cavaleiro pecaminoso, “que deu à Rainha o que devia reservar a Deus” (*Ibid.*, p.33). Na prova do Graal, Lancelote sucumbe: a Graça final alcança Galaaz, cavaleiro perfeito, cuja virgindade e pureza, ao contrário de Bohort e Perceval, nem merecem ser postas a prova. O cronista mouro, porém, de Cervantes não pode ser equiparado aos seus precursores por duas razões.

Em primeiro lugar, o recurso à fonte longínqua, no *Quixote*, não fica restrito ao espaço introdutório do prefácio. Cide Hamete não permanece fora do livro, é personagem dele, como D. Quixote e Sancho. Seu nome vem referido um sem número de vezes, suas opiniões mais secretas são comunicadas ao leitor, o próprio D. Quixote, como se viu, tem notícias dele.

O expediente aparece desde a forma da referência sumária (“conta Cide Hamete Benengeli”) ou minuciosa (quando não se escondem do leitor suas dúvidas quanto à veracidade de certas aventuras), até longas transcrições de pensamentos ou exclamações do cronista mouro. Em outras passagens, o “tradutor” dá-se ao trabalho de interpretar uma afirmação menos clara, aqui elogia, ali toma a defesa de Cide Hamete contra seus continuadores mentirosos e, mais à frente, obriga-se a confessar suas dúvidas sobre a veracidade de alguns acontecimentos. Não faltam advertências que ponham o leitor de sobreaviso contra possíveis avarezas de um historiador “interessado” (o cronista é mouro, o cavaleiro, cristão), como não faltam confissões sobre a supressão de passagens inúteis ou ainda sobre o preenchimento de lacunas, o que obriga o “tradutor” a conjecturar sobre folhas perdidas.

Em segundo lugar, a fonte longínqua não é longínqua. O relato das façanhas não chega à Mancha com as ressonâncias misteriosas de terras distantes (pois a geografia do livro é familiar: Sierra Morena, Andalucía, Barcelona, Puerto Lápice) e nem evoca um passado mítico (pois D. Quixote é um herói contemporâneo dos seus leitores). Só

o cronista veio de longe, pormenor aliás inútil, porque seus originais podem ser encontrados ali em Toledo e porque contam uma história que se passou aqui mesmo.

Portanto, aquilo que, nas novelas de cavalaria, era uma convenção a ser levada a sério passa a ser, em *D. Quixote*, um fingimento que se desmente o tempo todo. É que a imitação, aqui, é paródia: paródia da astúcia narrativa das novelas de cavalaria ou, ainda, como disse Helmut Hatzfeld, do humanismo filológico renascentista (Hatzfeld, 2002). Mas não só. A personagem Cide Hamete é tratada com tanto cuidado, que o leitor é levado a achar que sua função ultrapassa um pouco os efeitos cômicos do paródico. Américo Castro arriscou a seguinte interpretação: “O propósito se faz sentir como duplo desde o começo: fazer imortal a D. Quixote e também ao seu autor, o necessitado e preterido alcavaleiro e cristão-novo, pouco conhecido e não levado a sério antes de 1605” (Castro, 1925).

Assim formulada, superestimando deste modo a biografia de Cervantes, a observação é ingênua. Prefiro outra interpretação, não completamente estranha a esta, mas que remete Cervantes a algo menos inconsistente. É de Leo Spitzer, que diz:

O protagonista deste romance não é realmente D. Quixote, com sua sempre torcida interpretação da realidade, nem Sancho, com sua cética semi-aceitação do quixotismo do seu amo, nem muito menos nenhuma das outras figuras centrais dos episódios ilusionistas intercalados no romance: o verdadeiro herói do romance é Cervantes em pessoa, o artista que combina uma arte de crítica e de ilusão conforme sua libérrima vontade (1948).

“Cervantes em pessoa”, no caso, não é um ressentido alcavaleiro espanhol, esquecido herói de guerra, mas este “poder invisível e onipotente que nos leva onde e como quer”. Na invenção de Cide Hamete, diz Spitzer, “afirma-se todo o orgulho renascentista do poeta”, “a mais discreta, a mais enérgica e convincente autoglorificação do artista que jamais se escreveu” (Spitzer, 1948). Faltaria acrescentar que orgulho e autoglorificação estão fundados na consciência do artista — no caso, do romancista — de que seu trabalho “se funda numa livre invenção individual, como disse Mikhail Bakhtin (2002, p. 427), ao comparar o ofício moderno do romancista e o ofício antigo do poeta épico.

O poeta épico, de fato, fala de um objeto posto num passado absoluto, hierarquicamente superior e radicalmente separado do seu tempo e do tempo do auditório. Entre um e outro, não há continuidade, mas ruptura preenchida pela “lenda nacional”. Quanto ao romancista moderno, nenhuma distância o separa (e ao seu leitor) de um passado absoluto.

Seu objeto é dado na contemporaneidade mais estrita consigo mesmo e com o leitor: abolida a mediação da lenda, o leitor se vê entregue à livre invenção do poeta que, como o narrador do *Quixote*, pode dar-se ao luxo de dizer: “Em um lugar da Mancha de cujo nome não quero me lembrar”, e que destrói e reconstrói, a seu bel-prazer, a ilusão das novelas de cavalaria.

Como se vê, é fácil explicar por que a incorporação do *Quixote* apócrifo pelo autêntico é um desdobramento não só possível, mas até mesmo necessário. Por um lado, ao inventar Cide Hamete Benengeli, Cervantes — que parece recuar para segundo plano — institui o *D. Quixote* como livro, que se volta sobre si mesmo, autoespelhando-se. Ora, se assim é, o episódio Avellaneda vem a calhar, pois recusar as continuções mentirosas é uma das maneiras de se autoespelhar. Por outro, o recuo de Cervantes é apenas aparente — por intermédio de Cide Hamete o que faz na verdade é glorificar o ofício do romancista, fundado na livre invenção individual. Ora, porque individual, esta invenção leva uma assinatura, o que exclui que “autor diferente” prosiga “a mesma história”, e obriga, portanto, a denúncia do usurpador.

Através da mediação dos seus leitores, o livro de Cide Hamete Benengeli constitui-se no grande fator de cura de D. Quixote. Assume, por vias indiretas, o mesmo papel que teria cumprido de maneira contundente, se D. Quixote tivesse se debruçado sobre suas páginas. Limite da leitura quixotesca, pode-se afirmar que o livro do cronista mouro convida a viver de longe, à distância, o círculo da loucura do herói. D. Quixote só se dirige aos leitores cavalheirescos sob pena de negá-los e forjar leitores de outra têmpera.

Através da mediação dos seus leitores, o livro de Cide Hamete Benengeli constitui-se no grande fator de cura de D. Quixote. Assume, por vias indiretas, o mesmo papel que teria cumprido de maneira contundente, se D. Quixote tivesse se debruçado sobre suas páginas. Limite da leitura quixotesca, pode-se afirmar que o livro do cronista mouro convida a viver de longe, à distância, o círculo da loucura do herói. D. Quixote só se dirige aos leitores cavalheirescos sob pena de negá-los e forjar leitores de outra têmpera.

Não conheço, aliás, assinatura tão marcante quanto a do autor do *Quixote*. É bem verdade que D. Quixote é o maior exemplo de personagem que se tornou independente do livro que o celebrizou; pintores, dramaturgos, autores de livros para crianças e diretores de cinema, incansavelmente, têm prosseguido sua história. Daí o fato de que todo o mundo conheça D. Quixote, embora nem todos tenham lido *D. Quixote*.

Entretanto, não é menos verdade que ninguém ignora o nome do romancista espanhol que o criou: Miguel de Cervantes; sua prática literária atribui uma certa

autonomia à atividade isolada da leitura. O que quer dizer que, apesar de tudo, o livro que se lê não é indiferente ao seu leitor. Mais ainda: em certa medida, o livro produz o seu leitor. É este, sem dúvida, um dos fatores que fazem a importância de D. Quixote para a história da literatura. O livro de Cervantes é seguramente o primeiro a ter ciência de que o próprio livro produz as condições de sua leitura e de seus próprios leitores.

Curioso anotar, afinal, como a sorte de D. Quixote está intimamente ligada à própria evolução de romance. Desde o século XVII, o cavaleiro andante de Cervantes vem fustigando a imaginação de dramaturgos e romancistas, como se fosse o intérprete definitivo da própria ideia de ficção. Retomadas explícitas ou não, fracassadas ou bem-sucedidas: o tipo fixado na pena de Cervantes irrompeu teimosamente no curso dos séculos seguintes. Desproposital sugerir que se refizesse, paralelamente à história do romance, uma história das leituras de D. Quixote? Exagero sustentar que cada época escreveu seus romances, segundo a maneira, especial e datada, como leu o Quixote?

### **Bibliografia**

- Bakhtin, M. (2002). “Epos e Romance”. In: *Questões de literatura e de estética*. Trad. Aurora F. Bernardini, José Ferreira Júnior. São Paulo: Annablume
- Beguín, A. (1965). “Preface”. In: *La Quête du Graal*. Paris : Seuil.
- Borges, J. L. (2005). *Cervantes y el Quijote*. Compilado por Luisa del Carril e Mercedes Rubio de Zocchi. Buenos Aires: Emecé.
- Castro, A. (1925). *El pensamiento de Cervantes, de Américo Castro*. Madrid: Imprensa de la Librería y Casa Editorial Hernando.
- Cervantes. (1983). *O engenhoso fidalgo Dom Quixote de la Mancha*. Trad. Viscondes de Castilho e Azevedo (1876). Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Dom Quixote apócrifo* (2020). Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Garnier/Hittatiaia.
- Freud, S. (2017). *O chiste e sua relação com o inconsciente*. Trad. Fernando Costa Mattos, Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hatzfeld, H. (2002). *Estudos sobre o Barroco*. Trad. Célia Berrettini. São Paulo: Perspectiva.
- Sptizer, L. (1948). “Perspectivismo lingüístico en el Quijote”. In: *Antología Crítica del Quijote*. [https://cvc.cervantes.es/literatura/quijote\\_antologia/spitzer.htm](https://cvc.cervantes.es/literatura/quijote_antologia/spitzer.htm).



# A Reflexão no último livro de Giannotti<sup>1</sup>

**Vinicius Berlendis de Figueiredo**

Universidade Federal do Paraná — UFPR/CNPq

## RESUMO

Em seu último livro, *Heidegger/Wittgenstein — Confrontos* (2020), José Arthur Giannotti conclui sua apropriação filosófica da obra de L. Wittgenstein, iniciada com *A apresentação do mundo* (1995). Examinado neste artigo de que modo o corpo a corpo com o filósofo austríaco fez Giannotti rever questões com que se ocupara ao longo de seus trabalhos sobre Marx, em especial no que diz respeito à questão pelo estatuto do lógos prático e da Reflexão.

## PALAVRAS-CHAVE

José Arthur Giannotti, Reflexão, Dialética da Sociabilidade, Jogos de Linguagem.

## ABSTRACT

In his last book, *Heidegger/Wittgenstein — Confrontations* (2020), José Arthur Giannotti concludes his philosophical appropriation of the work of L. Wittgenstein, which began with *The presentation of the world* (1995). In this article, I examine how the face-to-face with the Austrian philosopher made Giannotti review issues that he had dealt with throughout his work on Marx, especially with regard to the question of the status of practical lógos and Reflection.

## KEY WORDS

José Arthur Giannotti, Reflection, Dialectic of Sociability, Language Games.

---

<sup>1</sup> Nota preliminar: O presente texto, concluído em maio de 2021, foi lido por Giannotti. Afora poucas alterações, mantive o texto como ele o recebeu.

**I.**

Em seu novo livro, *Heidegger/Wittgenstein — Confrontos*, José Arthur Giannotti conclui um percurso iniciado há pelo menos cinco décadas. O volume é o *pendant* de *Lições de filosofia primeira*, publicado quase dez anos antes, quando, sob o pretexto de fornecer um quadro geral da filosofia em seu desenvolvimento, Giannotti retoma os problemas que assolaram sua própria trajetória. Esta foi igualmente marcada pelo debate com os outros, do grupo interdisciplinar de *O Capital* (1959-1964) até seus embates com a teoria crítica ou com a fenomenologia, em recente controvérsia com Luis Damon Santos Moutinho em torno do estatuto da política (Giannotti & Moutinho, 2017). Nesses enfrentamentos, as posições de Giannotti giram em torno certas obsessões recorrentes, ligadas à relação interna entre lógica e ontologia, discutida numa combinação de rigor e heterodoxia e que culminam na conclusão de que, como ele disse num debate há pouco tempo, “a razão clássica foi para o brejo”. No livro que saiu em 2019, Heidegger e Wittgenstein são comparados como os dois pólos da alternativa que se apresentou após o reconhecimento dessa conclusão. Aqui interessa-me examinar de que modo Giannotti ruminou na longa duração a questão da Reflexão. Daí por que me detenha sobre alguns textos e negligencie outros, sempre tendo em vista apresentar sua contribuição mais original ao debate filosófico contemporâneo.

A articulação entre lógica e ontologia assumiu contornos específicos ao longo dos anos. Em um primeiro momento, entre as décadas de 60 até meados da década de 80, quando Giannotti mobiliza a dialética marxista a fim de abordar a especificidade do fenômeno social, o caráter discursivo da política é mediado pela apresentação das categorias elementares que perfazem a sociabilidade capitalista<sup>2</sup>. Conforme o mantra antipositivista que animou sua geração, a dialética não é um entre outros métodos à mão, mas imperativo da abordagem, visto reconhecer de saída que, nos fenômenos sociais, diversamente do que, grosso modo, valeria para os fenômenos naturais, o dado é inseparável de seu modo de aparição.

No plano da análise linguística, isso implica reconhecer que as condições de uma interpretação semântica não se esgotam na circunscrição das condições sintáticas que ordenam uma linguagem artificial. Transposto para o plano da investigação das cate-

---

<sup>2</sup> Para uma reconstrução esclarecedora do caminho que leva de *Origens da dialética do trabalho* a *Trabalho e reflexão*, ver Melo, 2011.

gorias elementares da ontologia da sociedade mercantil capitalista, esse mote subordina a compreensão do sentido das ações ao exame de como as práticas que envolvem os agentes turvam os fins antecipados individualmente, que se veem subsumidos a processos efetivos de mensuração, ao longo dos quais as expectativas subjetivas são repostas pela mediação do valor-mercadoria e pelo trabalho. Captar o sentido dos fenômenos sociais, assim, requer tomar “fenômeno” como *modo de aparição* de uma essência, cuja projeção para fora do pensamento é indissociável dos percalços de sua realização efetiva, de sua *posição* através dos *meios de apresentação* que configuram uma forma de sociabilidade. Eis-nos imersos nas questões da filosofia clássica alemã advindas desde a revolução kantiana, e que formaram o quadro em que se desenhou a questão da Reflexão: “forma lógica”, “posição” (*Setzung*), “apresentação” (*Darstellung*) e (sobretudo com Fichte, Hegel e Marx) “negatividade”.

Desde *Origens da dialética do trabalho*, sua livre-docência defendida em 1966, Giannotti identifica a originalidade de Marx a partir de sua inserção no desenvolvimento da lógica hegeliana. Com isso, institui-se a circunscrição dos problemas que reaparecerão transmudados na outra ponta de sua trajetória como razão de sua atenção ao modo como o segundo Wittgenstein irá examinar os pressupostos práticos mobilizados pelos agentes na persecução de uma regra. Ter em mente esse rearranjo complicado faz entender por que a questão da apresentação, tematizada de Kant a Marx, reapareça no título do livro que marca o abandono do marxismo em prol de Wittgenstein, *A apresentação do mundo* (1995). Mas vamos por partes.

## II.

Feuerbach, tal como escrutinado por Giannotti em sua livre-docência, representa bem o tipo de análise que ele recusará desde o princípio, já que, na crítica que faz ao cristianismo (1841), Feuerbach assume que as significações ideológicas permanecem inalteradas na transposição “do concreto para o abstrato”. Essa correção resulta do fato de que Feuerbach, assimilando a palavra à imagem, faz da nomeação, enquanto representação imediata das coisas, a instância que responde por toda função representativa<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Uma dificuldade da mesma ordem, apontava Luiz Henrique Lopes dos Santos em texto publicado no início dos anos 70, explicaria os limites da articulação, proposta por Carnap, entre *semântica pura*, que tem por objeto as regras de um discurso linguístico artificial, e *semântica descritiva*, voltada à análise de linguagens naturais situadas historicamente. Pois em Carnap a articulação desses dois níveis requer que o referente da função proposicional seja um objeto assinalado de antemão, determinado pelo entrecruzamento entre a estrutura formal da descrição e as regras para sua aplicação em um domínio “x”. No entanto, como ressalva o autor, a determinação do objeto “é um pressuposto do processo de interpretação que não se mostra na estrutura

Daí por que a “força constitutiva do juízo”, que já fora sido incorporada por Hegel para mapear como as categorias do pensar se efetivam no real, termine negligenciada pela ciência feuerbachiana, que se contenta em espelhar os dados imediatos, como se as posições discursivas fossem irrelevantes para a constituição das regras mobilizadas pelos agentes no quadro da sociabilidade capitalista. Em contrapartida, a *Setzung* hegeliana, apesar de embutir a aceitação da *mediação* como lugar privilegiado da verdade, termina subsumida num movimento bem-acabado, que antecipa sob a forma de uma totalização idealizada o sentido dos processos efetivos. Segundo Giannotti, só isso assegura a Hegel que os significados inéditos que irrompem no curso dos processos sociais encontrem sua tradução no plano do espírito absoluto.

Contra essa reflexão, que faz pouco caso das determinações materiais presentes na consciência mundana, insurgira-se Feuerbach, mas ao preço de interpretar as prerrogativas do ser determinado, real e efetivo como conteúdos *já constituídos* para o pensamento — ignorando, portanto, que a mediação é *logos* prático (Giannotti, 1966, p. 40-43)<sup>4</sup>. No balanço, a passagem do jovem Marx para o autor de maturidade corresponde, segundo o livro de Giannotti de 1966, ao reconhecimento de que dar respostas à questão pelo sentido da *práxis* exige reatribuir papel constitutivo à *Setzung*, visto que as categorias do pensamento aplicadas ao real apenas se objetivam graças à *mediação*, ao *meio-termo* que se interpõe entre o pensar e o agir — graças, portanto, a uma Reflexão que leva a concluir que, como dirá Giannotti muitos anos depois, o real seja “simultaneamente práxis e pensamento” (*Id.*, 2000a, p. 85).

Registre-se de passagem, e como já havia sido apontado por Paulo Arantes (1994), que o argumento de *Origens da dialética do trabalho*, à primeira vista mais um estudo de autor nos moldes da historiografia francesa, inflete em polêmica aberta com o

---

formal da expressão, nem se deixa formular por nenhuma regra”. Para então concluir, na linha investigativa aberta por Giannotti: “Tomar como dado o domínio de aplicação da variável, supor que a aplicação das variáveis não requer nenhuma espécie de fundamentação anterior, equivale a considerar a categoria de objeto como absoluta, na forma da concessão de inteligibilidade absoluta a um termo metalinguístico” (Santos, 1974, p. 152). Giannotti, como procurarei aludir à frente, extrai todas as consequências dessa mesma polêmica com o formalismo no primeiro capítulo de *Trabalho e reflexão* (1984).

<sup>4</sup> No âmbito da investigação sociológica oriunda do mesmo grupo em que circulava Giannotti na Maria Antonia, essa mesma ressalva motiva a escolha de Fernando H. Cardoso pela análise marxista contra as abstrações postuladas pelo funcionalismo como medida dos padrões que regulam a interação social: “O ponto de partida imediato, o real, transfigura-se na análise dialética numa série de mediações pelas quais as determinações imediatas e simples (e por isso mesmo parciais, *abstratas*) alcançam inteligibilidade, ao circunscreverem-se em constelações globais (*concretas*).” (Cardoso, 1997, p. 27; 1ª ed. 1962).

que, à época, havia de mais novo na interpretação de Marx. Pois foi apenas ao desvincular completamente Marx de Hegel (isto é, ao negligenciar, nos textos de Marx, a reinterpretção da lógica hegeliana), que Louis Althusser pôde cindir e contrapor “objeto de conhecimento” e “objeto real” — o que, àquela altura, só poderia aparecer a Giannotti como reedição do tipo de abstração que ele havia localizado como a principal fragilidade da posição feuerbachiana:

Contra Althusser sustentamos que tal espelhamento [do real pelo pensamento] só se torna possível porque ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial, contraposto ao vir a ser do fenômeno, processo que configura a essência de um modo de produção determinado e por conseguinte, duma forma de sociabilidade. A *essência* faz parte de cada momento do concreto sem contudo esgotar-lhe todas as dimensões, de sorte que o discurso somente se tornaria científico quando reproduzisse a ordem dessa constituição ontológica (*Id.*, 1975, p. 90).

A fim de “cientificar-se”, portanto, a análise terá de reconstruir a dialética por meio da qual a essência vai deixando seus vincos no real. Este, longe de ser o receptáculo indiferente da exteriorização sensível da essência, se arma como palco no qual as regras pressupostas para efetivá-la são mediadas pelos sentidos que os indivíduos emprestam às ações por intermédio das quais asseguram sua própria existência. Assim, a constituição da objetividade é inseparável do modo sob o qual seus objetos *são apresentados*, o que implica reconsiderar a função constitutiva das categorias à luz da reflexão instaurada pelos agentes no nível elementar das trocas que estruturam a sociabilidade capitalista. É aí que o metabolismo da natureza pelos homens passa pela transformação de certos objetos “em expressão de outros” (Giannotti, 1975, p. 95), o que, por sua vez, requer examinar de que maneira, por intermédio do modo como os casos vão se apresentando, uma regra adquire significado normativo. Examinemos melhor que tipo de Reflexão Giannotti mobiliza neste momento.

### III.

Convém, para isso, fazer um desvio e voltar ao começo dessa história, recordando o papel que Kant reserva à imaginação transcendental. No § 26 da Dedução transcendental B, Kant introduz a diferença entre forma da intuição e *intuição formal*, a qual responde pela unidade do diverso intuitivo. Somos advertidos de que esta unidade “precede todo conceito apesar de pressupor uma síntese que não pertence aos sentidos” (Kant, *KrV*, B 161). Entenda-se: os fenômenos, como representações sensíveis, “não estão submetidos a nenhuma lei de conexão além daquela que é prescrita pela

faculdade de conexão”, isto é, pela imaginação transcendental, que se incumbe de apreender a diversidade sensível e exibi-la como expressão da unidade esquemática exigida pelo entendimento. Sem fugir do assunto, pode-se dizer que a imaginação, em Kant, responde a seu modo pelo que o segundo Wittgenstein irá delimitar como sendo a gramática do *ver algo como algo*; pois a imaginação kantiana assegura a condição *sine qua non* do próprio conhecimento objetivo, fornecendo seu suporte plástico ou cênico. Eis o ponto aprofundado na *Crítica do Juízo* (1790). No juízo de gosto, paradigma do juízo reflexionante, a unidade do diverso sensível é obtida sem a guarda de qualquer conceito, Kant advertindo depender dessa atividade livre da imaginação a formação de nossos conceitos empíricos. Se o ponto incide sobre nossa questão acerca de Giannotti, é porque, ao explicitá-lo, Kant conclui que, ao tornar possível *ver* a natureza *como arte*, é a imaginação e não a lógica formal que, através da comparação que efetua sobre percepções diferentes, torna a realidade legível pelo pensamento. Sob esse aspecto, e como adverte uma nota à “Primeira introdução” da *Crítica do Juízo*, a imaginação é a condição de aplicação da lógica ao âmbito das significações empíricas<sup>5</sup>.

Gérard Lebrun mostrou ter sido apenas por negligenciar essa condição extralógica do conhecimento objetivo que Husserl, em *Lógica formal e lógica transcendental*, objetou que Kant teria tomado a lógica formal “em sua atividade apriorística”, como se fosse um absoluto inquestionado, com base no qual construiu sua doutrina do conhecimento. Já se adivinha como esse apontamento incide sobre o projeto de Giannotti, que ganha em clareza, quando situado a partir desta alternativa enunciada por Lebrun:

Depois da clivagem entre ontologia e lógica, a lógica permaneceria uma abstração vazia e até mesmo dificilmente representável, se não se subentendesse uma relação de suas formas ao “mundo” — relação da qual é preciso, desde então, escutar a possibilidade. [...] Falar das “condições de aplicação da lógica à natureza” é então falar *também* das condições efetivas (e contudo transcendentais) sem as quais a lógica de Aristóteles não teria nunca vindo à luz (Lebrun, 1993, p. 374-375).

Precisamente a isso Kant responde na *Crítica do Juízo*, conferindo à imaginação sua dignidade transcendental — um gesto carregado de implicações para todo o pós-

---

<sup>5</sup> À primeira vista, diz Kant, o princípio da Reflexão aparenta ser tautológico e pertencer à lógica formal, visto esta ensinar como se comparam representações, a fim de extrair da diferença entre elas o que há de comum (o conceito). “Mas ela [a lógica] nada ensina quanto a saber se a natureza teria, para cada objeto, muitos outros objetos a indicar, como objetos da comparação que teriam muito em comum com ela na forma; essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é antes um princípio da representação da natureza como um sistema para nossa faculdade de julgar” (Kant, *KdU*, AA: 20: 212; trad. p. 28).

kantismo. Rubens Rodrigues Torres Filho, num livro excepcional sob todos os aspectos, levou às últimas consequências o aprofundamento da Reflexão kantiana através da abordagem que lhe deu Fichte na doutrina-da-ciência. Com Fichte, lê-se no doutorado defendido em 1972 (cuja orientação inicial ficou por conta de Giannotti até sua cassação em 1969), a filosofia abandonaria sua inquietação doutrinal, visto que a *Wissenschaftslehre* é um discurso que não fala rigorosamente *de nada*, infletindo no que Torres Filho designa uma “ciência *a-temática* por excelência”. “Discurso *do fundamento*, ‘exploração analítico-sintética’ das significações epistemológicas possíveis, ela é exploração da ‘forma-reflexão’ como ‘fundamento e raiz de todo saber’, por um desempenho da faculdade absoluta de entender” (Torres Filho, 1975, p. 250). O intérprete conclui que, somente na condição de leitor de Kant antes de vir lido por Hegel, devolve-se a Fichte sua radicalidade, a saber: a de manter a apresentação (*Darstellung*) do suprasensível no sensível, operada pela imaginação como passagem de um termo a outro, sem resolvê-la na objetivação de seu próprio movimento. “Retoma-se incessantemente por cumprir à risca sua condição de *Darstellung*, passagem do supra-sensível ao sensível que deve ser constantemente reativada para não se fixar nessa dicotomia imaginária, trânsito *entre* espírito e letra cuja função é de impedir que essa dualidade seja *reificada* em um *dualismo* estático” (*Id.*, 1987, p. 112). Mirando a reflexão pura da imaginação tematizada por Fichte, Rubens Rodrigues Torres Filho levantava esta suspeita: não seria a maneira como Hegel tematiza a posição, a *Setzung*, o que produz a reificação?

#### IV.

Retornemos a Giannotti, para situá-lo diante do horizonte desvelado pela leitura da 3ª *Crítica* efetuada por Lebrun e prolongada pelo Fichte de Torres Filho. Se abrirmos a “Apresentação” de *Lições de filosofia primeira*, deparamos com o tipo de diagnóstico anteriormente avançado por Husserl, conforme o qual o kantismo teria permanecido preso à aceitação ingênua da lógica clássica: eis o que justificaria não tratar de Kant no livro. “Kant apenas leu, com pequenos retoques, a lógica formal e escolar de seu tempo, a partir da atividade ponente do eu transcendental” (Giannotti, 2011, p. 11; ver também 2020, p. 7). Certamente; mas, a crer em Lebrun, isso não deveria fazer perder de vista o principal, que passa pelo fato de Kant ter assinalado que, sem o concurso da imaginação transcendental, o pensamento que se projeta sobre a experiência permaneceria ininteligível. Ora, a primazia que Kant e Fichte conferem ao juízo reflexionante, a despeito do que se lê na “Apresentação” de *Lições de filosofia primeira*, foi diretamente discutida por

Giannotti tanto na leitura que fez de Marx como, em seguida, do segundo Wittgenstein. Para seguir esta pista, convém retomar em linhas gerais seu programa inicial de renovar a atualidade do marxismo através da dialética do trabalho.

Por intermédio da categoria do trabalho, Giannotti fornece à clivagem entre lógica e ontologia efetuada pela filosofia kantiana uma solução própria e original. Pois o trabalho (que Hegel já havia incorporado como *elemento mediador*<sup>6</sup>), sendo uma atividade que visa o metabolismo da natureza pelo homem, religa de partida a Reflexão à finalidade técnica, cuja suspensão (eis a tese de Lebrun) havia possibilitado a Kant descobrir, no esquematismo sem conceitos da 3ª *Crítica*, a fonte de sentido das determinações objetivas. De seu lado, Giannotti, ao invés de contentar-se com a localização da condição subjetiva da objetividade na pura atividade de julgar<sup>7</sup>, desloca o foco da investigação do juízo de reflexão para os “objetos reflexionantes” (como se lê no “Prefácio” à segunda edição de *Origens*, 1985). A convicção de que o logos é *prático* impõe reconhecer que as condições lógico-categoriais do pensamento só ganham sentido, na medida em que vão se constituindo nas tramas intersubjetivas performadas pelos atores inscritos na sociedade mercantil capitalista. A partir daí, a imaginação transcendental e seus esquemas se abrem para uma morfologia das estruturas da vida social, que encontra seu eixo na noção de “esquema operatório”. Além de aludir ao esquematismo kantiano, só que devidamente reinterpretado à luz de Marx, o esquema operatório (como chamou a atenção Balthasar Barbosa Filho) converge inadvertidamente com o jogo de linguagem de Wittgenstein (Giannotti, 1995, p. 13).

Vejamos, então, a formulação que nosso autor dá ao ponto. Após mostrar que toda generalização edifica-se sobre processos de individuação práticos que não deveriam ser ignorados pelo formalismo, Giannotti, aprofundando a análise dos pressupostos transcendentais que enformam na prática os comportamentos humanos,

---

<sup>6</sup> “A determinação do papel do meio-termo, um dos focos em torno do qual se organiza a leitura de Kant proposta por Hegel, faz entender nitidamente que a racionalidade não poderia ser compreendida de outro modo, senão, desde o início, como mediação. A consideração da racionalidade (ou da teleologia) do movimento de mediação do trabalho fornece uma prova suplementar; mais que isso, permitiu reportar a função unificadora da imaginação transcendental, previamente identificada com a razão [...] ao solo da positividade do trabalho. A Reflexão em si do Absoluto que se põe como oposta e reabsorve a oposição, pode ser pensada com o auxílio do conceito de trabalho — e não se trata de metáfora; o trabalho, por sua vez, torna-se Razão agente” (Arantes, 1981, p. 193-194).

<sup>7</sup> Eis o que, diga-se de passagem, levava Foucault (1987, p. 338 ss.) a situar na Reflexão kantiana no intervalo aberto entre o sono dogmático e o aparecimento das antropologias. Recordar que *As palavras e as coisas*, de 1966, constitui referência de fundo dos mencionados estudos de Lebrun sobre Kant e de Rubens Torres Filho sobre Fichte torna-se útil para constatar esta diferença *de partida* entre Giannotti e Foucault.

passa a examinar o problema da *expressão*. Contra a noção de um sentido dado de antemão, que recolheria sobre si uma classe determinada de comportamentos, trata-se de seguir “o processo de constituição desse ‘sentido’, no tecido de uma relação entre indivíduos, que por sua vez vão se individualizar com referência ao termo mediador”. O beijo, por exemplo: em vez de pensá-lo como “encarnação de um significado mental pressuposto”, que se especificaria como instância de uma determinada classe de atitudes predefinida (o ato de beijar), o beijo individualiza seu autor conforme o sentido que este e seu par conferem a seus comportamentos, o que passa por sua inscrição numa expectativa pressuposta sem, todavia, esgotar-se nela, visto poder modificá-la (Cf. Giannotti, 1984, p. 47 ss.).

Desse modo, o ato não apenas realiza um conjunto de expectativas tácitas pressupostas (o que vale mesmo para um beijo roubado), como também confirma os indivíduos que participam dele como parceiros de um processo atravessado pela indefinição, posto que, até nas situações mais elementares, a alteridade modifica os comportamentos reiterados pela prática e redefine os critérios de individualização dos agentes, abrindo terreno para que a regra vá descobrindo sua própria medida, conforme os elementos que a dialética da inteiração — que *se apresenta* como o caso da regras em pauta — introduz sobre sua estipulação preliminar. Esmiuçando “o modo pelo qual o ato especifica a representação pressuposta e determina os agentes como parceiros de um processo” (*Ibid.*, p. 48), Giannotti avizinha-se também das investigações de Merleau-Ponty, sem deixar de insistir que, mesmo nas situações mais elementares, a expressão dos comportamentos intersubjetivos visa repor, como totalidade articulada, os fins práticos que haviam sido visados de partida. Isso explica por que, em *Trabalho e reflexão*, a análise do valor-mercadoria seja antecedida pela investigação da dialética do trabalho.

É a partir daí, isto é, da convicção de que toda *posição* se liga a processos expressivos e discursivos enraizados na prática, que Giannotti interpreta as formas de pensamento mobilizadas pelos agentes nas performances que vão se combinando na sociedade mercantil capitalista. No capitalismo, o trabalho vale como tempo de trabalho dispendido para produzir a mercadoria; torna-se trabalho homogêneo, que só se realiza socialmente quando as mercadorias que o embutem são trocadas no mercado. Apenas desse modo, o trabalho posto como necessário à troca realiza-se socialmente, tornando-se dependente de uma determinada demanda efetiva. Mas isso significa que “a abstração do trabalho social somente se perfaz, nas relações sociais de produção mercantil, se estas tiverem como pressuposto, repostas pelo próprio processo, um ideal de totalização”, isto é, “se os parâmetros iniciais de mensuração

forem confirmados no final do ciclo produtivo” (Giannotti, 2000a, 71). Assim, o “*como se*” — que, note-se bem, já havia sido tematizado por Kant no “Apêndice à dialética transcendental”, antes mesmo de reaparecer na 3ª *Crítica* como princípio da Reflexão assegurado pelo livre exercício da imaginação — produz aquela ilusão necessária de totalidade, sem a qual o sistema simplesmente não se repõe.

Daí por que Giannotti tenha sempre insistido que o fetiche da mercadoria não corresponde a algum tipo de deformação infeliz da consciência individual. Ao contrário, o fetiche se explica na medida em que o equivalente geral, o dinheiro, condensa as relações mercantis a ponto de apresentar o sentido do trabalho individual como caso concreto de uma norma que, eis o passe de mágica, aparece como autônoma em relação aos processos de produção e de troca: “os fenômenos sociais de troca *aparecem* como se estivessem sendo determinados por regras capazes de pôr seus próprios casos, sendo que essa aparência é um dado sem o qual a sociabilidade mercantil não tem sentido” (*Ibid.*, p. 74). Noutras palavras, a projeção do pensamento no real por intermédio de esquemas operatórios e expressivos que só se efetuam graças à ilusão necessária do fechamento, repõe o sistema através da configuração objetiva de suas determinações. Uma vez engatada à finalidade técnica representada pelo trabalho e presente na aparência de totalidade alavancada pelo valor (nosso *como se*), a Reflexão torna-se fiadora de uma *posição* que, a um só tempo, determina o sentido do processo social e faz com que sua objetividade se ancore numa ilusão socialmente necessária.

Já se vê por que Giannotti jamais acatou a separação analítica entre o âmbito das interações comunicativas não coagidas e o âmbito do “poder” e do “dinheiro”, orientados por fins instrumentais — distinção que está na base da ética do discurso de Habermas (Giannotti, 1991)<sup>8</sup>. Pois, e como será reafirmado no livro sobre Heidegger e Wittgenstein, não há como levantar fronteiras rígidas entre o uso expressivo, comunicativo e descritivo da linguagem (Giannotti, 2020, p. 356-357). Mas, a contrapartida dessa recusa reside na exigência de seguir o complicado imbricamento entre *pensar, exprimir e apresentar* no âmbito efetivo das relações humanas, o que, no caso da sociedade mercantil capitalista, faz identificar como condição de possibilidade da reposição do sistema aquela ilusão de que todo produto talhado pelo trabalho, graças a seu caráter de mercadoria, possa vir a ser trocado por *qualquer objeto* disponível

---

<sup>8</sup> Para essa discussão, consulte-se o novo livro de Luiz Repa (2021), cujo capítulo 2 enfrenta de maneira direta e, salvo engano pela primeira vez, sistemática, as objeções de Giannotti ao projeto habermasiano.

no mercado. Desse modo, a equivalência forjada na trama de processos representacionais-expressivos assume, graças ao equivalente geral, ares de uma identidade entre objetos práticos, constituídos socialmente.

Resta saber como pensar a política neste horizonte que, permanecendo tributário de Marx, não se furta a atualizá-lo. Se a aparência da totalização que engaja todos os agentes se torna a própria condição transcendental das operações na base do sistema, como lhe fazer frente? Eis-nos assim às voltas com a pergunta pelas relações entre sistema e emancipação. Como Giannotti sempre gosta de lembrar, o próprio Marx teria se dado conta das dificuldades que se interpuseram à sua aposta na constituição do proletariado como unidade do trabalho total em oposição ao capital, a começar porque a tendência da queda da taxa de lucro pelo monopólio do conhecimento tecnológico e da progressiva diversificação das formas do trabalho terminou por bloquear a passagem à revolução. “Em geral, a crise põe em xeque o lado ilusório do processo social reflexionante e universalizante, expõe a maneira como as formas se medem entre si, tornam-se comensuráveis, assim como ameaça a contradição originária, ao deixar restos que se avolumam até pôr em xeque a circularidade do todo” (*Id.*, 2000b, p. 286). Há, portanto, verdadeira ameaça ao sistema; mas, ao invés de abrir-se para sua superação, ela só faz reforçar a assimetria das posições no seu interior — como, de certo modo, já apontava a teoria da dependência. “Não é porque não temos no horizonte a crise do capital que o capitalismo não está transpassado por crises” (*Id.*, 2011, p. 282). Ora, uma vez que a verdadeira ameaça ao sistema é uma crise por dentro que turva a revolução, a política passará pela arte de tentar salvar o capitalismo de si mesmo. E assim, pouco antes que as cortinas se fechem para o intervalo, vislumbra-se num relance como a política se torna administração da crise através de políticas redistributivas, isto é, social-democracia, ao menos ali onde ela for factível.

## V.

O segundo ato, em que Marx dá vez a Wittgenstein, representa o momento em que a Reflexão é emancipada de todo tipo de totalização. Já vimos como esta última surgiu, primeiro, no já mencionado “Apêndice à Dialética Transcendental” kantiano, ali onde o conjunto das leis particulares da natureza é pensado “*como se*” fosse obra do artífice divino (uma espécie de Grande Esquema subsidiado pela ideia de incondicionado); depois, como reapareceu no percurso inicial de Giannotti, enquanto totalização na qual ele havia identificado a matriz do fetichismo em Marx

— um passo que, como sugeri há pouco, corresponde a uma releitura daquela primeira Reflexão, presente no “Apêndice da Dialética transcendental”, só que deslocada para fora dos limites da subjetividade transcendental e alojada na *práxis*, no âmbito prático intersubjetivo<sup>9</sup>. Nos dois casos, e apesar do que separa Kant em relação a Hegel e Marx, Reflexão e totalização veem-se assimiladas no fim do processo. O ponto de inflexão na trajetória de Giannotti corresponde ao abandono dessa assimilação, o que o faz seguir ao encalço de outra dialética entre representação e meios de apresentação, por assim dizer, uma *dialética específica*. Tomo a expressão de Rubens Torres Filho, que a empregava para singularizar a “dialética especificamente fichteana”, quer diante da totalização operada pela razão no “Apêndice à Dialética Transcendental” da 1ª *Crítica*, quer do saber absoluto hegeliano. Recordá-lo é útil para termos em conta que a inflexão realizada por Giannotti mediada por Wittgenstein o aproxima da brecha por onde havia enveredado Rubens — e que o fez apontar que, na condição de atividade pura da imaginação, a Reflexão fichteana se emancipa dos opostos reificados e permite trabalhar o visível “por uma nova rede de visibilidade” (Torres Filho, 1987, p. 113). Ao menos é isso o que sugere a proximidade existente entre livre imaginação liberada da totalidade, em Fichte, e o conceito wittgensteiniano de *mudança de aspecto* — que, a partir de *Apresentação do mundo*, vai se tornar decisivo aos olhos de Giannotti.

Para seguirmos a pista, é proveitoso indagar com que tipo de *apresentação* estamos lidando, ali onde a pergunta pelo significado das normas se resolve pela mera descrição de como certas regras são seguidas em determinados contextos práticos. Após despojar-se de seu antigo compromisso com a fenomenologia, recusada a partir de *Apresentação do mundo*, Giannotti cuida de não situar a essência *a vir apresentada* no âmbito pré-predicativo, ao qual retrocede Heidegger para descobrir no *Dasein* o núcleo compreensivo do desvelamento do sentido do ser. “A essência (*Wesen*) está expressa na gramática” (Wittgenstein, 1975, *PhU*, § 371). Note-se que, com essas palavras, Wittgenstein não despacha a essência, mas a cola nos usos que fazemos do discurso, cuja prática responde por seus modos de apresentação. Qual o pano de fundo dessa mudança?

---

<sup>9</sup> Acrescente-se, a propósito, que o parentesco entrevisto por Giannotti entre análise do fetiche, tomado como totalização necessária e ao mesmo tempo ilusória, de um lado, e, de outro, a totalização racional implicada pelo princípio da determinação completa de nossos juízos, tematizada na *Crítica da razão pura* (*KrV*, B 599 ss.), está na base de sua interpretação da filosofia da história kantiana (Giannotti, 1984).

Situemos o problema, que, como bem sabe Giannotti, não é novo. Já acenei que, entre os alemães, desde Kant a essência se liga à questão pelo modo como ela aparece *para nós*. Por isso, a articulação entre essência e aparência, ao invés de se resolver pelo *eidos* platônico ou pelo pensamento puro de Aristóteles, inflete na investigação das condições que possibilitam ao sujeito transcendental pôr a essência no circuito da visibilidade. Mas o que ocorre sob a ótica de Wittgenstein, para quem a essência se exprime na gramática dos jogos de linguagem? Descartada a suposição de que há uma mesma estrutura entre pensamento e realidade, como admitia o *Tractatus*, será preciso incorporar à investigação gramatical algum outro elemento que responda pelo modo como a essência se liga à aparência, o que reintroduz a questão pela articulação entre pensamento e *práxis* buscada por Giannotti, que passa a ser orientada pela atenção ao contexto. Sabe-se residir nisto um dos principais tópicos entre os intérpretes do segundo Wittgenstein. Essa colagem da essência no discurso, tecida nos jogos de linguagem, exige ou não recolocar a questão pela instância que assegura, talvez como um transcendental mitigado<sup>10</sup>, o *fato* de que a realidade se mostre *articulável*? A estratégia de Giannotti para responder a isso passa por determinar, nos textos de Wittgenstein sobre a psicologia, a matemática e o *ver como* tematizado nas *Investigações filosóficas*, as condições que tornam possível nosso mútuo entendimento — que, aliás, permanece sempre eventual. Giannotti sabe que muitas vezes não nos entendemos.

Avalie-se a dificuldade recordando a solução que lhe dava o *Tractatus*. Nele, Wittgenstein respondia ao problema da apresentação recorrendo a uma instância transcendental que assegurava a condição de possibilidade da isomorfia entre pensamento e realidade. A forma de apresentação podia ser absorvida pelo método projetivo (Giannotti, 1995, p. 30), uma vez que o ponto de fuga transcendental, situado nos limites do mundo, reunia linguagem e realidade sob uma mesma estrutura. Essa sublimação do *ver como*, possibilitada pelo “misticismo racional” tractariano (Santos, 1993, p. III; ver também Marques, 2005) nunca teve a simpatia de Giannotti.<sup>11</sup> Mas o que dizer de sua própria ideia anterior, conforme a qual a dialética da sociabilidade capitalista é posta e repostada por uma ilusão necessária de totalidade, que atravessaria, de ponta a ponta, nossos comportamentos mais elementares? Pode-se

---

<sup>10</sup> Luiz Henrique Lopes dos Santos, cuja interpretação sigo de perto, fala em “transdendental relativo” (2011, p. 14).

<sup>11</sup> Como me declarou numa entrevista publicada na França e em seguida no Brasil, Giannotti jamais aceitou a separação entre o dizível e o inefável, que, para além do *Tractatus*, identificou operante também na filosofia francesa contemporânea: “Entre os franceses meus contemporâneos isto sempre revelou a influência de Heidegger. Um eco heideggeriano muito peculiar, decisionista, mas pintado de vermelho” (Giannotti, 2011, p. 279).

dizer que a descoberta do último Wittgenstein facultou a Giannotti recolocar, sob uma nova ótica, a pergunta pela dialética entre norma e caso, e, por extensão, pelo estatuto da Reflexão — agora emancipada da totalização operada pela razão dos alemães e da unidade transcendental do *Tractatus*.

Com a mudança de curso, o problema da apresentação — que comparecia, já nas primeiras páginas de *Trabalho e reflexão*, pela menção a Frege e à célebre diferença entre “a estrela da tarde” e a “estrela da manhã” — ganhará contornos inéditos. Enquanto em *Trabalho e reflexão* a análise das expressões requeria ultrapassar os limites do cálculo proposicional devido à identificação do trabalho como matriz prática e expressiva categorialmente concatenada à armadilha ineludível do fetiche, agora a análise se contenta com a *descrição* de como certas regras definem o verdadeiro e o falso, o correto do incorreto — regras que, para tornar ainda maior a distância entre o primeiro e o segundo Giannotti (ou entre o primeiro e o segundo Wittgenstein pela ótica de Giannotti, neste ponto é indiferente), variam conforme o uso e as práticas dos agentes. “Ao contrário de Frege, Wittgenstein não se debruça sobre os pensamentos considerando-os idealidades fora da ação; o que o interessa é como essa captura se encontra no seio dela e como se armam enquanto jogos de linguagem” (Giannotti, 2020, 366). O caráter factual de uma proposição, seu valor expressivo e representativo, liga-se à situação em que ela é dita, logo, aos “meios de apresentação inscritos nas presentes técnicas coletivas do falar” (*Ibid.*, p. 360). Ou seja, a forma de apresentação resolve-se pelo *aspecto* que este ou aquele pensamento assume para tornar-se significativo em um determinado contexto, o que liga a gramática do pensar a expectativas por parte dos indivíduos que interagem sob regras, conforme as quais o que é dito se torna inteligível. “Ao dar significado, ao querer dizer algo (*meinen*), estamos sempre pressupondo que os fatos vão seguir, *até certo ponto*, as regras empregadas” (*Ibid.*, p. 445).

## VI.

Não se pode deixar de notar como o desvio do marxismo propiciado pelo segundo Wittgenstein termina por fazer Giannotti deparar-se com a pergunta pelo que envolve nossa certeza de que o sol nascerá amanhã. Ao fazer de todo acontecimento factual um elemento que integra a gramática articulada por uma imagem de mundo (*Weltbild*), a relação entre o discurso e as coisas se projeta numa temporalidade que, ao invés de abrir-se para o desvelamento do sentido do ser, se resolve no decurso em que vivências intersubjetivas ligam os significados linguísticos à realização de certas

expectativas compartilhadas. “O erro nasce quando se imagina que o surgir de algo equivale ao surgimento de um acontecer, como se algo se juntasse à situação em que estamos” (Giannotti, 2020, p. 360). Ora, quem primeiro chamou a atenção para o fato de que a relação entre o pensamento e a realidade não se mede a conta-gotas não foi Kant, nem Fichte, nem Hegel ou Marx. Foi David Hume. Carlos Alberto Ribeiro de Moura assinalou como o alvo do pensador escocês, na crítica que desferiu ao cartesianismo, foi “menos o fascínio pelo ‘suprasensível’ e mais a convicção, estritamente cartesiana, de que não há razão *senão* enquanto razão universal, aquela ‘luz’ que deveria permanecer ‘sempre igual a si mesma’, independentemente da diversidade dos objetos que ela ilumina” (Moura, 2001, p. 114). Como na série de Monet sobre a catedral de Rouen, na qual interessa ao artista traduzir em linguagem pictórica as diferenças que os efeitos da luz ao longo do dia marcam no circuito da visibilidade (*pondo* à luz, assim, o *como* daquilo que *é visto*) a crítica de Hume à *mathesis universalis* o conduz a recusar o que “até então se reconhecia como o modelo da racionalidade em geral” (*Ibid.*, p. 115). Este, precisamente, o mote por onde começa e termina *Confrontos*. E já se vê por que a descoberta da *relação interna* entre figuração e pensamento, entre significado e expectativas compartilhadas, conduz Giannotti a redefinir sua própria noção de experiência, conforme o modelo da variação dos aspectos que o segundo Wittgenstein trouxe à sua mesa de trabalho.

Nesta direção, é útil seguir a maneira como nosso autor formula as diferenças entre *saber* <*Wissen*> e *estar certo de algo* <*Sicherheit*>, discutidas por Wittgenstein no escrito sobre a certeza. “Para haver conhecimento”, afirma Giannotti, “certas proposições empíricas devem parecer indubitáveis, pois só assim os jogos se exercem, ou seja, juízos são produzidos”. Para acrescentar: “Seriam elas ainda empíricas, embora fujam da dualidade do verdadeiro e do falso?” (Giannotti, 2020, p. 392). Eis, a meu ver, o ponto mais exigente do novo livro, que possui a vantagem de esclarecer a presença, residual e reformulada, que a Reflexão tematizada pelo kantismo e o pós-kantismo ainda mantém no argumento de Giannotti.

Kant sabia perfeitamente que a rosa ajuizada como “bela” pertence ao âmbito empírico; mas a clivagem que ele efetuava entre a existência do objeto e sua representação o fazia concluir que, no juízo reflexionante, abstraímos da *existência do objeto* para reter o efeito que sua mera representação desperta sobre o sujeito — nisto descobrindo o princípio transcendental próprio à Reflexão. Mas, como já vimos, o materialismo professado por Giannotti sempre o fez evitar insular a Reflexão no âmbito da subjetividade pura. Logo, a pergunta pela conversão de proposições empíricas em regras normativas a partir de situações prático-expressivas, por intermédio

das quais nos entendemos, não poderá ceder o passo à partição kantiana entre *forma* e *matéria* de nossas representações — contabilizada por Giannotti como outro legado da concepção clássica da razão, visto pressupor, de partida, ser possível isolar a unidade formal do sujeito transcendental.

Por isso, a determinação da maneira por meio da qual uma proposição empírica adquire, no interior de um contexto linguístico, o estatuto de regra e princípio da bipolaridade, terá de infletir na análise da gramática dos verbos *ver* e *ver como*, ligados à escolha dos elementos empíricos instituídos arbitrariamente como padrão de nossos comportamentos. Além da sabida dependência do padrão em relação ao contexto de seu emprego, Giannotti quer salientar que os jogos de linguagem, com suas expressões, contradições e expectativas determinadas, produzem suas regras através de um movimento que é duplamente avesso a totalizações. O movimento que institui a norma não se prende mais à ilusão necessária, nem pode ter sua eficácia medida por invariáveis de uma gramática universal. “Durante séculos, os filósofos procuraram princípios a partir dos quais todos os outros conhecimentos pudessem ser deduzidos mediante longas cadeias de razões. O problema foi invertido: é o próprio exercício da linguagem que está assentando em situações que, quando ditas, se assim o forem, o serão mediante proposições monoplares” (Giannotti, 2020, p. 367). Situações que correspondem, portanto, a dialéticas específicas, que respondem caso a caso pelo amálgama que se formou entre o transcendental e o empírico. O fato de que agora eles não sejam mais separáveis não quer dizer sejam indiscerníveis para a análise. Doravante, contudo, as atividades ligadas a esse discernimento, como a filosofia, as ciências sociais, além da própria política, têm de buscar o enlace entre norma e caso sem contar com as retaguardas especulativas de que lançaram mão boa parte dos primeiros herdeiros da revolução copernicana em filosofia. Por tratar-se sempre de dialética, mas uma dialética reformulada, a *contradição* também tem seu lugar nesta nova abordagem das relações entre pensamento e experiência.

## VII.

A fim de acercar-se disso, convém pegar um atalho e examinar o diálogo que o novo livro que entabula com seus contemporâneos. No caso de Giannotti, interlocutores nunca faltaram. Mas, uma vez que consuma o abandono das conclusões de sua dialética do trabalho com base na leitura que efetuou de Heidegger e sobretudo de Wittgenstein, o novo livro revolve o campo dessas interlocuções, em especial

quando se tem em mente o caráter, agora residual, dos aspectos transcendentais que enformam a redefinição das relações entre o discurso e a prática.

Por ocasião da publicação de *Lições sobre filosofia primeira*, Marcos Nobre (2011) discerniu que, ao debruçar-se sobre Heidegger e Wittgenstein, Giannotti se afastava da problemática da *Setzung*, tal como armada pela filosofia hegeliana. Agora, pode-se medir melhor tais implicações: Heidegger trilhou um caminho, Wittgenstein outro, muito diverso. Por isso, a coligação circunstancial que Giannotti havia criado entre eles contra a racionalidade clássica dá lugar à apresentação do embate que os conduziu a soluções próprias. O partido de Giannotti por Wittgenstein, além de quitar suas dívidas com a fenomenologia, explica por que Hegel e Marx, à contrapelo dos esforços iniciais de Giannotti em separá-los desde a década de 60, se vejam reunidos em *Heidegger/Wittgenstein - Confrontos* sob a chave da “dialética hegeliano-marxista”. Mas, esse realinhamento entre Hegel e Marx, em vez de convergir com a interpretação da tese suplementar de Lebrun de que conceitos como *posição, determinação, trabalho e negatividade* somente integram uma estratégia discursiva que, na verdade, estaria voltada para sublimar os conflitos efetivos (Lebrun, 1972), abre uma perspectiva inédita para a antiga obsessão pelos “objetos reflexionantes”, agora por intermédio do exame de como a dialética entre proposições monopolares e bipolares assegura a instituição dos padrões que orientam a *práxis*. Emancipada da figura kantiana da ilusão necessária que, de *Origens da dialética do trabalho* à *Trabalho e Reflexão*, balizou sua interpretação do fetiche, este ressurgiu sob a figura da mitologia que anima as formas de vida (Giannotti, 2020, p. 327). Convém notar que esse deslocamento não suprime a questão da medida e da mudança social, impõe reconsiderá-las, noutra roupagem. Elas ligam-se à investigação, caso a caso, dos elementos que possibilitam que, numa situação linguística específica, certas regras sejam compartilhadas, até o momento em que deixem de sê-lo. Por outras palavras, a investigação sobre a gênese histórico-categorial da normatividade permanece no horizonte, mas agora sem o recurso aos poderes demiúrgicos que o próprio Giannotti havia depositado na *Setzung* hegeliano-marxista.

Deparamos com o convencionalismo wittgensteiniano travejado pelas peripécias por que passou o transcendental de Kant em diante — o que não deveria surpreender, quando se leva em conta que Giannotti chegou a Wittgenstein a partir de Marx, isto é, por conta da convergência de fundo entre os esquemas operatórios e os jogos de linguagem. Isso explica por que, no novo enquadramento, a gênese histórico-categorial das normas é balizada pela investigação de como a *invenção* que Kant

havia descoberto no livre exercício da imaginação produtiva se aloja “no curso da própria linguagem, conforme a mudança de aspecto se integra na continuidade do discurso” (Giannotti, 2021, p. 406). Este lógos, arrisco dizer, está até mais empenhado na *práxis* do que antes, pois o deslizamento dos juízos reflexionantes para o âmbito dos objetos reflexionantes, isto é, a busca pelo “transcendental prático” (Santos, 2011) —, que, em *Trabalho e Reflexão*, permanecia atrelada à identificação da ilusão necessária operante na conduta dos agentes —, agora opera unicamente sob a constatação de que elegemos certas proposições empíricas à condição de proposições normativas. Com isso, a investigação de Giannotti depara com novos interlocutores, que permaneciam fora de seu radar.

De um lado, e o ponto merece atenção, Giannotti cruza outra vez o caminho de Hume — agora, não pela recusa abrangente ao modelo clássico de razão, mas por conta de uma convergência positiva, que, apesar de inadvertida, é promissora. Recorde-se que, antes de Kant e sem o recurso da filosofia da história, Hume já concebia a crítica como atividade enraizada em um processo social determinado, atravessado por debates sobre a cultura e os costumes (Pimenta 2013) — em termos wittgensteinianos, sobre nossas “formas de vida”. Para Hume, a existência do entendimento informal entre agentes é factível porque, como assinala Isabel Limongi, determinados juízos operam como “fator de regulação de outros juízos”. Isso vale não apenas para o padrão de gosto, como também para os juízos morais: neles, os termos gerais resultam da sedimentação de distinções que, ao se tornarem “padrões na medida”, fornecem “a regra geral que preside a formação de juízos partilhados” (Limongi, Cap. 6.3). Transpondo essa chave acerca da relação entre caso e regra para o âmbito dos conflitos efetivos (o que fez o próprio Hume na *História da Inglaterra*), descortina-se o horizonte para investigar como formações discursivas e processos sociais se imbricam para renovar nossos conceitos, na ocasião em que representações empíricas passam a atuar como padrões de nossas condutas<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Ao empiricizar a reflexão, Giannotti redescobre esse veio, que também tem sido explorado pelo pensamento político contemporâneo que reivindica alinhamento com Wittgenstein, como ocorre na atenção que a escola de Cambridge dedica às torções que mudanças linguísticas contextualizadas imprimem no vocabulário político: “[...] o estudo do que alguém diz não pode nunca ser um guia suficiente para compreender o que se pretendia dizer. Para compreender qualquer afirmação séria, devemos atentar-nos não somente ao significado do que é dito, mas ao mesmo tempo na força de intenção com a qual a afirmação é exposta. Precisamos, assim, concentrar-nos não só naquilo que as pessoas estão dizendo, mas também naquilo que estão *fazendo* ao dizê-lo” (Skinner, 2001; trad. p. 390).

No entanto, se, em Hume, a Reflexão permanecia atrelada à “conversação regulada” — aquela mistura entre espírito e regularidade (Suzuki, 2014) que havia sido expressão do processo social em curso na Inglaterra do século XVIII — muita água rolou de lá para cá. Eis o que explica que, ao atualizar para nossos dias o nexos entre política, significação e *práxis*, Giannotti incorpore as suas análises a categoria da *decisão*, ligada à contradição entre amigos e inimigos, na qual, como se sabe, Carl Schmitt identificou o núcleo da política. Mas, por conta da interpretação que Giannotti faz de Wittgenstein, a referência ao decisionismo schmittiano é mediada pelo novo sentido da contradição: ela “consiste numa ‘atividade’ de contradizer que, se não exprime algo, não deixa de exteriorizar o bloqueio de duas atividades expressivas, as quais incitam uma decisão que, como tal, abre novas formas de exprimir, propiciando um novo jogo de linguagem e novos procedimentos de juízos” (Giannotti e Moutinho, 2017, p. 11). A contradição, portanto, segue politizada — só que, emancipada na negatividade hegeliana, ela reaparece como propiciadora de uma *decisão* que abre “novos jogos de linguagem, muitas vezes conservando a característica de nascer do jogo anterior que chegou a seu limite” (*Ibid.*, 2017, p. 17). O salto qualitativo de um estágio a outro, caro à dialética hegeliana, dá lugar à dinâmica dos jogos de linguagem, no interior dos quais o *ver como* cria condições para que novas regras insurgam no regime de expectativas vigentes por uma decisão imprevisível dos agentes. Com isso, o nexos interno entre *decisão* e *exceção*, postulado por Schmitt, dilui-se no conjunto de situações diversas em que transcorrem os conflitos; embora possam novamente terminar no Terror, esse desdobramento não é necessário. Na democracia, por exemplo, a contradição entre amigos e inimigos é traduzida na “luta entre aliados e adversários, que estão sempre desenhando um espaço comum de disputa capaz de evitar a guerra civil” (*Ibid.*, p. 68). O que é dizer que a democracia não comporta nenhum fundamento substancial, que sua continuidade perdura enquanto prevalecer a expectativa compartilhada de que as contradições sociais admitirem ser negociadas no interior do Estado de direito. Nada mais assegura que o Terror à espreita não prevaleça sobre nossas formas de vida<sup>13</sup>, visto que contorná-lo dependerá do curso tomado pela dialética do julgar que imprimimos na gramática das práticas sociais.

---

<sup>13</sup> O reconhecimento de que o transcendental se liga a uma decisão dos agentes em tomar certas proposições empíricas como normativas apoiaria a negação da política, como objeta Luiz Damon Moutinho a Giannotti (Giannotti e Moutinho, 2017)? Não vejo por que, como tampouco sigo Moutinho, ao sugerir que o argumento de Giannotti se reduziria à escolha, pouco animadora, entre mera administração ou a guerra aberta entre amigos e inimigos. Trata-se, antes, de nos prevenir contra a tentação de sublimar o conflito e a violência

## VIII.

Para assinalar a novidade do último livro de Giannotti, busquei comentar as teses que extrai de sua interpretação dos jogos de linguagem de Wittgenstein, iniciada com *Apresentação do mundo* e concluída em *Confrontos*, buscando considerar como elas desdobram suas investigações iniciais, aquelas do período que vai de *Origens a Trabalho e reflexão*. Viu-se como, consumada a viragem, o apagamento de toda demarcação rígida entre o transcendental e o empírico, ao invés de desmerecê-los, procura seguir o modo como são configurados na dialética própria das situações linguísticas, por meio da qual *estas* e não outras proposições empíricas se tornam monoplares. Com isso, a economia conceitual tomada da filosofia alemã que vai de Kant a Hegel e Marx é objeto de uma reinterpretação que recusa suas soluções a fim de fornecer aos problemas uma abordagem inédita. A plasticidade que Kant conferia à imaginação para explicar como produzimos regras a partir de casos particulares reaparece, mas situada em contextos específicos, nos quais uma forma de vida se particulariza. Trata-se, como já acontecia na interpretação que Giannotti fazia de Marx, de materialismo, mas ligado à indeterminação e à variação características da gramática do *ver como*. Com isso, as noções centrais do debate clássico alemão, ao passarem a gravitar em torno de um “fundamento não fundamentado” (Marcelo Carvalho), terão sua pertinência mediadas pelo contextualismo. As determinações do pensamento surgem cercadas por “diferentes zonas de indeterminação significativa situada” (Giannotti, 2020, p. 357); a contradição reaparece como objetiva, mas “passa a ser uma forma de ação ligada a um modo de dizer” (*Id.*, 2017, p. 154), sem qualquer fechamento, seja real ou ilusório. A luminosidade que Heidegger supôs fosse revelação para o *Dasein* vem alojar-se “no próprio ver a mudança de aspecto como articuladora da representação, o momento em que os jogos de linguagem são apenas falados e vivenciados como discurso”, de sorte que “a divindade e a conceptualidade das regras do julgar se assentam de vez no próprio exercício da linguagem” (*Id.*, 2021, p. 464)<sup>14</sup>.

---

n uma teleologia da história ou em regras ideais do discurso, negligenciando o fato de que são elementos intrínsecos à política.

<sup>14</sup> A irrupção da luminosidade atesta como, numa medida por ser ponderada, *As palavras e as coisas* permanece tributária de Heidegger — por exemplo, quando Foucault afirma que, com o abandono da teoria clássica do discurso, nos encontramos “desarmados para pensar o ser cintilante mais abrupto da linguagem” (Foucault, 1987, p. 355). Registre-se de passagem que Gérard Lebrun e Rubens Torres Filho, próximos a muitas conclusões da arqueologia de Foucault, não o seguem nisto. Para o balanço das afinidades sem perder de vista as singularidades que unem Lebrun e Rubens Torres Filho, ver João G. M. da Cunha (2021), que apresenta de modo perspicaz a concepção de filosofia subjacente à historiografia filosófica praticada por eles.

Neste exercício do julgar, as proposições monoplares obtidas a partir da gramática do *ver como* desenham um sentido mediado pela alteridade, que, sem corresponder à reificação do que é posto através da *práxis*, tampouco remete à alguma “dobra” do discurso que sinalizasse alguma presença exterior à gramática, como pensou parte da filosofia francesa contemporânea. Pois, e para retomar mais uma vez seu antigo aluno, “é na letra, e não além dela, que o espírito tem corpo e realidade” (Torres Filho, 1987, p. 112). Daí se segue que a ênfase sobre o caráter descritivo das análises é balanceada por um transcendental mitigado, que, além de manter a investigação alheia à ideia clássica de consciência, prescinde da ilusão necessária produzida pela ideia do incondicionado. É nesta oscilação entre o aspecto puramente convencional e o aspecto transcendental, que obriga a reconhecer que “o transcendental é também uma coisa ou um fato, uma coisa e um fato transcendentalizados” (Santos, 2011, p. 17), que Giannotti nos incita a cogitar, sob uma perspectiva outra vez original, a questão da racionalidade prática.

## Bibliografia

- Arantes, P. E. (1981). *Hegel — a ordem do tempo*. São Paulo: Polis.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Um departamento francês ultramar*. São Paulo: Paz e Terra.
- Cardoso, F. H. (1997). *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional* (1ª ed. 1962). São Paulo: Paz e Terra.
- Carvalho, M. (no prelo). *Apenas som e fúria. Conhecimento e significado nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein — I*.
- Cunha, J. G. M. (2021) “Rubens Rodrigues Torres Filho ‘leitor’ de Gérard Lebrun”. In: *Fichte en las Americas* (ed. S. Palermo M. Gaudio, J. Solé). Buenos Aires: RAGIF Ediciones.
- Foucault, M. (1987). *As palavras e as coisas*. Trad. Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes.
- Giannotti, J. A. (1966). *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo: DIFEL. (2ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1985).
- \_\_\_\_\_. (1975). “Contra Althusser”. In: *Exercícios de filosofia* (1ª ed. In: *Estudos Cebrap*, 1968) São Paulo: Brasiliense, pp. 85-102.
- \_\_\_\_\_. (1984). *Trabalho e reflexão — Ensaio para uma dialética da sociabilidade*, 2ª ed. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1986. “Kant e o espaço de uma história universal”. In: *Kant, Ideia de uma história universal*. Éd. R. Terra. São Paulo: Brasiliense.

- \_\_\_\_\_. (1991). “Habermas: mão e contramão”. In: *Novos estudos — Cebrap*, n° 31.
- \_\_\_\_\_. (1995). *Apresentação do mundo — Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2011). “Entrevista a Vinicius de Figueiredo”. *Analytica*, vol. 15, no 2, pp. 277-297.
- \_\_\_\_\_. (2000a). *Marx — Vida e obra*. Porto Alegre: L&PM.
- \_\_\_\_\_. (2000b). *Certa herança marxista*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. *Lições de filosofia primeira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2020). *Heidegger/Wittgenstein: confrontos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Giannotti, J. A.; Moutinho, L. D. S. (2017). *Os limites da política — uma divergência*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kant, I. (2016). *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes & Ed. Universitária São Francisco.
- \_\_\_\_\_. (2012). *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes & Ed. Universitária São Francisco.
- Lebrun, G. (1972). *La patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1993). *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes.
- Limongi, M. I. (no prelo). *Hume e o pensamento político moderno. Justiça, história e política*.
- Marques, E. (2005). *Wittgenstein e o Tractatus*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Melo, R. (2011). “Crítica e contradição: qual a herança marxista?”. *Novos Estudos — Cebrap*, n°. 90, pp. 21-32.
- Moura, C. A. R. (2001) “Crítica humenana da razão”. In: *Racionalidade e crise — Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR.
- Nobre, M. (2011). “O filósofo municipal, a *Setzung* e uma nova coalização lógico-ontológica”. *Novos Estudos — Cebrap*, n°. 90, pp. 35-55.
- Pimenta, P. P. (2013). *A imaginação crítica de Hume*. Rio de Janeiro: Beco do Azouge.
- Repa, L. (2021). *Reconstrução e emancipação: método e política em Jürgen Habermas*. São Paulo: Unesp.
- Santos, L. H. L. (1974). “Semântica e ontologia”. *Discurso*, ano 4, n° 4, pp. 147-153.
- \_\_\_\_\_. (1993). “Apresentação”. In: L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp.

- \_\_\_\_\_. (2011). “Sobre o transcendental prático e a dialética da sociabilidade”. *Novos Estudos — Cebrap*, nº. 90, pp. 7-18.
- Skinner, Q. (2001). “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. Trad. Marcus Vinícius Barbosa. *Tempo & Argumento*, Florianópolis, vol. 9, nº 20, pp. 358-399, jan./abr. 2017.
- Suzuki, M. (2014). *Forma e sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34.
- Torres Filho, R. R. (1975). *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática.
- \_\_\_\_\_. (1987). “A filha natural em Berlim”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense.



# Corpos insubmissos e identidades decompostas no cinema de David Cronenberg

**Vladimir Safatle**

Universidade de São Paulo — USP

## **RESUMO**

Trata-se de discutir a maneira com que as representações do corpo no cinema de David Cronenberg indicam uma dissociação importante entre gozo e prazer. Tal dissociação deve ser avaliada em sua dimensão propriamente política, abrindo com isso outra dimensão para aquilo que normalmente entendemos por “crítica do fetichismo”.

## **PALAVRAS-CHAVE**

David Cronenberg, gozo, corpo, identidade.

## **ABSTRACT**

This article aims to discuss how the representations of the body in the cinema of David Cronenberg indicate an important dissociation between pleasure and jouissance. Such dissociation should be evaluated taking into account its political dimension, opening another dimension for what we always understood by “critique of fetishism”.

## **KEY WORDS**

David Cronenberg, jouissance, body, identity.

*A doença é o amor de duas criaturas  
Alienígenas uma pela outra.*

David Cronenberg

Quem acompanha o cinema de David Cronenberg sabe como suas imagens são atravessadas por corpos animados por um gozo que os leva aos limites da decomposição. São corpos em contínua mutação de suas formas, de seus limites, de suas propriedades. Corpos que se tornam objetos de intervenção de toda ordem, de utopias múltiplas de junção entre o maquínico e o humano, mas intervenções que normalmente são obras do acaso ou expressam a insubmissão do gozo à vontade, expressam o desajuste contínuo das máquinas. Daí porque em tantos momentos nos deparamos em seus filmes com o tópico clássico da mutação que sai do controle. Como se houvesse algo da ordem de um encontro impossível que não apenas transforma, mas coloca os corpos em uma dinâmica de errância que deve a todo momento lidar com empuxos à autodestruição.

Essa autodestruição aparece como destino, em vários momentos de seus filmes, porque não há ordem social atual que possa dar lugar à insubmissão dos corpos. São múltiplas as cenas de seus filmes que mostram a procura em criar laços sociais que se coloquem à margem da vida social hegemônica. A comunidade de cultuadores de acidentes automotivos, de *Crash*, o grupo de jogadores de videogame, de *eXistenZ*, a igreja católica, de *Videodrome*. São sempre novos laços que não se sustentam por muito tempo porque nós mesmos fazemos parte daquilo que deveria ser destruído. O que Max Renn, o protagonista de *Videodrome*, mostra ao final do filme, quando, em uma espécie de assunção de missão político-teológica, enuncia: “Vida longa à nova carne”, levanta a arma que tem nas mãos e atira contra sua própria cabeça.

### **A utilização deslocada das formas**

Essa consciência de que somos o lugar no qual opera o gesto violento de recusa de nós mesmos perpassa, principalmente, a forma de seu cinema ou, ainda, perpassa a relação de Cronenberg com o cinema. Aquilo que é apresentado na dimensão do conceito também se realiza nas múltiplas dimensões da forma. Pois sabemos como, em larga medida, Cronenberg passou à história do cinema como alguém que levou ao extremo o que poderíamos chamar de *utilização deslocada das formas*. A grande maioria de seus filmes desenvolve-se forçando os limites das formas estabelecidas pela tradição da história do cinema. Eles se aproveitam de estruturas narrativas desgastadas de gêneros, como o horror, o filme de ação ou a ficção-científica, a fim de

perverter suas referências centrais. Como diz o próprio Cronenberg: “Eu ‘protegi’ meus filmes através do gênero”.

Neste sentido, o melhor exemplo continua sendo o filme *A mosca*: um *remake* aparentemente banal de um dos clássicos do gênero e que se transforma na história da lenta agonia da perda de identidade através da mutação do corpo, impulsionada pela emergência de um gozo que se desdobra nos limiares da confusão entre humanidade e animalidade. No filme, acompanhamos o cientista Seth Brundle a começar com o desejo de desmaterializar o corpo e teletransportá-lo. Esse desejo de desmaterialização será o disparador de um processo no qual vemos o protagonista ir da euforia do encontro com um gozo nunca visto até a consciência desse gozo ser acompanhado por uma contínua decomposição de si e de sua expulsão do mundo dos humanos. O corpo que outrora parecia poder ser desmaterializado desnuda-se em seu devir animal bruto. Mais uma vez, não restará outra coisa que o suicídio. Um desconhecido filme de 1979, *Chromosome III / The Brood*, também leva esta lógica ao extremo. Um psiquiatra faz com que seus pacientes somatizem suas raivas e frustrações. Nola, que acaba de se divorciar, vai mais longe e dá à luz a uma série de pequenos monstros assassinos que a vingam de seus familiares. Com este argumento de filme tipo B, Cronenberg cria uma espécie de Medeia produzida em laboratório que revela, na maternidade, uma forma bruta de horror.

De certa forma, podemos dizer que conhecemos ao menos duas estratégias hegemônicas e antagônicas da forma crítica operar no campo cinematográfico. A primeira pode ser encontrada em nomes como Godard, Straub-Huillet, Alain Resnais, mas também de outra forma em uma tradição que tem em Luís Buñel e Raoul Ruiz seus nomes mais expressivos. Ela consiste em levar a linguagem cinematográfica a seu extremo, liberando a narratividade de um vetor cumulativo e teleológico, com suas estruturas causais de começo, meio e fim. Tomemos o caso de Resnais. É dele uma afirmação como:

Quando vejo um filme, interesso-me pelo jogo de sentimentos mais do que pelos personagens. Imagino que podemos chegar a um cinema sem personagens psicologicamente definidos, no qual o jogo dos sentimentos circularia. Como em uma pintura contemporânea, o jogo das formas chega a ser mais forte do que a história (Resnais, 1961).

Para entrar nesse jogo das formas mais forte do que a história, nesse circuito de afetos que não podem ser pensados a partir de personagens psicologicamente definidos, basta lembrarmos de *O ano passado em Marienbad*. Como ele, Resnais nos

forneceu a imagem de um mundo no qual não éramos mais sujeitos, ao menos no sentido tradicional que demos a esse termo. Não nos encarnávamos mais em personagens portadores de narrativas cheias de conflitos psicológicos que pareciam todos descritos em um romance de Balzac. Não habitávamos mais o tempo linear de uma história, mas o tempo simultâneo, no qual passado, presente e futuro entravam continuamente em colapso. Um tempo no interior do qual não se progride, mas no qual se circula. Tempo no qual a circulação do jogo de afetos produz repetições que nos fazem repetir os mesmos gestos, falar as mesmas palavras para, apenas dessa forma, habitar vários instantes. Essa repetição, que intriga mais de um espectador de *Marienbad*, é a procura de movimentos imperceptíveis que anunciariam uma outra percepção. Este mundo de outros tempos e movimentos, que se apresentava em um grande hotel, que podia também ser um sanatório ou uma estação termal de repouso, era um gesto de adeus às ideias que haviam se colado em nós, moldando nossa forma de ver e filmar. Ideias que produziram nosso cinema.

É claro que esse não é o modelo de forma crítica que anima a trajetória cinematográfica de Cronenberg. Como lembrará o crítico de cinema Serge Grunberg, com Cronenberg entramos em um momento da história do cinema na qual a substância do que era o “filme B” se torna, por razões comerciais, o material dominante (Grunberg, 2000, p. 32). Esses ditos filmes B (terror, pornografia, ficção científica) parecem a transposição mais direta ou, se quisermos, uma intervenção industrial mais direta no circuito libidinal dos sujeitos. Se a *nouvelle vague* se caracterizou, entre outras coisas, pela elaboração a partir dos clichês do cinema de Hollywood (*À bout de souffle*, de Godard, é um exemplo privilegiado nesse sentido), tudo se passa como se Cronenberg representasse uma operação que vai mais baixo, que capta o subterrâneo da produção cinematográfica. Subterrâneo que é, na verdade, o eixo da produção cinematográfica como negócio. Para se ter uma ideia, segundo dados da WebRoot, 68 milhões de procuras por dia são feitas apenas nos EUA para acessar filmes pornográficos. Uma indústria que mobiliza U\$ 97 bilhões por ano. A título de comparação, o maior lucro fornecido por um filme na história do cinema vem de *Avengers: Endgame* e *Avatar* com U\$ 2,7 bilhões.

Assim, o processo de criação de Cronenberg consistirá em aparentemente preservar a linguagem cinematográfica, utilizando-se de elementos vindos diretamente dos setores mais industrializados e fetichizados de sua produção. *eXitenZ* se apropria do universo dos videogames, *Videodrome* se apropria dos snuff-movies e coloca Debbie Harry, a cantora do *Blondie*, como protagonista sadomasoquista. Vários são os filmes que partem do universo do cinema de terror. Quem viu *Rabid* talvez se lembre

da atriz principal, Marilyn Chambers: a mesma das orgias de *Atrás da porta verde*, o primeiro sucesso de bilheteria, juntamente com *Garganta Profunda*, da então emergente indústria pornográfica.

Mas essa preservação visa, na verdade, a exposição de como a linguagem cinematográfica está doente. Daí essa ideia de Grünberg de dizer que, com Cronenberg, encontramos o “grande cinema doente” (*Ibid.*, p. 35). Nesse sentido, vale a pena lembrar de *Rabid*, de 1977 porque ele é, acima de tudo, uma espécie de vingança, de reversão cinematográfica. Anos antes, Chambers tinha sido sequestrada, levada a um clube chamado *Porta Verde*, para terminar livrando-se de suas resistências e participando de uma orgia na qual ela era penetrada por todos. Em *Rabid*, ela passa por uma cirurgia que acabará por lhe fornecer uma espécie de pênis violento que sai de uma cavidade em sua axila e penetra o corpo de todos e todas, inoculando uma sede incontrolável de sangue. “A” atriz pornô agora inverte os papéis, sai de sua cena original e, enquanto goza, contamina a todos com o descontrole que alcança o canibalismo. Como se a industrialização global do sexo produzida pelo advento da indústria pornográfica *hardcore* no início dos anos setenta, como se essa dessublimação repressiva que agora não precisava mais se esconder em salas escuras, fosse necessariamente produzir algo que as imagens fetichizadas não seriam mais capazes de controlar.

Essa estratégia, que podemos encontrar em outros cineastas como David Lynch, consiste em reconhecer que tais padrões linguísticos industrializados, ou seja, constituintes dos núcleos de maior circulação da indústria cultural, são não apenas a expressão da estereotipia das formas, mas também e principalmente a gramática que inscreve socialmente nossos desejos, que produz socialmente nossas fantasias. Sendo assim, uma estratégia possível da forma crítica consistirá em produzir estranhamento nessa gramática que parece inicialmente tão familiar a nosso desejo. Faze-la ser atravessada por um gozo que explode seus limites, que produz continuamente monstruosidades e anomalias. Como se fosse o caso de mimetizar a forma com que a vida biológica de fato funciona: produzindo a todo momento monstros e anomalias. Usando as mãos da contingência para criar encontros que são convites a simbioses<sup>1</sup>. Até que tais monstruosidades se tornem o embrião para o desenvolvimento de novas formas. Pois, afinal, como dirá uma protagonista de *Shivers*: “A doença é o amor de duas criaturas alienígenas uma pela outra”.

---

<sup>1</sup> A esse respeito, tomo a liberdade de remeter ao último capítulo de meu livro (Safatle, 2016).

## Figuras de corpos insubmissos

Nesse sentido, não é um acaso que o ponto mais sensível dessa gramática industrial de nossos desejos diga respeito exatamente a sexualidade e que seja exatamente por esse caminho que as anomalias começam e contagiam. Um pouco como os protagonistas de *Gêmeos*, que são empurrados para fora de seus circuitos controlados de médicos ginecologistas e pesquisadores do corpo feminino devido ao encontro com Claire Niveau, uma mulher que tem uma anomalia rara no útero e uma sexualidade sadomasoquista explosiva. Esse encontro modifica o sistema de partilha e as distinções de personalidade entre os dois irmãos gêmeos, leva-os a uma luta entre o descontrole de si e a tentativa violenta de reinstaurar o controle, nem que seja remodelando o corpo feminino através de instrumentos cirúrgicos para mulheres mutantes. Ao final, os dois irmãos se decompõem e se suicidam.

Lembremo-nos como nesses filmes não há espaço para o erotismo, com seus acordos tácitos de procura por um prazer cada vez mais completo e harmonioso. O prazer se submete ao cálculo, ao ajuste, à enunciação consciente e o cuidado de si. O que temos aqui é, ao contrário, algo que sempre acaba por quebrar tal ordem econômica. Na verdade, não há espaço sequer para algo parecido à pornografia com sua funcionalização e ritualização das imagens do sexual. Fato que Jacques Rancière entendeu muito bem ao dizer, a respeito de *Crash*:

Ao negar o rótulo pornográfico aplicado a seu filme, Cronenberg opõe suas cenas sexuais às habituais histórias de amor e de sedução do cinema, que no fundo, diz ele, são cenas de estupro. Poderíamos responder que a história de amor tem isto, de fato, em comum com a crueldade sádica, que ela está sempre, por menos que seja, fundada na desigualdade de dois desejos. O que define ao contrário a cena pornográfica é a pressuposição de que os atos de um são precisamente o objeto do desejo do outro. Assim, a pornografia ilustra à sua maneira a versão liberal do contrato social. Isso se dá porque ela desenvolve seu império visual ao ritmo da evolução do neoliberalismo consensual (Rancière, 1997).

Há uma historieta sintomática a este respeito. No começo de sua carreira, Cronenberg precisava de dinheiro e resolveu fazer um teste para filmar filmes eróticos. Tempos depois, o produtor o chama no canto e diz, meio sem graça: “Nós sabemos que você tem um senso muito desenvolvido da sexualidade, só não sabemos de que tipo ele é”. O que não poderia ser diferente, já que vemos, na verdade, um gozo obsceno, mas em um sentido radicalmente distinto de “obscenidade”. Não no sentido pretensamente moral, mas no sentido visual: algo fora da cena, algo que não compõe uma cena, algo que quebra essa “versão liberal do contrato social” com sua

economia da produção. Algo que, na verdade, é profundamente improdutivo, empurra sujeitos para o campo da anti-produção.

De certa forma, tal colapso ocorre porque, como dirá Cronenberg em uma entrevista dedicada a divulgação de *Crash*: “sexo é uma força potente sem propósito”. Por ser habitado por essa força potente sem propósito, já que desde Freud sabemos que sexo só se submete a imperativos de reprodução depois de um longo processo através do qual a polimorfia infantil é organizada a partir do primado genital, os corpos serão insubmissos. Pois não há lugar possível de existência para algo sem propósito em uma sociedade marcada pela funcionalização extensiva de tudo, de todos e todas. Mas a questões que talvez fique é: para onde irão os corpos insubmissos? Onde eles poderão habitar?

Notemos que essa é uma questão que, de certa forma, aproxima do cinema trágico de Cronenberg do que seria o seu oposto, a saber, o cinema burlesco. Nos dois casos, o personagem central é sempre um corpo insubmisso, mesmo que os regimes expressivos dessa insubmissão sejam distintos. Tomemos, por exemplo, o caso de Jacques Tati. Lembro desse caso porque seria interessante constituirmos paulatinamente uma tipologia dos corpos insubmissos. Em Tati, há sempre um corpo que não se submete a gestualidade funcional do mundo do trabalho, que se recusa a submeter-se ao maquinismo industrial, mesmo que esteja a todo momento à volta com repetições que se afirmam em sua insubmissão a funções. Este é o objeto central de seus filmes. Um corpo que não tem lugar, por isto está a todo momento tirando tudo da ordem, tropeçando nos cenários, destruindo tudo a sua volta em uma fúria, ao mesmo tempo, violenta e hilária. Corpo produtor de caos generalizado. O único lugar no qual esse corpo habita sem destruir o ambiente a sua volta dá-se fora do mundo do trabalho, da circulação de mercadorias, dos serviços. Dá-se, na verdade, na ordem das interações das classes populares, já anárquica em seu funcionamento normal. Neste sentido, lembremos do que diz Serge Daney a respeito do cinema clássico:

A cenografia do cinema clássico consistia em dispor obstáculos nem estúdio, depois as luzes, depois trilhos para a câmera e, em último lugar, os atores. Os grandes atores desse cinema são simplesmente aqueles que esbarram menos nos obstáculos. Ou que fazem, como Cary Grant, com uma elegância cujo segredo, este também, está perdido (Daney, 2007, p. 230).

Partindo desse ponto, Dalila Martins lembrará como o cinema burlesco não é outra coisa do que a arte de tropeçar no cenário, de ser um anti-Cary Grant. Pois o classicismo dos lugares assegurados, da visibilidade segura e integral era baseado

em uma ilusão que a brutalidade da Segunda Guerra quebrou em definitivo. Daí porque outro regime de imagens se constituirá, do qual um cinema como o de Tati faz parte. O cinema da fúria de, a todo momento, derrubar o cenário, destruir os lugares, expor que o cenário, com sua ordem das coisas, é uma pele muito limitadora. E trata-se de fazer isso com a fúria infantil de quem, ao mesmo tempo, derruba tudo e sabe como fazer o mundo não se voltar contra si mesmo, de quem tudo destrói e ainda sabe como ganhar a complacência do mundo. Pois esse corpo insubmisso sempre se coloca como a figura inofensiva do “agregado”, de quem vive com pouco, de quem se preserva à margem, de quem constrói vínculos inusitados a outros sabendo como despertar neles a infantilidade do desejo de um tempo sem função e sem produção. E não será a menor das ironias perceber como Tati, por seu porte físico, altura e trejeitos, assemelhava-se ao corpo oficial do poder, a saber, esse de Charles De Gaulle que, à época, encarnava a dimensão monárquica da república. Como se fosse o caso de criar um quase-duplo que nos fazia ver o corpo do poder como algo risível.

É claro que a insubmissão de Cronenberg é de outra natureza, da mesma forma como é outra a modalidade dos vínculos que se tecem a partir de tal insubmissão. Algo dessa natureza pode ser explicitado se lembrarmos de afirmações como: “É necessário que eu transforme a palavra em carne”. Através desta afirmação, Cronenberg define a essência de seu cinema. Afirmação que deve ser compreendida em todo o seu rigor. Atrás do corpo, há a carne, e é para lá que Cronenberg quer nos levar.

A carne é o que resta do corpo depois que nós o livramos das imagens que o envolvem. Pois a pele do corpo é composta por imagens formadoras. Aprendemos a ver nosso corpo ao compará-lo com a imagem fascinante do corpo do outro, ao tomar tais imagens como nossas. Ser corpo é estar preso ao olhar do outro. Desta forma, instaura-se um universo especular onde eu sou a imagem de um outro e vice-versa. Retornar à inconsistência da carne é, como já nos demonstrava Merleau-Ponty, sair desse registro imaginário onde imperam relações narcísicas tão presentes no tema do *duplo* (Merleau-Ponty, 1961). Tema absolutamente recorrente em Cronenberg, vide as relações narcísicas que estruturam *Gêmeos* e *M. Butterfly*: filme onde René Gallimard está tão fascinado pelos seus próprios ideais femininos que é incapaz de perceber que os projeta exatamente em um homem.

## Colisão e Capital

Terminemos por nos deter em dois filmes de Cronenberg que representam de uma maneira exemplar as potencialidades críticas imanentes à sua experiência cinematográfica: *Crash* e *Cosmópolis*

Quando *Crash* saiu, o sociólogo Robert Kurz escreveu um pequeno texto polêmico onde tentava desqualificar o filme como se estivéssemos diante de uma estetização fetichista do fetichismo da mercadoria, mas uma estetização marcada pela reversão da euforia em imposição melancólica do acidente. Daí afirmações como:

Em “Crash”, com toda boa vontade, não se entrevê nenhum momento transcendente. Os personagens são tão pouco dignos de crédito quanto a realidade. Seria este então um filme sobre o fetichismo da modernidade ou um filme fetichista? Ou quem sabe até uma reflexão malsucedida sobre o fetichismo? Talvez se trate, contudo, da arte de mostrar por que uma consciência do mundo fetichista, cristalizada num vazio crítico absoluto, já é incapaz de representar segundo os moldes artísticos (Kurz, 1998, p. 30).

Essa crítica que denuncia o pretenso “vazio crítico absoluto” de Cronenberg é sintomática. Ela desconhece, por um lado, a força de uma crítica do fetichismo que passa pela saturação do objeto fetiche e pela destituição de sua segurança fantasmática. Em um dispositivo que já vimos várias vezes na história da arte contemporânea, a saturação acaba por produzir a diferença<sup>2</sup>.

Por outro, ao reduzir o que poderíamos compreender como “momento transcendente” à exposição de um horizonte radicalmente outro de relação aos sujeitos e ao mundo, ela acaba por cair em uma mistificação mais grave do que aquela que ela pretensamente denuncia. Pois ela nos leva a crer que teríamos a nossa disposição, já na situação atual, as imagens de nossa emancipação, as imagens da vida liberada dos resultados da colonização da imaginação social pelos processos de reprodução material do capitalismo. Imagens essas que teriam, por magia, a capacidade de se preservar da contaminação pelo fetiche em uma era exatamente marcada pela sua generalização implacável.

Anteriormente, eu falara de como Jacques Tati fora capaz de produzir a imagem cômica do corpo insubmisso apoiando-se nas figuras dos que caem à margem, dos que permanecem na disposição anárquica das classes populares. No entanto, a beleza de seus

---

<sup>2</sup> Ver a esse respeito, por exemplo, a interpretação sobre *Death in America*, de Andy Warhol, feita por Foster (1997).

filmes, para nós, vem da descoberta de uma época que não nos está mais aberta. Feita hoje, essa leveza e sublimidade (que também é a leveza e a sublimidade de Chaplin, de Keaton, de Jerry Lewis) se tornaria um escárnio. Algo dela se preservou, mas em uma intensidade bem distinta, marcada com uma mistura de humor e melancolia, nas situações involuntariamente cômicas dos personagens deslocados de Jim Jarmusch.

Entre Tati e nós cresceu uma outra forma de cinema: essa exatamente da qual a produção de Cronenberg se nutre. Tal forma eliminou toda possibilidade de margem que pudesse se expressar na acessibilidade da linguagem do humor popular. Pois ela colonizou as margens, organizou a transgressão, levou a imaginação da indústria a pontos que, até então, só poderiam ser alcançados sob as sombras seguras da obscuridade.

Neste contexto, operações como essas mobilizadas por Cronenberg são profundamente realistas e materialistas. Certamente, ela não segue uma outra via possível: essa marcada pelo empuxo brutal à incomunicabilidade e desfibramento. Mas ela é realista ao expor que a pura circulação do fetiche não é capaz de sustentar-se em seu próprio circuito, que ela é obrigada a mover processos que podem produzir colisões, podem transformar colisões na forma bruta de um real, que como lembra Hal Foster a respeito de certos caminhos da arte contemporânea, será a expressão de um “realismo traumático”.

Nesse sentido, *Cosmópolis* pode funcionar como uma espécie de ponto de basta que explícita, de forma retroativa, a tensão que perpassa uma longa série de produções de Cronenberg. Baseado no livro homônimo de Don DeLillo, vemos um dia na vida de um jovem yuppie em sua limusine. Enquanto especula contra moedas, perde fortunas sem sequer modificar sua feição, Eric Packer procura atravessar a cidade de Nova York insurreta a fim de cortar o cabelo com seu barbeiro suburbano de infância. Em sua trajetória, Packer vê funcionários, marchands, amantes desfilar pela limousine. Diferentemente dos carros de *Crash*, que se quebram a todo momento, esse é um carro que parece invulnerável, completamente seguro e enorme.

Em dado momento, Packer recebe em sua limousine Vija Kinski, sua “chefe de teoria”. Dentro da limusine de Packer, sua chefe de teoria disserta sobre o caráter fascinante da dinâmica contemporânea do capitalismo. Ao mesmo tempo, do lado de fora, uma revolta anticapitalista enche o ar das ruas de Nova York com gás lacrimogêneo, sangue extraído por cassetetes e gritos da polícia. Um homem acaba por se auto-imolar, acrescentando ainda o odor de carne queimada. Nada disto, no entanto, parece mudar o curso das ideias de Kinski, seu ritmo pausado de quem descobriu as maravilhas do zen budismo estilo-celebridade-de-Hollywood, assim

como de seu interesse pelo mundo do ponto de vista especulativo dos especuladores. Para ela “o dinheiro sofreu uma mudança. Toda a riqueza virou seu próprio objeto. Toda riqueza enorme agora é assim. O dinheiro perdeu sua qualidade narrativa, tal como a pintura antes” (DeLillo, 2003, p. 79). Dentro da limusine de Packer, em volta dos computadores com informações das bolsas de valores ao redor do mundo: é desta forma que Kinski celebra o novo estágio do capitalismo financeiro. Pela primeira vez em todo o filme, Packer presta atenção em outra pessoa, a que fala estas frases.

Que o dinheiro tenha tido qualidade narrativa algum dia, eis algo que só poderia ser defendido à condição de ignorar como o capitalismo sempre foi animado pela referencialidade das dinâmicas de auto-valorização cada vez mais abertamente autônomas do Capital. Mas há de se conceder à chefe de teoria do jovem especulador Packer que as máscaras se tornaram completamente obsoletas. Não precisamos mais imaginar que o dinheiro tenha qualidade narrativa, que ele conte a saga da produção material de bens e de seu crescimento, da criatividade visionária e sua recompensa pelo mérito, do empenho ascético do trabalho animado pela ética protestante. É a ausência destrutiva de toda qualidade narrativa que deveria nos fascinar na circulação contemporânea da riqueza monetária. Ao menos esta é a cantilena a ser ensinada. Como se fosse possível transformar a pulsão de morte em fluxo financeiro desimpedido. Devemos, no sentido moral-superegóico do dever, *Wir sollen*, nos deixar fascinar por esta autonomia que parece ser dotada da capacidade de tudo descorporificar em um fluxo contínuo, de destruir a corporeidade que define a singularidade dos objetos e atividades, que fala apenas dela mesma, que parece seguir a voz encantatória de um Clement Greenberg das finanças. Voz que canta:

Propriedade não tem mais ligação alguma com poder, personalidade e autoridade. Nem com exibicionismo, vulgar ou de bom gosto. Porque não tem mais peso nem forma. Você mesmo, Eric, pense. O que você comprou por cento e quatro milhões de dólares? Não foram dezenas de cômodos, vistas incomparáveis, elevadores privados. Nem o quarto rotativo nem a cama computadorizada. Nem a piscina nem o tubarão. O espaço aéreo? Os sensores de controle e o software? Não, nem os espelhos que dizem como se sente quando olha para eles de manhã. Você gastou esse dinheiro pelo próprio número em si. Cento e quatro milhões. Foi isso que você comprou. E valeu a pena (*Ibid.*, p. 80).

Só um cineasta como David Cronenberg seria capaz de filmar esse automovimento do Capital transformado em modo de funcionamento do desejo. O cinema a serviço da crítica social nós conhecemos. Mas conhecemos pouco o cinema como

exposição trágica do ponto de junção entre vida econômica e economia psíquica. De fato, como vimos, Cronenberg sempre foi sensível ao caráter marcial do desejo que só se manifesta quando se choca contra seu ponto de excesso. Porém, com *Cosmópolis*, ele lembrou como esses sujeitos assombrados por seu próprio gozo não são o ponto de desajuste da vida social. Eles são o verdadeiro cerne de funcionamento do capitalismo contemporâneo. Eles são a encarnação de uma unidade monetária que perdeu sua qualidade narrativa para se realizar como puro movimento, para não falar de nada a não ser de sua própria quantidade, para realizar a desmaterialização final, submeter o corpo à performance perfeita de 6% de gordura muscular, para realizar a aceleração do que começa a ser contada em nano-segundos, a aceleração da decomposição do tempo em instantes descosidos. Assim, o Capital construiu sua própria versão do gozo, sua própria versão de uma anarquia criadora. Por um instante, parece que a pulsionalidade que se volta contra a ordem seria o próprio motor que faz a ordem funcionar: “um espectro assombra o mundo”, diz letreiros eletrônicos nas ruas de Nova York: “O espectro do capitalismo”.

Mas durante o filme, Packer perderá sua fortuna da mesma forma que havia ganhado: no ritmo sem trégua da especulação. Ele verá seu casamento terminar da mesma forma que perdeu sua fortuna: sem reação. Isto até ir à casa da própria pessoa que quer assassiná-lo, como se esperasse encontrar uma força maior que si, uma violência que poderia parar todo o processo. Mas lá ele encontra apenas a rivalidade masculina elementar a impulsionar os desejos de destruição. Nenhuma contraposição real, nenhuma força vinda de fora. A pior violência vem dele mesmo, o tiro que acerta sua mão é dado por ele mesmo.

Uma verdadeira crise nunca é apenas econômica, mas também política e, principalmente, psicológica. Crise não apenas dos modelos, mas também de seus contrapontos. Crise que nos ensina o sentido desta outra frase que Eric Packer ouvirá de uma amante, frase que ele precisará de todo o filme para compreender: “Você está começando a achar que duvidar é mais interessante do que agir. Duvidar exige mais coragem”.

### **Colisões do Capital**

Mas terminemos voltando os olhos a *Crash*. Quando J-G Ballard escreveu *Crash*, ele afirmava querer inventar uma nova forma de pornografia. Isto deve ser compreendido como uma nova forma de escrita da visibilidade exaustiva do desejo. Esta visibilidade exaustiva é a matéria de *Crash*. Basta analisar a forma narrativa de um dos primeiros

parágrafos do romance, que se inicia pela fixação de Vaughan por um acidente automobilístico que teria ocorrido com Elisabeth Taylor:

Na sua visão de um acidente de carro com a atriz, Vaughan estava obcecado pelas múltiplas feridas e impactos — pelo cromo morrendo e pelos anteparos em colapso dos dois carros encontrando-se de frente em um complexo de colisões repetidas sem fim em filmes de câmera lenta, pelas feridas idênticas infligidas em seus corpos, pela imagem de névoa de vidro de para-brisa em volta de sua face tal qual ela quebrara sua superfície tingida como uma Afrodite mortaviva, pela fraturas expostas de suas coxas impactadas contra os suportes do freio de mão, e sobretudo pelas feridas em suas genitálias, o útero dela perfurado pelo bico heráldico da marca do produtor, o sêmen dele despejado através do sinais luminosos que registraram para sempre a última temperatura e o nível pleno de gasolina da máquina (Ballard, 2009, p. 2).

Notemos o ritmo da descrição., sem pausas, uma única frase ocupando todo o parágrafo. Como se fosse questão de criar um fluxo contínuo de imagens que passam dos corpos mortos ao carro reduzido à condição de ferragem. Como se fosse questão de um tempo parado próprio às colisões, essas mesmas colisões que parecem paralisar os fluxos, quebrar os movimentos e produzir uma nova forma, construída a partir de feridas e impactos. Percebamos essa escrita que procura fazer do acidente alguma forma possível de encontro entre máquina e humano. Não mais o encontro da máquina como extensão das habilidades dos humanos, como promessa de desenvolvimento e progresso através do fortalecimento da capacidade humana em intervir em um mundo desencantado a partir das exigências da produção. O que temos é a “colisão”, o crash que é o crash do choque entre carros, mas é também o crash da bolsa de valores e do colapso da economia.

Mas tentemos levar em conta que crash é exatamente este. Em um texto para a revista automobilística *Drive*, Ballard (“Autopia”, de 1971; ver Ballard 2009) afirma que a imagem fundamental do século XX não é o homem na Lua ou Churchill fazendo o V de vitória após o fim da Segunda Guerra, mas “um homem em um carro motorizado, dirigindo em uma autoestrada de concreto para algum destino desconhecido” (*Ibid.*, p. 245). A autoestrada como a pura expressão do século, com toda sua velocidade e violência. O que não poderia ser diferente, já que se trata de compreender que o ponto fundamental de uma sociedade é dado pela maneira com que ela organiza os fluxos e movimentos, a maneira com que ela opera a circulação. Ou seja, mais importante do que saber o que sociedades trocam, é saber como elas trocam, em que velocidade, em qual ritmo e intensidade.

E o ritmo automotivo é o ritmo da fricção e da velocidade, da aproximação dos pontos no espaço através de um fluxo aparentemente desimpedido que, em vários pontos, produz colisões.

Dessa forma, através do automóvel, Ballard forneceu uma bela metáfora de uma sociedade fascinada pelo universo da circulação. Tal como os automóveis, as coisas no interior da vida social, os objetos de nosso desejo circulam de maneira cada vez mais rápida até se chocarem. Eles vão se equivalendo e criando uma estranha zona de indiferença, de des-identidade, até que o choque aparece com a força das crises redentoras. Como se o choque fosse a única coisa capaz de quebrar a indiferença da circulação. A sociedade do automóvel é a melhor metáfora de uma sociedade para a qual a circulação é o fato social total. Em pleno momento da ascensão do automóvel, das cidades concebidas para o fluxo desimpedido (como Brasília ou Los Angeles), momento anterior a primeira grande crise do petróleo, em plena construção de paisagens automotivas (já que a velocidade constrói paisagens, ela apaga contornos e cria relações), Ballard resolve voltar sua atenção para o que para o fluxo, para o que congela os corpos em uma cena fria e clínica, como essa que descreve a imagem que James Ballard (o protagonista do romance) vê logo após seu primeiro acidente de carro, no qual ele se choca com o carro da Dra. Remigton:

Tudo o que eu pude ver foi a junção inusual de suas coxas, abrindo-se para mim em seu jeito deformado. Não foi a sexualidade da posição que ficou em minha cabeça, mas a estilização dos eventos terríveis que nos envolveram, os extremos de dor e violência ritualizados nesse gesto de suas pernas, como a pirueta exagerada de uma garota mentalmente retardada que uma vez vi representando uma peça natalina em uma instituição (*Ibid.*, p. 14).

A descrição é quase clínica, sem exposições psicológicas de sensações, a não ser a analogia com algo que, inicialmente, está fora do universo dos investimentos libidinais, a saber uma pirueta de uma garota com transtorno mental. Como diz o protagonista, o que lhe faz fixar na cena não é a sexualidade da cena, mas a possibilidade de estilização do que parece avesso a toda estilização.

Mas essa frieza é apenas uma forma segunda de recuperar uma sexualidade que parece lutar para ir em outra direção, estranha a direção dos fluxos de libido organizados pelos processos de gestão de nosso gozo. Pois é uma sexualidade que procura os pontos de colapso, que procura as colisões. Ou que procura fazer o tempo do sexual quebrar a circulação perfeita da sociedade dos serviços. Como esse assédio feito por James Ballard com uma aeromoça no aeroporto, impulsionado pela forma

de suas saias e a fuselagem dos aviões. Sexualidade que parece querer voltar para essas cenas nas quais a máquina, a tecnologia, não está mais a serviço dos humanos, mas a serviço do que parece não poder ser reproduzido.

### **Uma história acidentada**

A esse respeito, lembremos de qual é a base narrativa do romance. A história narra os caminhos do casal Catherine e J-G Ballard em direção a um gozo que é descrito através da frase que terminará o filme: “maybe the next one”. Essa frase não existe no romance. Mas ela é central para o filme. Porque o filme procura dar uma volta a mais na crítica. Como se entre o início dos anos 70, quando o livro foi escrito, e 1996, quando o filme aparece, algo tivesse ocorrido. Algo como o fim do sonho automotivo, a crise do petróleo, o congestionamento ao invés da velocidade. A paralisia ao invés das promessas de circulação em uma *Autobahn* alemã. Como dirá James, no filme, olhando para as marginais ao lado de seu apartamento: “Parece haver três vezes mais carros agora do que antes do acidente”. Porque o acidente é uma forma de nos fazer perceber o quanto a promessa de velocidade se transformou em bloqueio. Assim, se o livro começa imediatamente descrevendo como Vaughan morre e suas cenas de gozo, o filme precisa começar com essa impossibilidade materializada no “maybe the next one”.

Tal impossibilidade é suspensa pela primeira vez quando James reencontra a mulher daquele que ele matou (Dra. Remington). Eles transarão pela primeira vez em um carro em tudo similar àquele que matou seu marido, isto depois de quase se envolverem mais uma vez em outro acidente. É só dessa forma que o gozo ocorre pela primeira vez. Depois disso, Remington levará James para o mundo organizado por Vaughan. Mundo de réplicas de acidentes de carros com celebridades. Mundo no qual se misturam dois fluxos fundamentais de libido: as imagens de celebridades que “correm o mundo” em um espaço aparentemente desimpedido e a circulação de automóveis com suas colisões. Pois nossa sociedade não esquece a maneira com que suas celebridades, estes tipos ideias de conformação fornecidos pela indústria cultural, parecem caminhar de maneira irresistível para o choque, para a colisão.

Em torno dessas encenações reais há uma espécie de comunidade de pessoas marcadas e atravessadas em seus corpos pelo prazer do acidente. Uma outra classe social, pessoas que moram em carros, em casas semiabandonadas. Uma outra organização da vida, frágil, sem maior perspectiva de duração. Uma comunidade que faz do acidente uma forma de “reconstrução do corpo humano pela tecnologia”, como dirá

Vaughan. Reconstrução essa que se faz através da quebra dos corpos, da quebra de sua unidade, da funcionalidade de seus membros e órgãos, mesmo que, depois do acidente, membros ficarão impossibilitados de serem usados, partes do corpo ficarão submetidas a uma interação dolorosa com a tecnologia, movimentos aberrantes aparecerão como os únicos possíveis. Por fim, uma reconstrução que se faz através da abertura de outros cortes, zonas erógenas, orifícios, em uma exposição do corpo libidinal que pode transbordar para todos os lados no ritmo dos acidentes.

A partir disso, Vaughan entra na vida de Catherine e James, primeiro através da dimensão das fantasias. É a presença fantasmática dele que permitirá, pela primeira vez no filme, que Catherine goze com James. Até então, sua relação aberta, a circulação constante, feita pelos dois, parece nunca levar a encontro algum. O primeiro encontro efetivo se dará através da confusão produzida por Vaughan. Primeiro, confusão de gênero. É através da fala de Catherine forçando a imaginação de James em direção a uma relação homossexual que os dois conseguem enfim gozar. É se travestindo de Jane Mansfield que o motorista do próximo acidente encenado irá aparecer.

No entanto, essa presença fantasmática não se sustenta por muito tempo. Ela pede uma passagem cada vez mais explícita ao ato, como se fosse o caso de mostrar não apenas o aprofundamento através de uma “psicopatologia benevolente que acena para nós”, como dirá Cronenberg, mas também um desgaste. Os acidentes funcionam tanto como simbioses traumáticas nas quais ocorrem a mistura entre o vivo e o morto, entre carne e alumínio, entre o humano e o maquínico, quanto como fetiches. Simbioses nas quais até a morte é uma ocasião para continuar o fluxo de libido e gozo. Nem a morte funciona como parada.

Mas se trata também de fetiches que atraem e se desgastam. Eles aumentam em intensidade no mesmo ritmo em que perdem em força. Ao final, encontraremos James provocando, no carro recomposto que fora outrora de Vaughan, um acidente com o carro de sua própria mulher, que é arremessada para fora da estrada, semi-morta. Ele realiza aquilo que Vaughan tentava realizar. Enquanto ela está desfalecendo, enquanto seu corpo estiver entre a vida e a morte, ele tentará transar com ela. A resposta que ela dará para seu desejo, a resposta para esse ponto máximo da encenação fetichista, não poderia ser outra: “*Maybe next time*”. E assim termina os sonhos da sociedade da circulação infinita. Levar esse sonho ao fim é uma das tarefas maiores de todo cinema fiel a seu conteúdo de verdade.

## **Bibliografia**

- Ballard, J. (2009). *Crash*. Londres: Fourth Estate.
- Daney, S. (2007). *A rampa*. São Paulo: CosacNaify.
- DeLillo, D. (2003). *Cosmópolis*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Foster, H. (1997). *The return of the real*. Massachusetts: MIT Press.
- Grünberg, S. (2000). *David Cronenberg. Entretien avec Serge Grünberg*. Paris: Editions du Cahiers du Cinema.
- Kurz, R. (1998). *Os últimos combates*, Petrópolis: Vozes.
- Merleau-Ponty, M. (1961). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Rancière, J. (1997). “O avião em terra firme”. *Folha de São Paulo*, 26/01/1997.
- Resnais, A. (1961). “Entrevista com André Labarthe e Jacques Rivette”. *Cahiers du Cinema*, n. 123, setembro de 1961.
- Safatle, V. (2016). *O circuito dos afetos*. Belo Horizonte: Autêntica.



# A vida como repetição da morte: Freud à luz de Deleuze e Foucault

**Carolina Noto**

Universidade Federal de Santa Catarina — UFSC

## **RESUMO**

Diante das dificuldades do dualismo pulsional de Freud, o presente artigo levanta a hipótese de que seria possível compreender a diferença entre pulsão de vida e pulsão de morte em termos de empírico e transcendental. Essas categorias permitiriam pensar que o organismo, e em particular o aparelho psíquico, tem duas funções que poderiam ser, metodologicamente, diferenciadas: uma função transcendental de destruição e uma função empírica de construção.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Pulsão, vida, morte, empírico, transcendental.

## **ABSTRACT**

The present article suggests that it is possible to understand the difference between life drive and death drive, in Freud, in terms of empirical and transcendental. These categories help us because they allow us to think that the organism, specifically the psychic apparatus, has two functions that can be methodologically differentiated: a transcendental function of destruction and an empirical function of construction.

## **KEY WORDS**

Drive, life, death, empirical, transcendental.

**I.**

Em seu importante livro sobre o movimento pendular e espiralado do pensamento de Freud, Luiz Roberto Monzani inicia o capítulo dedicado à pulsão de morte com a seguinte provocação: “Será que é preciso lembrar que a noção de pulsão de morte é uma das mais confusas e das mais difíceis de ser apreendidas no interior da teoria freudiana?” (2014, p. 141). Segundo Monzani, o livro *Além do princípio do prazer* é um texto “confuso”, “desorientador”, “embaraçoso”, “cheio de armadilhas e contradições”. Isso, em parte, pareceria justificar a divergência profunda existente entre os leitores e comentadores de Freud que tentam dar um significado a essa noção.

Mas não é só a dificuldade do texto *Além do princípio do prazer* que é desconcertante. Nos parece igualmente problemático o fato de, em diversos outros textos, a pulsão de morte receber sentidos muito diferentes. Como diz Daniel Lagache, citado por Laplanche: o conceito de pulsão de morte é “como a unidade formal de várias ideias conexas, mas não idênticas” (Lagache *apud* Laplanche, 1985, p. III). Ou ainda como diz Daniel Widlöcher, no Prólogo de *A pulsão de morte*: com a pulsão de morte, Freud procura formalizar “uma teoria geral que organiza, num sistema explicativo mais vasto, a interação dos processos psíquicos. Fundada na hipótese de uma tendência primária do organismo à redução completa das tensões, pretende dar conta do dualismo pulsional fundamental, da tendência à compulsão à repetição, da origem da agressividade e da primazia da autoagressividade sobre a dirigida contra outrem” (Widlöcher, 1988, p. 10).

No texto de 1920, *Além do princípio do prazer*, por exemplo, ela aparece, inicialmente, para dar conta do problema da compulsão à repetição, em seguida, aparece atrelado ao princípio de Nirvana que estaria além do princípio do prazer; em 1923, em *O eu e o Id*, aparece atrelada sobretudo ao Superego; em 1930, em *Mal-estar na civilização*, é indissociável da agressividade e, em 1933, na Conferência 32, é enfatizado seu caráter caótico e desordenado em oposição à função sintetizadora e organizadora de Eros.

Como se não bastasse essa miríade de significações, é também desconcertante a insistência de Freud no dualismo pulsional. Por que desconcertante? Porque se é verdade que vida e morte não são a mesma coisa, não é tão simples determinar com exatidão onde e como se dá essa separação. Nem sempre está claro, em Freud, se, afinal, somos um organismo que tendemos para a vida ou um ser que tendemos para a morte.

Jean Hyppolite também reconhece esse caráter contraditório da noção de pulsão de morte. Com ela, assegura Hyppolite, Freud teria defendido que o organismo vivo é um organismo que, face aos perigos externos, se defende da morte, mas que se

dedica, por um grande desvio, à morte que traz em si mesmo: “caminhamos em direção à nossa morte, resistindo a uma morte estrangeira” (Hyppolite, 1971, p. 429). Ao que parece, por um lado, viver é morrer, é ir em direção à morte; por outro lado, viver é o contrário da morte, é sempre uma tentativa de resistir e de se afastar dela.

E o próprio Freud é explícito quanto ao caráter “paradoxal” da vida e da morte. Diz ele na Conferência 32, logo depois de discutir uma possível proximidade do seu pensamento com o de Schopenhauer: “o que dizemos não é exatamente Schopenhauer. Não afirmamos que a morte é o único objetivo da vida; não deixamos de ver, junto à morte a vida. Reconhecemos dois instintos fundamentais e admitimos para cada um sua própria meta” (Freud, 2011, p. 258).

É em termos parecidos com esses que Monzani comenta o “paradoxo do princípio do prazer”. Para Monzani, o princípio do prazer traz em si uma ambiguidade. Pode ser pensado tanto como o “guarda-costas da vida” quanto como “lacaio da morte”. Por um lado, o princípio da descarga de excitação, que Freud irá chamar de princípio de prazer, é aquele que anima Eros, a pulsão de vida, e que conduz o aparelho psíquico “a seu estado ideal de funcionamento” (Monzani, 2014, p. 191). Por outro lado, esse mesmo princípio que garante a vida, e faz viver, faz “com que o prazer supremo seja idêntico ao alcançar uma redução a zero, isto é, à morte, ao aniquilamento total da vida” (*Ibid.*). Ou seja: o princípio de descarga de excitação parece ser tanto aquilo que garante a vida quanto aquilo que nos aproxima da morte. E nesse contexto, podemos lembrar da passagem de *Além do princípio do prazer* em que Freud afirma, por exemplo, que o princípio do prazer parece estar a serviço da pulsão de morte (Freud, 2010b, p. 238), que “é uma tendência que se acha a serviço de uma função, à qual cabe tornar o aparelho psíquico isento de excitação” (*Ibid.*, pp. 236-7).

Mas, se é assim, se a vida está a serviço da morte, se o princípio do prazer e da constância de energia está a serviço de um princípio de Nirvana, de inércia ou de ausência de excitação, não estamos diante de um monismo mais do que de um dualismo pulsional? Em última instância não poderíamos dizer que toda pulsão é pulsão de morte? Freud, contudo, é categórico: “Desde o princípio nossa concepção era dualista, e hoje [1920] é mais claramente dualista do que antes” (Freud, 2010b, p. 224).

Levando a sério, então, a insistência de Freud, trata-se de compreender de que modo o dualismo pulsional pode ser compreendido, sem contradição, com as demais afirmações do psicanalista. Afinal, ao que parece, um dos pontos que torna confusa e difícil a noção de pulsão de morte, em Freud, diz respeito justamente ao modo como compreendemos a pulsão em termos de dualismo. No presente artigo, então, gostaria de apresentar a seguinte hipótese: do mesmo modo que Freud

apresenta o primeiro dualismo pulsional (pulsão sexual x pulsão do Eu) e a oposição libido do Eu e libido de objeto em termos funcionais, como *funções* diferentes de um mesmo órgão ou de uma mesma existência, também o dualismo pulsão de vida e pulsão de morte talvez possa ser pensado como um *dualismo funcional* que apontaria para um monismo originário: a vida, em particular a vida psíquica. Se isso faz sentido, diríamos que ambas as pulsões estão a serviço da vida psíquica e são *funções* diferentes dela; seriam duas direções possíveis, dois movimentos possíveis dos “processos vitais”, como diz Freud em *Além do princípio do prazer* (*Ibid.*, p. 220): uma *função construtiva* da vida psíquica e uma *função destrutiva* dela. Do lado da função construtiva, temos Eros e sua *função* de ligação (*Ibid.*, p. 236), do lado da função destrutiva, temos Tântatos e sua *função* de aniquilamento e desligamento.

Assim, diferentemente da interpretação de J. Laplanche que remete ambas as pulsões, a de vida e a de morte, às pulsões sexuais (Laplanche, 1988, p. 20), tenderia a pensar, na esteira de Deleuze (2009), a diferença entre pulsão de vida e pulsão de morte em termos de empírico e transcendental. Essas categorias nos ajudam, pois nos permitem pensar que o organismo, e em particular o aparelho psíquico, tem duas funções que podem ser, metodologicamente, diferenciadas: uma função transcendental, aquela ligada à pulsão de morte, e uma função empírica, aquela ligada à pulsão de vida.

## II.

De acordo com Monzani (2014, p. 142), Freud supõe um dualismo pulsional desde o início, mas é só em 1910, no texto sobre as perturbações da visão, que o apresenta teoricamente de maneira explícita. De um lado, diz Freud, há as pulsões que servem à sexualidade, “à obtenção de prazer sexual” (Freud, 2013, p. 318); de outro, há aquelas que “têm por meta a autoconservação do indivíduo, os instintos [*Trieb*] do Eu” (*Idem.*). Em geral, assegura Freud, ambas as pulsões provêm dos mesmos órgãos. A boca, por exemplo, está a serviço da alimentação e, portanto, da pulsão de autoconservação, mas é também a fonte do prazer sexual do beijo; “os olhos — continua Freud — percebem não apenas as alterações no mundo exterior que são importantes para a preservação da vida, mas também as características dos objetos que os tornam elegíveis como objetos de amor” (*Ibid.*, p. 319). Pulsão sexual e pulsão de autoconservação apontam, portanto, para duas funções diferentes de um mesmo órgão. Duas funções que devem se equilibrar, pois caso haja um desequilíbrio, caso uma das funções se sobressaia e imponha exigências excessivas, a outra é rejeitada. Esse seria o caso de certos transtornos psicogênicos da visão em que há um excesso de

“prazer sexual em olhar” e em que o Eu “perde seu domínio sobre o órgão, que então se coloca inteiramente à disposição do instinto [*Trieb*] sexual reprimido” (*Ibid.*, p. 320). O interesse sexual do ver é tão intenso que o Eu “nada mais quer enxergar” (*Ibid.*); ou ainda: a repressão ao prazer de olhar é tão forte, que por “vingança”, a pulsão reprimida, impedida de “maior avanço psíquico”, aumenta seu domínio sobre o órgão que a serve.

A conclusão que podemos tirar desse episódio de cegueira histórica é que as duas pulsões que animam as duas funções do órgão estão em conflito. Colocam dois tipos de exigências conflitantes a um mesmo órgão: o olho. De um lado temos uma exigência de prazer; de outro, uma exigência ligada a um princípio de realidade que quer ver e “reprimir” a pulsão sexual. O desenlace da contenda é uma espécie de compromisso entre as exigências mais fortes: a de prazer e a de repressão. Mas esse compromisso se dá às custas da visão. Como esclarece Freud: “a perda do domínio consciente sobre o órgão é a nociva formação substitutiva para a repressão malograda, que apenas a esse preço foi tornada possível” (*Ibid.*, p. 320).

Mas se o dualismo pulsional em 1910 diz respeito à oposição entre pulsão sexual e pulsão do Eu ou de autoconservação, sabemos que em 1914, no texto sobre narcisismo, Freud irá reconhecer que ao Eu se direcionam não só as pulsões de autoconservação, mas que ele igualmente pode tornar-se objeto ou meta de pulsões sexuais. O narcisismo, assim, seria um “complemento libidinal do egoísmo do instinto (*Trieb*) de autoconservação” (Freud, 2010a, p. 15). Com isso, garante Freud, haveria um investimento libidinal originário e primitivo no Eu. A partir de então, aparece um outro dualismo pulsional que passa a interessar o psicanalista: aquele que divide a pulsão sexual entre a que se direciona ao Eu e a que se direciona aos objetos. Confirma Freud: “A distinção entre uma libido que é própria do Eu e uma que se atém aos objetos constitui o inevitável prosseguimento de uma primeira hipótese, que separava instintos (*Trieb*) sexuais de instintos do Eu” (*Ibid.*, p. 20).

E seguindo a mesma estrutura descritiva do primeiro dualismo pulsional, Freud irá afirmar que o indivíduo tem uma “dupla existência” (*Ibid.*, p.20) ou ainda uma “dupla função” (*Ibid.*, p. 21). Do mesmo modo que o órgão tem uma dupla função, como vimos no caso do olho, o indivíduo tem uma dupla existência que, em última instância, se reflete na dupla função dos órgãos (*Ibid.*, p. 21): ele tem a si mesmo como fim e se coloca como “elo de uma corrente” (*Ibid.*, p. 20). Por um lado, somos uma existência singular e individual, por outro, um ser vinculado aos outros, ao mundo e ao social. Com os termos da fenomenologia existencial, diríamos: somos tanto um ser-para-si quanto um ser-no-mundo. E do mesmo modo que a oposição

entre pulsão sexual e pulsão do Eu corria o risco de desembocar numa patologia no caso de um excesso de uma em detrimento da outra, acontecerá a mesma coisa no que diz respeito aos dois tipos de pulsão sexual: “Quanto mais se emprega uma, mais empobrece a outra” (*Ibid.*, p. 17). Os quadros de megalomania e de hipocondria nas parafrenias seriam exemplos de um emprego excessivo de libido no Eu e, em contrapartida, de um empobrecimento de investimento libidinal nos objetos. Desse modo, ficar muito preso ao ser-para-si adoece, assim como só estar aberto ao mundo e aos objetos. Com as palavras de Freud: “Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar, para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar” (*Ibid.*, p. 29).

Para Monzani, esse novo dualismo de Freud, contudo, é pouco convincente. Afinal, não estaria claro se, a partir de 1914, toda pulsão de autoconservação deveria ser pensada como pulsão sexual ou se Freud manteria a distinção entre um investimento libidinal no Eu e um investimento não libidinal no Eu. De acordo com o filósofo, essa seria uma ambiguidade que justificaria o esforço freudiano de tentar reformular mais uma vez sua teoria da pulsão em 1920, em *Além do princípio do prazer*, mantendo ainda, contra Jung, uma tese dualista.

Monzani lembra que a postulação da pulsão de morte gerou muita reação negativa entre os psicanalistas. Desde discípulos mais ortodoxos, como Jones e Fecinhe, como aqueles que já tinham se afastado de Freud, como Reich ou Horney, criticaram fortemente a noção. Nesse sentido, garante Monzani, o conceito de pulsão de morte é um divisor de águas. Muitos, nesse momento, romperam com a teoria psicanalítica; outros, preferiram “separar o joio do trigo”, como diz Monzani. Preferiram analisar mais de perto a teoria e deixar de lado o que se mostrava inconveniente ou inútil. Assim, seria possível deixar de lado a noção de pulsão de morte já que para alguns ela se mostrava inútil do ponto de vista clínico e que para outros a noção de agressividade, essa sim tão presente na prática, não precisava ser questionada em seus fundamentos últimos. Além disso, houve também quem criticasse a noção de pulsão de morte em função de seu caráter hipotético, especulativo, metafísico e, portanto, não científico (Monzani, 2014, pp. 145-147). Tiveram também aqueles que preferiram ler a obra de Freud com as lentes da própria psicanálise. Reconheciam que o texto de 1920 é um dos textos mais confusos e cheios de vaivéns de Freud, mas ao invés de ver nisso a marca de um pensamento filosófico, viam em todas essas

dificuldades o *indício* “de que algo outro está sendo expresso nele” (*Ibid.*, p. 147): os conflitos e as pulsões contraditórias do próprio autor<sup>1</sup>.

Para Monzani, apesar das divergências dessas interpretações, o que elas parecem ter em comum é que veem na noção de pulsão de morte uma ruptura ou uma revolta no interior do pensamento freudiano. E é exatamente isso que ele colocará em questão. Nesse sentido, Monzani é partidário de Laplanche cuja “abordagem do pensamento freudiano tende a negar que existam nele momentos de verdadeira ‘ruptura’” (Laplanche, 1985, p. 11). Sendo assim, o esforço de Monzani parece similar ao de Laplanche, que tenta dar aos conceitos “seu lugar na economia geral do pensamento freudiano” (Monzani, 2014, p. 89), indicando tanto o elo que o conceito de pulsão de morte tem com o que Freud falara antes quanto a diferença ou a novidade que ele impôs a todo o sistema

Monzani, que confessa seguir as pistas deixadas tanto por Ricoeur (*Da interpretação: ensaio sobre Freud*) quanto por M. Robert (*A revolução psicanalítica*), sustenta que a noção de pulsão de morte não é algo absolutamente novo no pensamento de Freud e que o texto de 1920 não seria uma novidade absoluta em relação aos textos anteriores, mas antes um *retorno* às origens. Um retorno, por exemplo, ao *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895, assim como a autores que naquele momento eram ainda uma referência importante para Freud e para a Psicologia como um todo, como Fechner<sup>2</sup>.

Do ponto de vista do *retorno* que o texto *Além do princípio do prazer* faz ao *Projeto...*, e, portanto, da continuidade que o conceito de pulsão de morte representa no interior da teoria freudiana, Monzani chama atenção para a oposição entre o princípio de inércia e o princípio de constância. O primeiro é aquele que está ligado a um estado de desordem e, por isso mesmo, de ausência de ação. Uma “tendência ao zero”, como diz Laplanche (1985, p. 110). É próprio do ser inorgânico e, portanto, da morte. O princípio de constância, por outro lado, é aquele que está ligado a um estado de ordenação, de atividade e vida.

---

<sup>1</sup> Laplanche chama atenção para o mesmo fato: “Sedutora, traumatizante, a introdução forçada da pulsão de morte não podia senão suscitar, nos herdeiros de Freud, todas as variações possíveis de defesa: motivada recusa em alguns; aceitação puramente escolástica da noção e do dualismo Eros-Tânatos, em outros; aceitação, de maneira modificada e cortada de suas bases filosóficas, da parte de um autor como Melanie Klein, e, mais frequentemente ainda, a preterição ou o esquecimento completo da noção...” (1985, p. 109).

<sup>2</sup> Essa também é a opinião de Laplanche, que afirma que o texto retoma e reelabora ideias antigas, principalmente as do *Projeto*, e sobretudo aquelas ligadas a um certo biologismo (Cf. Laplanche, 1985, pp. 109 e sg.).

De acordo com Monzani, o princípio do prazer, ou de constância, pode ser entendido como princípio regulador que faz o aparelho psíquico se livrar de um desprazer advindo dum excesso de excitação. O prazer, portanto, é um efeito que se obtém com a ausência de desprazer. Ele só aparece quando a operação psíquica é bem-sucedida e o desprazer desaparece. Sendo assim, o desprazer, e não o prazer, “é o grande motor que aciona e desenvolve o aparelho psíquico, é o grande mestre, como diz o *Projeto...*” (Monzani, 2014, p. 182).

Monzani entende que os antecedentes do princípio de prazer ou de desprazer já estão presentes nos textos no início da década de 90, quando ainda havia a colaboração com Breuer, e quando as considerações ainda se dão em termos de neurobiologia. Nesse período, se fala em princípio de constância: uma tendência do aparato nervoso em manter constante a quantidade de excitação em vista de um nível ótimo de desempenho. E já nessa época, Freud apresentava dois princípios reguladores do aparelho psíquico: *além* do princípio de constância haveria um outro princípio que lhe serviria de fundamento: o princípio da inércia neuronal. Um princípio geral e originário do aparelho psíquico que regularia a atividade neuronal em termos econômicos e que afirma que os neurônios tendem a se livrar de toda e qualquer energia. Um princípio de regulação do aparelho psíquico que tende não a manter um nível ideal de energia, mas a levá-la a um nível zero. Daí a conclusão de Monzani: “o princípio de inércia não tem absolutamente nada a ver com a manutenção da ordem vital. Ele é, rigorosamente falando, um princípio de antívida: sua realização completa, plena e integral, desemboca na morte” (Monzani, 2014, p. 192).

Contudo, mesmo sendo um princípio antívida que expressa uma tendência em direção à morte, o princípio da inércia ou do Nirvana, apesar de ser nomeado como um além do princípio do prazer, não é em absoluto diferente dele. Ao contrário, parece ser aquilo mesmo que lhe dá fundamento. Afinal, seria possível pensar que, em última instância, o princípio do prazer ou da constância de energia nada mais é do que um *caso* do princípio de inércia ou de Nirvana. Com isso, chegamos àquele paradoxo do princípio do prazer anunciado acima: o princípio do prazer, que anima e rege Eros, responde originariamente a Tânatos. A pulsão de vida está a serviço da pulsão de morte: o princípio do prazer “é uma tendência que se acha a serviço de uma função, à qual cabe tornar o aparelho psíquico isento de excitação” (Freud, 2010b, p. 237). Mas como exatamente compreender que a pulsão de vida está “a serviço da pulsão de morte”? Segundo Monzani, isso significa que o princípio do prazer, que rege a vida, é uma *modificação* da pulsão de morte; representa uma tendência à inércia que se *transformou* em tendência à constância (Monzani, 2014, p. 205). É exatamente o que

diz Freud: “devemos nos dar conta de que o princípio de Nirvana que resulta da pulsão de morte sofreu uma *modificação* no ser vivo [...], através da qual se *transformou* em princípio do prazer” (Freud *apud* Monzani, 2014, pp. 204-5).

Mas o que vemos aqui? No meu entender, vemos que o aparelho psíquico tem duas tendências e responde a duas exigências diferentes: “o princípio de Nirvana exprime a tendência da pulsão de morte; o princípio do prazer representa a reivindicação da libido” (Freud *apud* Monzani, 2014, p. 205). Do lado da pulsão de morte, há uma tendência fundamental, básica e primária à evacuação total das tensões, como diz Monzani (2014, p. 207); do lado da pulsão de vida, há uma tendência a manter a excitação constante ou no menor nível possível. Em termos funcionais diríamos o seguinte: por um lado, o aparelho psíquico tem, arcaicamente, a *função* de se livrar das excitações da maneira mais fácil e rápida possível, pelo caminho mais curto: uma *função destruidora* diríamos; função de “desligamento, anulação da tensão, a recondução ao inorgânico e seu estágio original de quietude gélida, mineral” (*Ibid.*, p. 180). Por outro lado, o aparelho psíquico tem também uma *função de ligação*, isto é, tem a capacidade de organizar ou ordenar a excitação: *função construtora*, ou sintetizadora. E é precisamente graças a essa *função sintetizadora*, como veremos, que o aparelho psíquico é capaz de *transformar* ou *modificar* sua tendência mais arcaica que o impele à morte e à destruição total das excitações e de si mesmo.

Assim, se dissemos acima que a pulsão de vida está a serviço da morte, agora é preciso acrescentar que a pulsão de vida — Eros, a libido — parece ser aquilo mesmo que nos afasta dela. A partir do momento em que a função sintetizadora e ordenadora do aparelho psíquico começa a trabalhar, a função arcaica de desligamento e de destruição vai se “transformando” e se “modificando”. Nesse contexto, estou com Monzani, que afirma: “Eros vai adquirir a propriedade inquietante de ser perturbadora da ordem gélida do inorgânico” (*Ibid.*, p. 216).

Vejamos então em que sentido seria possível compreender que Eros é uma espécie de transformação ou de modificação de Tântatos. Para tanto, gostaria de me valer de preciosos apontamentos tanto de Deleuze quanto de Foucault.

### III. Pulsão de morte e o homem enquanto um duplo empírico-transcendental

Segundo Deleuze, “De todos os textos de Freud, é sem dúvida na obra-prima *Além do princípio do prazer* que ele penetra o mais diretamente [...] numa reflexão propriamente filosófica” (Deleuze, 2009, p. 109).

Diferente daqueles que preferiram descartar a noção de pulsão de morte por se tratar de um conceito extremamente filosófico, hipotético e mítico, Deleuze vê justamente no caráter especulativo desse conceito seu grau de genialidade<sup>3</sup>. Para Deleuze, a pulsão de morte é um conceito transcendental<sup>4</sup>. Mas o que exatamente significaria isso? Ao que parece, isso significaria apontar para um modo original e *a priori* do funcionamento psíquico: um modo de funcionamento regido por uma função destrutiva e pela pulsão de morte. A função construtiva e de ligação do aparelho psíquico, regida pelo princípio de prazer, portanto, entraria em cena somente secundariamente, *a posteriori*. Seria, então, de modo secundário que a pulsão de vida começaria a operar no sentido de manter a energia psíquica constante ou o mais baixo possível, possibilitando assim a constituição de uma vida psíquica minimamente organizada e de um sujeito psicológico.

Para Deleuze, era necessário, de um ponto de vista metodológico, que Freud justificasse a necessidade de existir o princípio de prazer como regulador da vida psíquica. Diz Deleuze: “há pelo menos uma coisa de que o prazer não dá conta e que lhe permanece exterior: é o valor de princípio que ele está determinado a tomar na vida psíquica” (Deleuze, 2009, p. 111). Seria aqui, então, que Freud teria sentido a necessidade de postular um outro princípio, não mais psicológico, a fim de *fundamentar* suas descobertas empíricas: “Trata-se da descoberta de um princípio transcendental” (*Idem, ibid.*). E esse outro princípio seria aquele que de modo confuso é chamado de pulsão de morte, e que afirmaria que, originalmente, o aparelho psíquico tende a funcionar de modo a eliminar por completo suas tensões e a voltar a um estado zero de energia. Sobre a pulsão de morte e o princípio que a rege, diz Deleuze: “Ele desempenha o papel de um princípio transcendental, ao passo que o princípio de prazer é tão-somente psicológico. Eis por que ele é antes de tudo silencioso (não dado na experiência), ao passo que o princípio de prazer é ruidoso” (Deleuze, 2006, p. 40).

Falar da pulsão de morte em termos transcendentais, contudo, não é simples. Afinal, quando Freud o postula, o faz justamente apontando para o fato de ele se manifestar *positivamente* na experiência, no empírico: numa brincadeira infantil, numa neurose traumática ou na transferência, para ficar com os casos emblemáticos de *Além do princípio do prazer*. Sobre isso, então, Deleuze provoca: “como o tema

---

<sup>3</sup> Sobre a leitura de Deleuze sobre a pulsão de morte, Cf. Montebello (2011).

<sup>4</sup> Sobre o caráter especulativo do trabalho de Freud e seus paralelos com a pesquisa crítica e transcendental de Kant, ver Fulgencio (2002), (2003).

da morte, que parece reunir o que existe de mais negativo da vida psicológica, pode ser em si o mais positivo [...] a ponto de afirmar a repetição?” (*Ibid.*). Para Deleuze, ao que parece, a morte, enquanto princípio regulador transcendental que não se cansa de se repetir, de se fazer “presente”, só apareceria, em Freud, de maneira mascarada, disfarçada: “A repetição é verdadeiramente o que se disfarça ao se constituir e o que só se constitui ao se disfarçar” (*Ibid.*, p. 41).

Ora, a última passagem citada de Deleuze é de *Diferença e Repetição*, de 1968. Dois anos antes, em 1966, Foucault, em *As palavras e as coisas*, tratava igualmente do tema da *repetição* e do problema da relação entre empírico e transcendental. Por meio de uma arqueologia das Ciências Humanas, Foucault pergunta-se sobre a especificidade do *homem* moderno enquanto objeto das Ciências Humanas. Segundo o filósofo, uma das marcas distintivas desse “homem” é o de ser um duplo empírico-transcendental, um ser problemático e ambíguo em que o transcendental se *repete* no empírico: “o limiar da nossa modernidade [...] está situado [...] no dia em que se constitui um duplo empírico-transcendental a que se chamou *homem*” (Foucault, 2002, p. 439). Segundo Foucault, na filosofia, o marco da nossa modernidade se dá com Kant. E em sua tese complementar, de 1961, que consistiu numa tradução e introdução ao texto kantiano *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Foucault defende que é precisamente nesse texto que o *homem* aparece como um duplo: ele é a um só tempo um ser que traz em si de modo *a priori* princípios gerais e universais de funcionamento, mas que, empiricamente, faz um *uso* singular de suas condições transcendentais. Todo homem, por exemplo, tem, *a priori* ou transcendentalmente, a capacidade mental de elaborar representações; empiricamente, contudo, cada um faz um *uso* específico delas. Há homens, por exemplo, que “não podem abstrair”, que não são capazes de separar uma representação da outra. E isso pode ser ruim, tanto individual quanto socialmente. Vejamos um exemplo de Kant:

O noivo poderia fazer um bom casamento, se pudesse deixar de lado uma ver-ruga no rosto ou uma falha nos dentes da amada. Mas é um costume especialmente ruim de nossa faculdade de atenção fixá-la, mesmo sem intenção, justo no que há de defeituoso nos outros, voltando os olhos para a visível falta de um botão no casaco, para falhas nos dentes ou para um habitual erro de linguagem, o que desconcerta o outro, mas também estraga o próprio prazer que se poderia ter no convívio com ele (Kant, 2006, pp. 31-32).

Seguindo Kant, podemos dizer, portanto, que há bons e maus usos de nossas faculdades mentais. Afinal, como nos ensina Foucault (2008), no tempo, ou

empiricamente, toda nossa capacidade transcendental estará ameaçada e corre o risco de se desviar. Há usos que nos vivificam assim como contribuem para a vida da comunidade, e usos que seriam prejudiciais a esses fins supremos. No exemplo dado, não *usar* ou exercitar a faculdade de abstração e só fazer *uso* da atenção seria ruim, em nada contribuiria para a vida individual ou em grupo.

Ora, se retomo aqui Foucault e sua leitura da antropologia pragmática de Kant, é para podermos pensar, em Freud, o tema da repetição do transcendental no empírico em termos de *uso*. Mais especificamente: para poder pensar o tema da repetição da morte na vida em termos de uso. A hipótese seria a seguinte: se a pulsão de morte é uma entidade transcendental, tal como sugere Deleuze, talvez seja legítimo dizer que, empiricamente, o que se vê são diferentes *usos* dela. Mais ainda: se a pulsão de morte é da ordem do transcendental, da ordem de uma função psíquica original e *a priori*, que nunca se mostra “pura” na experiência, a pulsão de vida, de ordem psicológica, seria uma função psíquica secundária e *a posteriori*. Com isso, teríamos o seguinte: a partir do momento que o aparelho psíquico exerce empiricamente sua função de ligação e de construção, e que começa uma vida psicológica singular, aparece a pulsão de vida sendo regida pelo princípio do prazer. Pulsão de vida regida pelo princípio do prazer que seria, contudo, um *uso empírico* da pulsão de morte, uma espécie de versão atual e singular daquilo que em nós é o mais arcaico, ou seja, uma espécie de transformação, modificação ou disfarce, como quer Deleuze, da pulsão de morte. A vida, nesse sentido, seria uma repetição da morte; uma repetição, entretanto, que a transforma e que, no fim das contas, se desvia dela.

A fim de verificar a legitimidade dessa hipótese de compreensão seria preciso, então, retomar os principais textos em que Freud discute o tema da pulsão de morte e investigar como o dualismo pulsão de vida e pulsão de morte, pensado em termos de um duplo empírico-transcendental, se apresentaria no contexto da questão da tendência à compulsão à repetição, da origem da agressividade e do masoquismo originário. Verificar se, de fato, nesses contextos estudados por Freud a pulsão de morte aí indicada nunca aparece de modo isolado ou puro, mas sempre disfarçada, mesmo que minimamente, por Eros.

## Bibliografia

- Deleuze, G. (2009). *Sacher-Masoch: o fio e o cruel*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal.

- Foucault, M. (2002). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2008). “Introduction à l’Anthropologie”. In Kant, E. *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*. Paris: Vrin.
- Freud, S. (2010a). *Obras completas*, vol. 12: *Introdução ao narcisismo* [1914]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2010b). *Obras completas*, vol. 14: *Além do princípio do prazer* [1920]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Obras completas*, vol. 16: *Conferência 32* [1933]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (2013). *Obras completas*, vol. 9: *Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão* [1910]. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Hyppolite, J. (1972). *Figures de la pensée philosophique*, t. I. Paris: PUF.
- Kant, I. (2006). *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.
- Laplanche, J. (1985). *Vida e morte em psicanálise*. Trad. Cleonice Paes Barreto Mourão e Consuelo Fortes Santiago. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Laplanche, J. (1988). “A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual”. In: Green, A. et al. *A pulsão de morte*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta.
- Monzani, L. R. (2014). *Freud. O movimento de um pensamento*. 2ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Widlöcher, D. (1988). “Prólogo”. In: Green, A. et al. *A pulsão de morte*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora Escuta.



# Contra o indivíduo: quem se qualifica como “um”?

**Adriana Zaharijević**

Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade

Tradução

Daniel Alves; Rodrigo Gonsalves

## **RESUMO**

O objetivo deste artigo é focalizar especificamente na descrição do *homo politicus* como um indivíduo soberano que governa a si mesmo. Buscando compreender o neoliberalismo como uma racionalidade governante pela qual tudo se economiza.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Brown, Foucault, Liberalismo, Soberania.

## **ABSTRACT**

The aim of this paper is to focus specifically on the description of the *homo politicus* as a sovereign individual who governs itself. Searching to understanding of neoliberalism as a governing rationality through which everything becomes economized.

## **KEY WORDS**

Brown, Foucault, Liberalism, Sovereignty.

Começarei com duas premissas bastante vagas. A primeira é que vivemos tempos de neoliberalismo, um arranjo específico de produção e valorização dos sujeitos políticos. A segunda é que um sujeito político do neoliberalismo é um indivíduo, o ‘um’ qualificado como o único e independente proprietário de si mesmo. Neste texto, argumentarei que pensar contra o neoliberalismo exige que abandonemos o indivíduo e busquemos um imaginário que se abra para tropos políticos de espoliação não-soberana. Quando o *homo oeconomicus* triunfa como figura exaustiva do humano em meio à distribuição manifestamente desigual de precariedade e vulnerabilidade produzida por e através das operações excludentes do poder, o indivíduo não deve estar no centro de um imaginário político que ainda busca ser inventado.

Em seu recente livro *Undoing Demos*, Wendy Brown produz uma crítica exemplar e inflexível do neoliberalismo. Sua análise minuciosa postula dois tipos de humanos, *oeconomicus* e *politicus*, o primeiro dando muitos golpes no outro no processo de execução da furtiva revolução neoliberal. Para evitar que um demos se desfaça, totalmente esgotado pela onipresença do *homo oeconomicus*, nós precisamos de uma agência política que vá contra esses golpes implacáveis. Brown argumenta que

Weber e Marx assumem um exterior político e um interior subjetivo que está em desarmonia com o capitalismo – a vida política apresentando ao menos a promessa de liberdade, igualdade e soberania popular e uma figura de personalidade subjetiva vinculada a ideais de valor, dignidade, autodireção, até mesmo de alma cheia. É precisamente tal exterior e interior que a configuração neoliberal de estados, cidadãos e almas à imagem do *homo oeconomicus*, e a eliminação do *homo politicus*, ameaçam extinguir. (Brown 2015, 111)

Ao longo do livro, Brown quer de alguma forma resgatar o *homo politicus* – em suas próprias palavras, a maior vítima do neoliberalismo. O Foucault tardio de suas leituras no *College de France* sobre *O nascimento da Biopolítica* fornece a ela os blocos de construção para a argumentação sobre o neoliberalismo. No entanto, ela se afasta significativamente de Foucault quando tenta resgatar a figura do *homo politicus*, definindo-o como “a criatura que se governa e governa como parte do demos” (Brown 2015, 41). Não está claro, para dizer o mínimo, se Foucault alguma vez assumiu a existência de um *homo politicus* que se aproximasse de um “sujeito que se governa através da autonomia moral e governa com os outros através da soberania popular” (ibid, 79)<sup>1</sup>. Definido como o auto-governante, o *homo politicus* de Brown

---

<sup>1</sup> É claro que Brown está ciente disso, proclamando que a “formulação do político” de Foucault é a limitação para qualquer teoria política que queira se basear em um corpo político, um demos agindo em conjunto ou

não é realmente semelhante ao 'sujeito da crítica' de Foucault que inventa maneiras de ser menos governado ou governado de forma diferente (Foucault 1997), e então necessariamente algo mais do que o produto residual da democratização disciplinar burguesa da soberania – sob o disfarce da soberania popular, codificada como um sistema de direitos do indivíduo (Foucault 2004, 37). Admitindo assim que o *homo politicus* “não é um personagem em Foucault”, Brown o descreve como a criatura animada pela e para a realização da soberania popular, bem como de sua própria soberania individual, a criatura que fez as revoluções francesa e americana e a quem a Constituição Americana dá sustento, e – e isso é o mais importante – como *um indivíduo soberano que governa a si mesmo* (Brown 2015, 86).

Meu objetivo neste texto é focar especificamente no último ponto. Eu sigo Brown em sua compreensão do neoliberalismo como uma racionalidade governante através da qual tudo se torna economizado, e a noção de Foucault de que o neoliberalismo é centralmente uma reprogramação do liberalismo, que em sua interpretação se estende além das concepções estreitas do liberalismo político e econômico. Entendido assim, o neoliberalismo funciona como uma politização liberal reprogramada de um indivíduo como possuidor soberano de interesses – uma politização que desde sua inserção implicou em uma integração do modo econômico de governamentalidade na esfera do político. Nesse sentido, se um indivíduo soberano que governa a si mesmo é o material, a carne da criatura que deve fornecer uma alternativa política ao ‘indivíduo genérico’, unidade básica de análise do neoliberalismo, então esse projeto certamente está destinado ao fracasso.

O que é esse ser ou criatura política, como Brown gostaria de ter, e o que sua soberania implica? Ele pode ser desvinculado de seu desdobramento histórico? Se aceitamos as premissas de Foucault sobre o nascimento do neoliberalismo tanto quanto Brown, não somos também obrigados a levar em conta a “tradução” de Foucault da soberania em independência, que ele vincula positivamente com a tecnologia utilitária de governo? Não somos obrigados a ver como e por que o sistema francês axiomático e revolucionário de direitos do homem retrocedeu, enquanto a abordagem inglesa empírica e utilitária da independência dos governados com base na necessária

---

expressando sua aspiracional soberania. Todos os indivíduos de Foucault devem ser pensados como sujeitos – produzidos, governados, resistindo – que, ano entanto, nunca são *cidadãos* propriamente ditos (Brown 2015, 73-74). Isso está de acordo com ambas as declarações de Foucault de que o principal objetivo de longa data de seu trabalho era criar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos são feitos sujeitos (Foucault 2002, 326); e sua compreensão do liberalismo, da governamentalidade liberal e do vínculo entre liberalismo e biopolítica (Foucault 2008, 22).

limitação do governo, permaneceu forte e resistiu? O que podemos decifrar da afirmação de Foucault de que “essa tendência caracterizará não apenas a história do liberalismo europeu propriamente dito, mas a história da autoridade pública no Ocidente” (Foucault 2008, 43) – não obstante seus episódios de estado de bem-estar social e socialismo-real? Essa tendência, se decidirmos ficar atentos a ela, define fundamentalmente as possibilidades do político (o ‘exterior político’, como na passagem citada acima), e a extensão e amplitude do neoliberalismo contemporâneo. Mas também nos compele a repensar o ‘interior subjetivo’: ver o que é o sujeito político, a criatura que habita e povoa o exterior político (possivelmente com outros? Possivelmente em um sentido ‘popular?’), em uma palavra, a criatura com agência política para consolidar ou reestruturar o exterior que por sua vez a constitui. Se concordarmos com o indivíduo como soberano, possuidor de si e indivisível, nós iremos, eu argumento, achar difícil sair do domínio da política que Foucault descreveu apropriadamente como lidando apenas com “os *fenômenos da política*, isto quer dizer interesses ou aquilo a respeito de que um determinado indivíduo, coisa, riqueza, e assim por diante, interessa a outro indivíduo ou o corpo coletivo de indivíduos”. (ibid, 45).

### **É o *homo politicus* um indivíduo?**

Quando, a partir do início dos anos 1980, começou a ocorrer uma reconfiguração da política de dependência, seguida de um completo desmantelamento do assistencialismo e do real-socialismo, os indivíduos foram chamados a usar sua liberdade para se auto-realizar – para depender apenas de sua própria inteligência e capacidade para lidar com inseguranças globalizadas. O governo não podia mais estar interessado em cuidar dos governados. Os governados precisavam se tornar mais dependentes de si mesmos e menos dependentes em geral e do Estado em particular. Repetiu-se várias vezes que o bem-estar dos indivíduos é mais bem garantido e promovido quando eles são levados a serem independentes, a usar todo o seu poder e imaginação para serem os únicos cuidadores de si mesmos. Todos e cada um de nós – simplesmente por sermos indivíduos – tem a capacidade de agir autonomamente, ou seja, de demonstrar sua soberania sobre si mesmo através de sua independência. Em uma palavra, os governados tinham que se tornar auto-governados – novamente.

Essa linguagem neovitoriana reprogramada nos incita a visitar meticulosamente sua fonte. A ligação entre o liberalismo inicial e o neoliberalismo, pelo menos em sua tendência compartilhada de produzir forte aversão à dependência, de correlacioná-la com abjeção total, não é de forma alguma acidental. Vista por essas lentes,

a independência mostra-se indissociável de um circuito incessante de exclusões, de bloqueios sistêmicos, restrições ou obstruções de oportunidades, direitos e recursos. Mas, também está intimamente relacionado a uma configuração epistêmica e normativa específica da criatura ou do *homo* que é o portador da independência, ou seja, um indivíduo soberano que governa a si mesmo.

Eu argumento que revisitar o indivíduo independente do século XIX pode nos ajudar a entender que essa vigorosa renovação discursiva da independência pressupõe uma (re)normalização complementar da desigualdade: a liberdade (do indivíduo) de auto-realização exclui a igualdade de possibilidades de auto-realização (de *todos* os 'indivíduos'). Reexaminar o vocabulário liberal primitivo nos permite compreender que ser um indivíduo não é um estado ou uma disposição, uma qualidade atribuível a qualquer um e a todos. Também nos lembra que não é uma noção vazia e portanto universalmente aplicável, mas uma noção constituída por exclusões. Ser um indivíduo pressupõe estar encarnado de uma certa maneira e ter certas qualificações. Nesse sentido, Proudhon estava certo ao dizer que “fora do grupo existem apenas abstrações e fantasmas” (em Lukes 1971, 49): o indivíduo liberal primitivo não era uma abstração nem um fantasma.

### **O que é um indivíduo?**

No que se segue, darei primeiro a descrição comum de um indivíduo, operativa e em uso ao longo do século XIX. Eu irei então enumerar e apenas brevemente explicar as condições de possibilidade do surgimento de um indivíduo, assim definido, precisamente naquele momento<sup>2</sup>.

A definição mais abrangente postula o indivíduo como o único proprietário real de sua própria persona e assuntos. A propriedade está fundada no conhecimento fundamental do proprietário de seu interesse, agência e capacidade de representação autônoma. A definição é antiga, porque tal auto-propriedade é, segundo Macpherson, um traço fundamental do individualismo original, fundado em uma “concepção do indivíduo como essencialmente o proprietário de sua própria pessoa ou capacidades, não devendo nada à sociedade por elas... A sociedade se torna um monte de indivíduos livres e iguais relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades e daquilo que adquiriram por seu exercício. A sociedade consiste em relações de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um dispositivo

---

<sup>2</sup> Para uma elaboração minuciosa desses pontos, ver Zaharijević (2014).

calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de uma relação de troca ordenada” (Macpherson 1977, 3). Essa noção evoca claramente o homem de Locke no estado de natureza cuja liberdade equivale a não estar sujeito a nenhum corpo, um Senhor absoluto de sua própria pessoa e posses, igual ao maior de todos. Uma liberdade tão selvagem onde todos são igualmente reis, traz perigos e medos contínuos para a vida, liberdade e estados do “rei”, isto é, sua propriedade (Locke 1823, 159)<sup>3</sup>. Não estar sujeito a ninguém invoca um contexto histórico feudal em retrocesso (Nauta 1984), e a emergência paralela de uma sociedade capitalista primitiva baseada na troca. Mas, por mais que seja verdade que Bentham se baseou em Hobbes, foi apenas na época de Bentham que a sociedade começou a funcionar como uma arena onde os interesses convergiam em sua circulação quase desimpedida, e onde era politicamente conveniente permitir que os indivíduos agissem como agentes de sua própria posse-de-si.

Ao contrário dos tempos anteriores quando a soberania normalmente se referia à autoridade suprema da “espada pública” ou da persona soberana encarnada pelo monarca, a supremacia, absolutismo e indivisibilidade de tal autoridade agora pertenceria a qualquer indivíduo. Uma das primeiras expressões dessa transferência de soberania vem da “reforma moral” de Bentham e seu famoso princípio da maior felicidade do maior número, fundado em uma premissa sólida de que a indivíduo deve ser dado o direito de autoavaliação de seu próprio interesse (Bentham 1776). A exigência de autoavaliação contrariava o fantasma da *persona ficta*, ou seja, o interesse politicamente representável de poucos, “o menor número”, como o interesse comum do todo. Ao contrário da entidade fictícia anterior entendida como unidade inquebrável de interesses dos subsumidos, o maior número era facilmente decomponível a uma simples soma aritmética dos indivíduos que a compunham (Mill 1825). Uma vez reconhecido o direito à representação do interesse individual – e essa era a preocupação central tanto de Bentham quanto de James Mill, o direito à autoavaliação se transformou em uma soberania plena de um indivíduo.

A famosa declaração de John Stuart Mill em seu *Ensaio sobre a liberdade* corrobora essa afirmação, e ela já transcende a mera questão da representação política que

---

<sup>3</sup> Este não é o indivíduo hobbesiano no estado de natureza, cuja vida é curta e brutal devido à guerra perpétua que sua liberdade selvagem traz. O direito à guerra contra todos os outros, ou o direito à autopreservação, é a única posse verdadeira de um indivíduo: neste estado não há propriedade, e os indivíduos, como iguais, nada mais são do que “juizes da justiça de seus próprios medos” (“É consequente também da mesma condição, que não haja Propriedade, nem Domínio, nem *Meu e Teu* distinto; mas apenas que cada homem seja o que ele possa obter; e enquanto ele puder guardá-lo”, Hobbes 1965, 98, 105).

não era mais um problema para a classe média emancipada: “A única parte da conduta de *qualquer um*, para a qual ela é suscetível à sociedade, é aquela que concerne aos outros. Na parte que apenas concerne ele mesmo, sua *independência* é, de direito, *absoluta*. Sobre si mesmo, sobre seu próprio corpo e mente, *o indivíduo é soberano*” (Mill 2001, 13, grifo meu). Não só a soberania é aqui quase igual à independência, mas uma tal equação de fato depende de uma capacidade inerente de um indivíduo para auto-aperfeiçoamento, auto-melhoramento e, portanto, auto-realização<sup>4</sup>. O indivíduo é aquele que se esforça constantemente para ser melhor do que é, porque *pode* ser melhor do que é. Ao contrário do suposto estado de perfeição do menor número, o dado inato de poucos privilegiados, o indivíduo é perfectível – seu trabalho, virtude e sabedoria, juntamente com a relativa ausência de restrições artificiais impostas pelo Estado às esferas do livre circulação de interesses, produz um esforço constante para o auto-aperfeiçoamento.

Em outras palavras, para a pessoa alcançar o que se tem como capacidade interna para, simplesmente por ser um indivíduo, a pessoa em um movimento constante, em uma espécie de reforma interna contínua, que é autocontida e autocontrolada. Como único proprietário de si mesmo, o indivíduo tem uma posse indivisível sobre sua vida e membros, bem como sobre seu futuro, o movimento de sua vida, que é o que constitui sua soberania indivisível.

A reforma interna ocorreu com o exterior político igualmente disposto e estruturado para a reforma. Isso é o que o conservador Thomas Carlyle deplora já em 1829, antes mesmo de começar a grande era da reforma: “Não por perfeição interna, mas por combinações e arranjos externos, por instituições, constituições, por Mecanismo de um tipo ou outro, eles têm esperança e lutam [...] Os homens devem ser guiados apenas por seus próprios interesses. Um bom governo é um bom equilíbrio destes; e, exceto um olho aguçado e um apetite pelo interesse próprio, não requer nenhuma virtude em nenhum lugar” (Carlyle 1829). Esse espírito reformador da época, o que Carlyle viu como mecanização do aperfeiçoamento ou institucionaliza-

---

<sup>4</sup> Apenas algumas sentenças adiante, Mill introduzirá uma potente contradição com relação à noção de 'qualquer um': “O despotismo é um modo legítimo de governo no trato com os bárbaros, desde que o fim seja seu aperfeiçoamento, e os meios justificados pela efetivação real desse fim. A liberdade, como princípio, não se aplica a nenhum estado de coisas anterior ao tempo em que a humanidade se tornou capaz de ser aperfeiçoada pela discussão livre e igualitária. Até então, não há nada para eles além de obediência implícita a um Akbar ou a um Carlos Magno, se tiverem a sorte de encontrar um” (Mill 2001, 14). Losurdo define esse despotismo benevolente para “os selvagens” em seu caminho certo para o progresso – destinado a desaparecer em um futuro distante e indeterminado – como a “ditadura pedagógica” de Mill (Losurdo 2011, 7), que vão ao lado de suas reivindicações universalistas de soberania.

ção da perfectibilidade, encontrou sua expressão não apenas na expansão do sufrágio (masculino, de classe média) (1832), mas também procurou encontrar seu caminho em todos os recantos e fendas da vida social. Não admira que o falecido jurista Victoriano, Alfred Dicey, denominou toda a era como a da legislação individualista ou benthamita, que se baseava em três princípios orientadores – o caráter científico da boa legislação, o princípio da utilidade, a fé no *laissez faire* – a partir dos quais “os individualistas ingleses deduziram na prática os dois corolários, que a lei deve estender a esfera e reforçar a obrigação do contrato, e que, no que diz respeito à posse do poder político, todo homem deve contar por um e nenhum homem deve contar por mais de um” (Dicey 1917, 85-86).

Assim, ser o melhor juiz dos próprios interesses, ter o direito de avaliar unicamente sua implementação, e ser politicamente indivisível, é ser aquele que governa a si mesmo sem a ajuda – ou seja, independentemente – dos outros. Ser um indivíduo significa ser dotado de certas formas de poderes auto-legisladores e autogovernadores, a capacidade racional e conveniente de agir de acordo com as regras não impostas de fora, a capacidade de se orientar sem a ajuda de outro no vórtice de interesses estrangeiros. No século 19 tais poderes foram reconhecidos na forma do sufrágio. Foi assumido que ser o melhor árbitro em assuntos de interesse próprio implicava a capacidade de representá-los autonomamente, de ter uma participação no governo como uma criatura autogovernada. Se tal capacidade existisse, como foi comprovado nas esferas não-políticas, então um indivíduo tinha o direito intrínseco de participar do governo, simplesmente por ser uma criatura autogovernada. Em outras palavras, estar na posse-de-si soberana dos próprios interesses se traduz em possuir direitos cívicos e políticos (Marshall 1950), e reivindicá-los para si mesmo.

Finalmente, como único proprietário e único representante do que é propriamente seu, um indivíduo era um titular soberano do direito à privacidade. Como autorrepresentável, o indivíduo *escolhe* qual parte de sua privacidade ele tornaria representada, ou pública. Como autorrepresentável, ele constitui a si mesmo (e o uso do gênero masculino é proposital aqui e ao longo do texto) como a pessoa privada que também é proprietária de sua privacidade, que agora se torna parte legítima de sua posse-de-si. Nesse sentido, ser um indivíduo supunha ser capaz de definir a diferença divisória entre as esferas de produção e reprodução, entre o público e o privado<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> O indivíduo é aquele que *pode publicizar* sua voz, sendo assim o fazedor da esfera pública. Em *Era do Capital*, Eric Hobsbawm escreve: “O burguês individual que se sentiu chamado a comentar sobre assuntos públicos sabia que uma carta ao *The Times* ou à *Neue Freie Presse* não atingiria apenas uma grande parte de sua classe

## Quem é um indivíduo?

Mas *quem* é um indivíduo? Quem se qualifica como um? Quando dizemos que o indivíduo é dono soberano e perfectível de seus próprios interesses, aquele que os *conhece* e age de acordo com eles, sendo-lhe, portanto, concedidos os direitos de se representar e o direito de ser o único proprietário de sua própria privacidade, de quem exatamente estamos falando? Estamos falando de trabalhadores 'livres', cuja liberdade equivale a espoliação, porque a eles foi (em algum momento) concedida a igualdade formal, mas foram, no entanto, despossuídos da propriedade dos meios de produção, do produto de seu trabalho e da capacidade de escolher como ser melhor do que já eram? O que a igualdade formal – no contexto inglês sempre corroborada pelo domínio sobre a propriedade – deu à 'classe dos pequenos', ao proletariado, ou ao verdadeiro maior número, senão apenas uma promessa tardia de que um dia eles também se tornariam indivíduos soberanos - ou nas palavras de Marx, “indivíduos restritos, retraídos em si mesmos”, mônadas auto-suficientes que em outros indivíduos não veem a realização de sua liberdade, mas a barreira para ela (Marx 1992, 229-230)? A promessa é certamente indeterminadamente postergada, porque o lugar do indivíduo já foi ocupado: como pode um homem que não deve sua existência a si mesmo, um homem que vive pela graça de outro, olhar para si mesmo diferentemente de um ser dependente? A emancipação do indivíduo autogovernado e auto-representado é apenas uma emancipação parcial de um ser independente que não deve sua existência a ninguém, uma independência moldada na aversão aos dependentes, aqueles que não podem ser melhores do que já eram em um sistema que não tinha anterioridade em possibilitar a perfectibilidade a todos (indivíduos). Se as “ordens inferiores” ainda não eram compatíveis com a definição rígida – embora universalmente aplicável – de um indivíduo, talvez as mulheres, pelo menos aquelas que não pertenciam às “ordens inferiores”, eram? Se, por uma questão de brevidade, deixarmos de lado todas as outras dimensões normativas que enquadram a “natureza feminina”, e simplesmente nos atermos ao seu desenho jurídico, veremos que o princípio 'todo homem deve contar por um e nenhum homem deve contar por mais de um' não pode ser aplicado neste domínio. Ao longo do século XIX, o século do indivíduo, a mulher foi enquadrada juridicamente não como dona de propriedade, mas como parte da propriedade alheia. Lembremo-nos do 'estado coberto' do maior número

---

e os tomadores de decisão, mas, o que era mais importante, que seria impresso na força de se posicionar *como um indivíduo*” (Hobsbawm 1995, 287). O que é essa posição, de acordo com Hobsbawm? Para ser um indivíduo era preciso pertencer à burguesia como uma classe, um corpo de pessoas que eram 'alguém', pessoas “que contavam *como um indivíduo*, por causa de sua riqueza, sua capacidade de comandar outros homens, ou de influenciá-los de outra forma.” (ibid., 286).

de mulheres: “Pelo casamento, marido e mulher são uma pessoa lei: isto é, o *próprio ser* ou existência legal da mulher é *suspensa* durante o casamento, ou pelo menos é *incorporada* e *consolidada* na do marido; sob cuja asa, proteção e *cobertura*, ela realiza tudo; e, portanto, é chamada em nossa lei francesa de *femme-covert*; é dito ser um *covert-baron*, ou sob proteção e influência de seu marido, seu *barão*, ou senhor” (Blackstone 1765, 430, *italico meu*). A maior felicidade do maior número de mulheres foi juridicamente enquadrada como a felicidade dos não-indivíduos, aqueles que permanecem dependentes de outrem e subsumidos pela *persona ficta* – não as possuidoras de si mesmas, mas a posse virtual de seus senhores.

Por fim, lembremo-nos dos “bárbaros” que, nas palavras de Mill, só podiam esperar um déspota de tempos passados. Podemos, de forma compreensível aos ouvidos do homem do século XIX, dizer que os vários outros racializados, sejam os selvagens exóticos nas colônias ou os escravos e servos em casa, eram indivíduos? Se as mulheres eram inerentemente desprovidas da capacidade de serem possuidoras em vez de poses, enquanto as “ordens inferiores” careciam da capacidade de buscar seus próprios interesses verdadeiros em um sistema de livre circulação de interesses, os outros racializados eram despossuídos da capacidade de auto-aperfeiçoamento em uma categoria do humano (Gould 1981). Eles foram definidos como bestas ou como “meio diabo, meio criança”, no famoso verso de Kipling de “fardo do homem branco”.

A ideia do indivíduo autogovernado, indivisível e soberano tem uma genealogia que para nós hoje não tem apenas méritos históricos. Está profundamente enraizado em nossas estruturas epistêmicas e em nossos enquadramentos ontológicos do político. As condições de possibilidade de emergência de um indivíduo, às quais me voltarei agora brevemente, também mostram que uma concepção alternativa do corpo político exige que levemos em conta várias práticas, estruturas e atos excludentes que produziram a noção de um indivíduo enquanto unidade universalmente política aplicável, normativamente neutra que ainda “passa” como um universal vazio.

A primeira diz respeito à profunda transformação da transferência da política ou historicamente situada da soberania do soberano aos indivíduos soberanos. O princípio do *laissez-faire*, máxima governante da nova racionalidade econômica, não poderia ter sido possível sem a concepção de soberania daqueles que deveriam ser dispensados. Em segundo lugar, deveria haver o espaço onde a livre circulação de interesses, na forma de bens e capitais, fosse possível, para que a afirmação de uma ideia de indivíduo que é o único proprietário de seu próprio interesse. Em terceiro lugar, a afirmação de tal ideia havia sido amparada pela aplicação pós-iluminista – por via jurisdicional e formas não-jurídicas de ação reformadora – de um princípio de

perfectibilidade, aparentemente igualitário (qualquer um pode ser melhor do que ele ou ela é), mas na verdade supersaturado com normas do que constitui o “ser melhor do que” (o que se mostra profundamente, até ontologicamente desigual, e onde a ontologia estava a serviço da consolidação do sistema de classes, tanto quanto trabalhava a favor do fortalecimento das assimetrias sexuais). Relacionado a isso está a transformação completa do estado democrático [*commonwealth*], a forma anterior do estado com o monarca como o único soberano, em estado biopolítico, ao mesmo tempo mínimo e máximo. Este último paradoxo está relacionado à distribuição desigual do reconhecimento do conhecimento do próprio interesse, distribuição desigual da independência dos governados, justificada pela divisão daqueles que *podem* agir por si e em seu interesse próprio (que a fortiori reforçou, assim se acreditava, o interesse do todo), e daqueles que deviam ser, de várias maneiras, *cuidados e atendidos* pelo Estado<sup>6</sup>. Profundamente enredado com isso está a implementação sistêmica da ideia de reforma, onde a divisão acentuada entre o sujeito da reforma – aqueles que estavam em condições de institucionalizar a melhoria dos outros – e seus objetos, que não podiam reivindicar a capacidade de auto-reformar a si mesmos, tiveram um papel importante no fortalecimento da grande divisão de classes. Aqueles que são perfectíveis em si mesmos têm uma capacidade quase inata de auto-reforma (e é por isso que eles precisam ser deixados de lado); enquanto outros precisam ser institucionalmente incitados a se reformarem: é preciso haver estruturas sólidas que proporcionem condições para uma promessa, permanentemente atrasada, de soberania de todos. Por último, mas não menos importante, o indivíduo só poderia ter emergido de políticas transformadas de domesticidade, privacidade e publicidade, lar e do posicionamento assimétrico e fundamentalmente desigual dos sexos.

A noção de um indivíduo autônomo – indivisível e auto-soberano –, supostamente aplicável a qualquer um, recebeu uma encarnação muito específica dentro de tais condições de possibilidade. O coletivo de indivíduos, e especialmente o coletivo *político*

---

<sup>6</sup> Ser cuidado era uma desqualificação – tanto quanto é hoje. Ser cuidado – pelo Estado, ou pelo ‘barão’ ou pelo missionário civilizador – no século XIX implicava uma dependência que era uma prova da incapacidade de autorrealização e autogoverno. Aqueles que eram, de várias maneiras, cuidados, aqueles que eram dependentes ou potencialmente confiáveis, eram normativamente enquadrados como criaturas ontologicamente barradas que nunca alcançariam o status adequado de um indivíduo soberano que governa a si, quase a despeito da ideia de perfectibilidade. Tornar-se ‘mais perfeito’, ser capaz de se aperfeiçoar, era uma qualidade pertencente àqueles que estavam em posse de sua própria auto-realização, o que produziu um grande número daqueles que presumivelmente inerentemente despossuídos de tal qualidade. A política de identidade desenvolvida na segunda metade do século XX deve muito menos às feridas históricas dos grupos marginalizados do que ao enquadramento normativo de sua dependência versus a independência de um indivíduo – qualquer um e nenhum em particular.

que surgiu dessas condições, nunca se formou em um amálgama de incontáveis auto-governantes iguais que também atuariam como parte integrante do demos – uma espécie de amálgama ininterrupta e inflada concedida com um certa vontade geral de autogovernar em comum<sup>7</sup>. Muito pelo contrário: o indivíduo encarnado do século XIX foi colocado em estratificações internas e exclusões daqueles que estavam – até então – desprovidos do nome de indivíduo. Dentro de tais condições de possibilidade, ser um indivíduo tornou-se um direito para o qual *era preciso se qualificar*.

Há lugar para um indivíduo soberano e autônomo no demos? Que tipo de demos seria essa, se fosse composta por governantes tão qualificados? Ou podemos, junto com Vladimir Safatle, perguntar qual é a força política do demos quando os sujeitos que o compõem não são apenas auto-idênticos e auto-pertencentes, mas também centralmente auto-proprietários? São vários os efeitos importantes do enquadramento da soberania e da independência através da indivisibilidade da minha propriedade em mim mesmo – quando o que define a minha condição de sujeito é a quantidade da minha posse em mim mesmo; quando minhas ações sociais são enquadradas pelo meu reconhecimento do meu status enquanto proprietário. Em primeiro lugar, se for enquadrado na posse-de-si, o indivíduo não pode ser um universal vazio – nem todos se qualificam para tal universalidade. Se for enquadrado na posse-de-si, consiste em qualificadores particulares – se ocultados e disfarçados para parecer universalmente aplicáveis – de modo que não podem ser estendidos ou aprimorados para acomodar outros qualificadores, sem anular suas qualidades particulares. Em segundo lugar, o único exterior político que tais indivíduos podem criar – fazendo parte, para reformular Brown, do demos – é uma procissão em movimento e desarticulada daqueles que são soberanos *porque* são os únicos proprietários. O que é um demos em tal “democracia” e que tipo de soberania popular pode tal

---

<sup>7</sup> A questão do que constituiu o demos no despertar de um indivíduo também é interessante. Os indivíduos faziam parte das “pessoas comuns” e a que as pessoas (*vulgus*) realmente se referiam? James Mill introduziu uma ligeira, mas significativa divisão na noção de povo, para marcar a diferença entre os tipos respeitáveis medianos e as classes abaixo deles. Lord Brougham, um benthamita na Câmara dos Lordes, desdenhosamente lembrou aos oponentes da libertação da classe média em 1831, que há uma multidão, mas também há o povo, e “por povo, repito, quero dizer as classes médias, a riqueza e a inteligência do país, a glória do nome britânico” (in Dicey 1917, 101). Os “depositários de sentimentos ingleses sóbrios, racionais, inteligentes e honestos” de Brougham eram muito diferentes da nobreza - o menor número - mas também não eram comuns no sentido em que as ordens inferiores, ou a plebe, a multidão (uma abreviação de *mobile vulgus*), foram definidos. Em um país geralmente repulsivo às revoluções ou à aplicação indiscriminada dos direitos do homem, era importante enquadrar o povo como aquele que melhora pela conservação, e não como a população enfurecida. O discurso do prefeito de Londres, William Beckford, ao Parlamento em 1761 atesta isso: por povo “não me refiro à ralé; nem de cima nem de baixo... refiro-me às pessoas medianas da Inglaterra, o fabricante, o *yeoman*, o comerciante, os cavaleiros do campo” (in Rudê 1970, 293).

demos produzir? Dentro de um quadro de auto-propriedade soberana onde a democracia é a regra dos indivíduos auto-governados, a democracia pode servir apenas, para reiterar Safatle, como uma afirmação da primazia das relações de propriedade, da constituição da agência social como expressão da auto-propriedade. “A democracia tem sido até agora a afirmação da auto-propriedade. Tem sido até agora a defesa da integridade da pessoa como a integridade do proprietário” (Safatle 2017).

Há, portanto, uma falha fundamental no *homo politicus*, definido como aquele que governa a si mesmo e governa como parte (profundamente desarticulada) de um demos, quando essa regra é enquadrada no indivíduo soberano em posse-de-si. Essa regra tem como premissa a desigualdade que não pode ser extinta por nenhuma proclamação política de igualdade, e é profundamente inconsistente com a ideia de um ‘demos conjunto’, aquele que incessantemente produz a soberania popular por uma ação política comum. Quando o *homo politicus* é enquadrado como o indivíduo soberano em posse-de-si – e a soberania individual, incorporada de maneira específica no século XIX, não pode ser desvinculada da posse, da relação de propriedade com o próprio eu – então o *politicus* é inteiramente redutível ao *oeconomicus*. Isso também tem graves consequências para o humano no *homo*. Esse ‘governante’ é antes e acima de tudo o proprietário, cuja regra é a regra dos direitos [*entitlements*] em meio à maioria daqueles que dependem e nada possuem, que são ontologicamente, juridicamente e biopoliticamente estratificados como despossuídos de várias maneiras.

Vamos mais uma vez colocar a questão contra-intuitiva: quem foi *encarnado* como indivíduo no século XIX? Somente aqueles que pertenciam às classes proprietárias eram reconhecidos como detentores iguais de interesses, tanto porque podiam investir o que era seu e promover sua livre circulação, quanto porque não eram atendidos e cuidados pelo Estado. Sua propriedade estava em relação de dependência *apenas* com seus proprietários, o que reforçava sua independência e sua pretensão política de autogoverno. Eles eram considerados perfectíveis porque eram dotados de mobilidade interna para a auto-atualização que equivalia à autocriação, algo que faltava à maioria das chamadas “ordens inferiores”. Os representantes do “sexo fraco”, novamente, por sua própria natureza, eram distintamente diferentes dos indivíduos, porque sua auto-realização deveria ser realizada na dependência, ao serem subsumidos à pessoa do outro, ao serem desprovidos de interesses e figurando como posses, e não como seus donos. Assim, se o indivíduo-*homo politicus* é definido pela indivisibilidade de sua propriedade em si mesmo, deve ser entendido como profundamente excludente: não apenas é detentor de direitos [*entitlements*], mas revela os

excluídos como não-soberanos, nunca a serem auto-realizados e profundamente vulneráveis a diferentes níveis de exclusão.

Voltemos mais uma vez à abertura deste texto. Wendy Brown, entendida ali como uma pensadora emblemática de uma política alternativa ao neoliberalismo, leva a relutância de Foucault em fornecer uma figura do *homo politicus* talvez com muita leveza. Nomeadamente, a politização liberal do século XIX de um soberano possuidor de interesses não apenas introduziu sub-repticiamente o *homo oeconomicus* ao lado do *homo politicus*, pressionando-nos hoje a tentar resgatar o que dele restava. Integrou completamente o modo econômico de governamentalidade na esfera do político quando o soberano possuidor-de-si tornou-se a peça chave em um jogo incessante de exclusões e inclusões, e a pedra de toque da agência política. O *indivíduo*, em outras palavras, não pode ser *politicus* senão como *oeconomicus*.

### **O *homo politicus* desindividualizado?**

Mas, e se quisermos preservar o *homo politicus* – e a *femina politica* – como a única figura que realmente oferece espaço para o engajamento com a economização neoliberal de todas as esferas da vida? A preservação do *homo politicus* implicaria, necessariamente, a manutenção dos conceitos que até agora forneceram as qualificações que quase tomamos como certas? Ou somos obrigados a pensar além dos conceitos que temos, muitos dos quais estão sobrecarregados com suas genealogias densas e pesadas? Em outras palavras, como conceber o *politicus*, se renunciamos voluntariamente ao tropo de um indivíduo soberano que governa a si mesmo?

Ao perguntar o que e quem era um indivíduo, quis demonstrar que o indivíduo não é uma noção vazia e universalmente aplicável, mas uma noção infundida e posta em exclusões. A liberdade de auto-realização, definida como um exercício fundamentalmente individual – que ostensivamente pertence a qualquer um e a todos, de acordo com pensadores e praticantes políticos vitorianos e contemporâneos – pressupõe nivelamento e estratificação, um sistema de exclusões normativas e arranjos institucionais para acomodar alocação diferencial de dependência: incapacidade de dever a existência a si mesmo. Mas e se tentarmos pensar a liberdade como um modo de relação social (Safatle 2017), uma relação que define o ‘devendo a existência’ em termos não individuais, superando as expressões individuais de auto-realização em auto-propriedade<sup>8</sup>?

---

<sup>8</sup> A solução de Marx é bastante conhecida, mas vale a pena repetir: somente quando “o homem tiver reconhecido e organizado suas *forças propres como poderes sociais*, de modo que a força social não esteja mais separada dele na forma de força *política*, só então a emancipação humana foi completada” (Marx 1992, 234). Talvez uma

Então, podemos pensar no *homo politicus* cujo principal atributo não seria a soberania, uma autoridade suprema, absoluta e indivisível? Se considerarmos a afirmação de Judith Butler de que “a ação começa onde a soberania diminui” (Butler 1997, 16), segue-se que a ação daquele que age politicamente depende das restrições capacitadoras que produzem recessos no absolutismo e indivisibilidade de ambos os atores e seu ato. Excluir a infraestrutura constitutiva da ação – que é a consequência imediata de uma postulação de um indivíduo soberano – exclui a possibilidade de entender que nossos atos nunca são inteiramente auto-realizados, autogerados, mas condicionados (Butler 2004, 16), e que tal condicionamento tem suas histórias que estão profundamente arraigadas em nossas estruturas epistêmicas e axiológicas.

Figurar o *homo politicus* como um indivíduo soberano vincula a agência política à posse-de-si, onde a soberania enfatiza a propriedade legítima de nossa pessoa e de interesses. Embora o legítimo proprietário tenha sido enquadrado como o dono de sua vida e membros, os membros que carregavam a vida eram, na maioria das vezes, considerados principalmente incorpóreos. Pensar no *homo politicus* como uma mortalha sem corpo em um turbilhão de interesses exclui uma dimensão crucial de nossa dependência e vulnerabilidade corporal, que podemos querer apagar e obliterar, mas que, no entanto, permanece lá para nos lembrar de nosso constante estar em comum. A vulnerabilidade não é apenas um traço não erradicável de qualquer corpo vivo, mas algo que atravessa cada corpo singular com suas diferentes histórias sociais. Com uma desincorporação perdemos o fato social de que meu corpo é meu e não é meu ao mesmo tempo: “Entregue desde o início ao mundo dos outros, [o corpo] carrega sua marca, é formado no cadinho da vida social” (ibid., 26). Permanecer atento a essa dupla valência do que me pertence, do que é meu, do que possuo como meu, do que devo a mim mesmo como minha existência e do que represento com minha própria atuação, introduz um 'nós' em um 'eu', o eu que nunca é inteiramente sem emendas e congruente consigo mesmo, sendo sempre atuado também, nunca inteiramente em posse de si mesmo por ser constantemente despossuído por relações em que entra voluntária ou involuntariamente. A indivisibilidade de um indivíduo e da autoridade suprema nas questões de seu próprio interesse é constantemente questionada pela nossa própria constituição política como corpos, marcada por sua vulnerabilidade física e social.

---

emancipação humana completa implique em formas de desindividualização, de voluntariamente “tornar-se dependente”?

Assim, ao invés de ser figurado como um indivíduo soberano, aquele que demonstra sua soberania sobre si mesmo por meio de sua independência, o *homo politicus* possivelmente pode ser visto como figura dotada apenas de uma soberania falha e de uma independência volátil. Essa falha atua como traço constitutivo e não como uma aberração, enquanto nossa in-dependência precisa ser vista como condicionada pela natureza relacional de nossa coabitação involuntária e não escolhida entre, com e em virtude de outros. Novamente, é nossa corporeidade que produz tal estado porque, como um “conjunto vivo de relações, o corpo não pode ser totalmente dissociado das condições infraestruturais e ambientais de sua vida e ação” (Butler 2015, 65). Nesse sentido, em vez da dependência, um espantalho (neo)liberal, e da concomitante independência, plena propriedade sobre si mesmo e absoluta falta de cuidado de si por qualquer pessoa que não seja o próprio indivíduo, talvez queiramos nos concentrar na política de interdependência. Somente neste sentido a liberdade pode ser mantida, e mantida apenas como uma relação social.

Se estamos buscando uma alternativa política ao ataque vigoroso e aberto à igualdade que está, novamente, ocorrendo em nome de um indivíduo independente, então podemos procurar uma fonte diferente de igualdade, aquela que não se baseie no autogoverno e autorrepresentação, mas na precariedade. Tal noção de igualdade está intrinsecamente relacionada à dependência e vulnerabilidade, à noção de que estar em posse da própria vida e dos próprios membros implica dependência de redes e condições sociais – e, portanto, é apenas uma posse parcial, e nunca uma fonte de independência como mestria monádica soberana. Como afirma Butler, “a injunção de pensar a precariedade em termos de igualdade surge precisamente da irrefutável generalização dessa condição” (Butler 2009, 22), enquanto essa generalização decorre de modos de sociabilidade um corpo – e não de algum significativo vazio, uma “mortalha soberana” ou um “detentor de interesses” – é sempre entregue, como constitutivamente social e interdependente.

Finalmente, pensar no *homo politicus* como “a criatura que se governa e governa como parte do demos” (Brown 2015, 44), nos impede de imaginar um demos que seria diferente de uma massa de indivíduos soberanos que se governam em uma afirmação de sua autopropriedade. Podemos pensar em um demos que não seja um certo aperfeiçoamento de uma tradição liberal-democrática ou, aliás, republicana? Podemos conceber para além do estado de direito, ou do estado do medo, ou do estado de proteção de algum tipo de propriedade inviolável e indivisível (não há tributação sem princípio de representação), como premissa fundadora de uma democracia? Que tipo de governo e autogoverno possibilitaria uma democracia, o domínio não-exclusivo de

criaturas não-soberanas e vulneráveis que “estarão em uma contínua espoliação de si mesmas” (Safatle 2017)<sup>9</sup>, das qualificações que as produzem como o “uns” e donas de si mesmas? Será esta, de fato, uma governamentalidade que Foucault descreveu em *O nascimento da biopolítica* como ausente, ainda inexistente, ainda a ser inventada: uma arte socialista de governo (Foucault 2008, 91-94)?

## Conclusão

Deixe-me concluir com a afirmação de Brown e Feher de que uma característica definidora do neoliberalismo é a ascensão do capital humano como uma forma subjetiva dominante (Feher 2009, 21), suplantando as formas anteriores de *homo oeconomicus*, o detentor-de-interesses e o empreendedor de si mesmo. Este é um tipo muito distinto de economia, muito distante do modelo politicamente quase neutro de negociação, escambo e troca, proposto por Adam Smith, ou a tentativa benthamiana de calcular o prazer com um feliz objetivo político de instituir a maior felicidade do maior número. O *homo oeconomicus* de hoje atua como um capital humano financeirizado preocupado mais com seu valor especulativamente determinado do que com um lucro imediato e buscando aumentar esse valor em todos os domínios imagináveis da vida. E onde há apenas capital humano individual, o demos não existe.

Quero afirmar que a vasta coleção apolítica e anômica de capitais humanos é o único resultado possível da politicidade do indivíduo soberano autogovernado. A evolução da racionalidade política que girava em torno do interesse e da posse soberana criou uma democracia paradoxal em que o autogoverno de todos permanece redutível ao empreendedorismo de si mesmo de todos, ou mais recentemente, a uma constante e vigorosa auto-valorização de todos, desprovida de qualquer ímpeto político. Esse “exterior político” democratizou a espoliação e a vulnerabilidade apenas como descartabilidade de todos os que falham em auto-valorar sua independência. E aí o solo está propício para o surgimento do demos muito mais reconhecível como *populus*.

---

<sup>9</sup> Invocando o conceito freudiano de *Hilflosigkeit* em seu *O circuito dos afetos*, Safatle clama por um circuito diferente de afetos que produziria uma política transformadora, sem um indivíduo como figura central. Definindo o desamparo como um modo específico de vulnerabilidade, ele afirma que uma experiência política constituída pela exposição ao desamparo e sua circulação social fornece uma nova maneira de pensar a política. Tal experiência não produz “o povo”, como nas estratégias populistas, nem os indivíduos autônomos caracterizados por seus sistemas particulares de interesses. Ao contrário, abre a possibilidade para o surgimento de sujeitos políticos, o *homo politicus*, para quem a política se torna uma “prática que permite que o desamparo apareça como fundamento da produtividade de novas formas sociais, na medida em que impede sua conversão em medos sociais e nos abre para eventos que ainda não sabemos como experienciar” (Safatle 2015, 50).

O indivíduo contemporâneo que todos somos convidados a ser (de uma maneira muito vitoriana, para ser melhor do que já somos) – independente, possuidor-de-si e auto-criado, mestre de seu bem-estar (e, se necessário, de sua família) – é uma ilusão reanimada para justificar a crescente precariedade. No entanto, e não apenas pelo seu caráter delirante, o indivíduo é uma figura impotente no sentido político. Ela abre espaço apenas para formas gerenciais que lidam com “os fenômenos da política”, ou para as invocações populistas do “povo”, uma espécie de figura contra-ilusória que oferece diferentes tipos de mestria e soberania. Um *homo politicus* verdadeiramente diferente não surgiria nem de algum vínculo orgânico unindo indivíduos em um *populus*, nem de mais soberania e mais autogoverno. O engajamento crítico necessário no campo do pensamento político, eu sugeriria, agora terá que se preocupar em imaginar os laços políticos além da posse-de-si, ou contra o indivíduo, que não podem ser purificados dos espessos sedimentos de suas genealogias. Um corpo político possivelmente diferente – desconhecido, invisível – precisaria ser “des-individualizado”, de modo que nele nenhum se qualifica como um.

## Bibliografia

- Bentham, J. (1988). *A Fragment on Government* [1776]. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackstone, W. (1765). *Commentaries on the Laws of England (Book the First)*. Oxford: Clarendon Press.
- Butler, J. (1997). *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York and London: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Precarious Life. Powers of Violence and Mourning*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Frames of War. When is Life Grievable?* London: Verso.
- \_\_\_\_\_ (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard: University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.
- Carlyle, T. (1829). “The Signs of Times”, *Edinburgh Review*. Disponível em: [www.victorianweb.org/authors/carlyle/signs1.html](http://www.victorianweb.org/authors/carlyle/signs1.html). Acesso em: 27/03/18.
- Dacey, A. V. (2008). *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century* [1917]. Indianapolis: Liberty Fund.
- Feher, M. (2009). “Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital”. *Public Culture*, 21(1), p. 21-41.

- Foucault, M. (1997). "What is Critique?". In: S. Lotringer & L. Hochroch (eds.), *The Politics of Truth: Michel Foucault*. New York: Semiotext(e), p. 23-82.
- \_\_\_\_\_ (2002). "The Subject and Power", in James Faubion (ed.), *Power. Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*. London: Penguin, p. 326-348.
- \_\_\_\_\_ (2004). *Society Must Be Defended. Lectures at the College de France, 1975-76*. New York: Picador.
- \_\_\_\_\_ (2008). *The Birth of Biopolitics. Lectures at the College de France, 1978-79*. New York: Palgrave.
- Gould, S. J. (1981). *The Mismeasure of Man*. London and New York: W. W. Norton and Company.
- Hobbes, T. (1965). *Leviathan* [1651]. Oxford: Clarendon Press.
- Hobsbawm, E. J. (1995). *The Age of Capital: 1848-1875*. London: Abacus.
- Locke, J. (1823). *Two Treatises on Government* [1690]. London: Thomas Tegg.
- Losurdo, D. (2011). *Liberalism. A Counter-History*. London and New York: Verso.
- Lukes, S. (1971). "The Meanings of 'Individualism'". *Journal of the History of Ideas* 32(1): 45-66.
- MacPherson, C. B. (1977). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, T. H. (2009). "Citizenship and Social Class" [1950]. In: Manza, J.; Sauder, M. (eds.). *Inequality and Society*. New York: W. W. Norton and Co.
- Marx, K. (1992). "On the Jewish Question" [1843]. In: *Early Writings*. London: Penguin.
- Mill, J. (1825). *On Government*. Supplement to the Encyclopedia Britannica. London: J. Innes.
- Mill, J. S. (2001). *On Liberty*. Kitchener: Batoche Books.
- Nauta, L. W. (1984). "Historical Roots of the Concept of Autonomy in Western Philosophy". *PRAXIS International* 4: 363-377.
- Rudé, G. (1970). *Paris and London in the Eighteenth Century. Studies in Popular Protest*. London: Collins.
- Safatle, V. (2015). *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Bleo Horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_ (2017). "To be the owner of my own person: toward a concept of freedom as heteronomy without servitude", unpublished paper.
- Zaharijević, A. (2014). *Ko je pojedinac? Genealoško propitivanje ideje građanina*. Loznica: Karpos.



# A recepção de Agostinho em *As confissões da carne*, de Foucault

Luiz Marcos da Silva Filho

PUC-SP

## RESUMO

Neste artigo, pretendo apreciar a recepção de Agostinho em “As confissões da carne”, volume 4 da *História da sexualidade*, de Michel Foucault, especialmente no penúltimo capítulo da obra “O bem e os bens do casamento”, com um propósito geral duplo: entender melhor, de um lado, por que a obra agostiniana é expediente privilegiado para Foucault apresentar criticamente a subjetivação e a objetivação de uma moral sexual cristã, bem como problematizar, por outro lado, em que medida a leitura foucaultiana de Agostinho projeta nele e em geral nos *pères de l'église* uma agenda psicanalítica consideravelmente estranha a eles. Por fim, proporei uma chave de leitura de *As confissões da carne* como um outro anti-Édipo.

## PALAVRAS-CHAVE

Veridicção, *Exagouresis*, Exomologese, Sexualidade, Psicanálise.

## ABSTRACT

In this article, I intend to appreciate the reception of Augustine in “The confessions of the flesh”, volume 4 of the *History of sexuality*, by Michel Foucault, especially in the penultimate chapter of the work “The good and the goods of marriage”, with a double general purpose: to understand better, on the one hand, why the Augustinian work is privileged expedient for Foucault to critically present the subjectivation and objectification of a Christian sexual morality, as well as to problematize, on the other hand, the extent to which Augustine’s Foucault reading projects on him and in general on the other *pères de l'église* a psychoanalytical agenda considerably foreign to them. Finally, I will propose a key to reading *The Confessions of the Flesh* as another anti-Oedipus.

## KEY WORDS

Truth-speaking, *Exagouresis*, Exomologése, Sexuality, Psychoanalysis.

## I.

Em *As confissões da carne*, volume IV da *História da sexualidade* (doravante, *HS*), de Michel Foucault, a obra de Agostinho aparece como um dos expedientes privilegiados para a crítica de uma subjetividade que rearticula as relações entre o sexo, a verdade e o poder, a partir de modalidades de veridicção que talvez mais exemplarmente efetivam a passagem da *parresia* à confissão<sup>1</sup> como um dizer a verdade de si mesmo a partir de uma “analítica do sujeito da concupiscência” (Foucault, 2020, p. 451; 2018, p. 361<sup>2</sup>). Agostinho teria oferecido nada mais, nada menos, do que “os fundamentos ao mesmo tempo a uma concepção geral do homem de desejo e a uma jurisdição fina dos atos sexuais que, ambas, marcarão profundamente a moral do Ocidente cristão” (Foucault, 2020, p. 406<sup>3</sup>; 2018, p. 324), em ruptura com “uma ética sexual centrada sobre a economia dos atos” (Foucault, 2020, p. 309; 2018, p. 244-5) ou sobre “uma economia geral dos prazeres e das forças” (Foucault, 2020, p. 451; 2018, p. 361), os *aphrodisia*.

Além disso e anteriormente, segundo a exposição de Foucault, há na obra agostiniana uma inflexão no interior do cristianismo dos primeiros séculos do dimorfismo das duas formas de vida consideradas em geral antagônicas até o século IV, a saber, a vida do asceta e a dos leigos, em síntese uma vida fora das comunidades urbanas com abstinência de relações sexuais e outra na cidade com a prática de relações sexuais (cf. Foucault, 2020, p. 308; 2018, p. 243-4). Para tamanha transformação, o maior feito de Agostinho teria sido o desenvolvimento de uma arte ou *tekhne* do matrimônio com a reconsideração do lugar de proeminência da vida monástica como vida por excelência do cristão e do lugar subalterno da vida de casado do cristão que não cultivava radicalmente uma *fuga mundi*. A reconsideração do dimorfismo se dá inevitavelmente a partir de uma difícil transposição das virtudes monásticas para a vida matrimonial, simultaneamente com o reforço da vida religiosa na sociedade, a partir de um fino ajuste à vida na cidade de valores ascéticos até então de exclusividade dos monges do deserto.

---

<sup>1</sup> Sobre as diferenças entre a *parresia* e a confissão em suas dimensões histórico-filosófica e jurídico-política, cf. Muchail; Fonseca, 2019.

<sup>2</sup> As referências de *As confissões da carne* serão sempre duplas, primeiro à edição brasileira de 2020, cuja tradução utilizo, segundo à edição francesa de 2018, que publicou a obra pela primeira vez.

<sup>3</sup> Tradução modificada, no lugar de “homem do desejo”, escrevi “homem de desejo”, conforme o original em francês *homme de désir*. A mudança é sutil, mas conceitualmente grande, na medida em que o “sujeito de desejo” (*sujet de désir*) elaborado por Agostinho, conforme a leitura de Foucault, não se confunde inteiramente com o “sujeito do desejo” (*sujet du désir*), que terá emergência com a psicanálise, embora dele seja preparatório e talvez um de seus principais fundamentos, ensejando reconsideração da história da psicanálise. Cf. Chaves, 2019, p. 266.

Melhor dizendo, mais do que transposição, Agostinho empreende tamanha operação ao elaborar uma teoria da concupiscência ou da libido fundante de diferentes formas qualitativas de sexualidade, não pecaminosa e pecaminosa, deslibidinizada e libidinizada (conforme o ser humano se encontra no paraíso, antes da queda, na condição pecaminosa, em estado de queda, ou na vida futura, após a morte), com a conquista de notável rearticulação, sobreposição e espiritualização das relações de parentesco dos seres humanos entre si e com a divindade, reconsideração do lugar da progenitura em proveito da amizade como liame fundamental do casamento e da sociedade, bem como e principalmente, segundo Foucault, fundamentação de um sujeito de desejo e de direito cuja vontade quer ou recusa não tanto representações ou objetos, mas primordialmente a própria estrutura subjetiva volitiva a partir de uma relação de si a si (cf. Foucault, 2020, p. 443; 2018, p. 354).

Assim, meu propósito geral é duplo, entender melhor, de um lado, por que a obra agostiniana é expediente privilegiado para Foucault apresentar criticamente no penúltimo capítulo de *As confissões da carne* a subjetivação e a objetivação de uma moral sexual cristã relacionada ao casamento, bem como problematizar, por outro lado, em que medida a recepção foucaultiana da obra agostiniana se dá, por assim dizer, ao arrepio do próprio Agostinho, projetando nele e em geral nos demais autores da Patrística uma agenda consideravelmente estranha a eles, o que por certo é realizado por parte de Foucault de forma orientada e oferece uma atualidade extraordinária das obras patrísticas, porém mais interessante para uma ontologia do presente do que para uma exegese dos documentos patrísticos.

Especificamente, procurarei reconstruir e propor um roteiro de leitura para a recepção foucaultiniana de Agostinho em *As confissões da carne* a partir da delimitação de seções e subseções do penúltimo capítulo “2. O bem e os bens do casamento”, da parte III e última da obra, intitulada “III – Ser casado”. Antes, porém, como uma espécie de antessala, referenciarei a título de contextualização geral de *As confissões da carne* os últimos parágrafos das partes “[II – A formação de uma experiência nova]” e “[II – Ser virgem]”, em que Foucault realiza sínteses esclarecedoras do percurso realizado até ali, bem como abordarei algumas passagens dos Anexos, em que o autor também oferece sínteses preciosas ao leitor de densos e longos percursos da obra. Nessa antessala, farei ainda algumas observações gerais sobre o capítulo “1. O dever dos esposos”, da parte “III – Ser casado”, em que a obra de Crisóstomo e não de Agostinho é o centro das análises de Foucault, mas ocasião em que Agostinho é mencionado já antecipando alguns aspectos centrais dos dois capítulos seguintes e últimos

da obra (“2. O bem e os bens do casamento” e [3. A libidinização do sexo”]), em que Agostinho aparece também como principal precursor da psicanálise.

Por fim, problematizarei em que medida Foucault projeta na obra agostiniana conceitos e problemas estranhos a ela, inclusive perdendo de vista traços constitutivos dela que seriam potencialmente proveitosos ao projeto de uma ética que atravessa a *HS* e a uma crítica dos fundamentos da psicanálise. Com efeito, em função do brilhantismo da recepção foucaultiana das obras patrísticas, que apequena trabalhos de historiadores da envergadura de um Peter Brown (1990) ou de um Paul Veyne (1976 e 2008), facilmente perde-se de vista que talvez Foucault esteja refletindo em *As confissões da carne* menos os primeiros cinco séculos do cristianismo e mais a Modernidade e o século XX (ver Chaves, 2019, p. 265). Assim, procurarei aqui e ali apontar alguns pressupostos do *récit* foucaultiano que reconstrói seletivamente (e, por óbvio, legitimamente) documentos dos chamados “pais da igreja”. Nesse sentido, desde logo também é oportuno elucidar que (i) Foucault declaradamente investiga “objetos” e “domínios”, não autores e filósofos (cf. Muchail, 2004, p. 85-6), que, por isso mesmo, (ii) a seleção de documentos de *As confissões da carne* não reflete, nem pretende refletir, os problemas teóricos e práticos maiores com que se ocuparam os pensadores patrísticos, bem como que (iii) a crítica da cultura no interior da qual Foucault reconstrói as obras deles é consideravelmente estranha à crítica e demolição da cultura pagã que na época animou largamente suas obras.

## II.

Procurarei fazer uma contextualização da obra eximindo-me de início de situá-la no conjunto do projeto ético da *HS*, tanto em função dos limites de páginas deste artigo, como em função de indeterminações acerca, por exemplo, da possibilidade de o volume 4 ter sido esboçado antes dos volumes 2 e/ou 3, embora o próprio Foucault o situe como o último em “O uso dos prazeres”<sup>4</sup>. Porém, em relação ao conjunto da *HS*, indicarei somente que a abstração que farei aqui de seus volumes anteriores obscurecerá inelutavelmente um horizonte histórico da Antiguidade grega e romana pagãs sem o qual as

---

<sup>4</sup> Cf. Foucault, 1998, p. 16. Para uma contextualização de *HS4* no conjunto do projeto da *HS* e com mais abrangência na obra de Foucault, cf. Chaves, 2019. Segundo Pascoal Mantovani, em generosa exposição oral sobre a *HS* ao grupo “Agostinho e a grande década”, há 269 citações diretas a Agostinho na obra publicada até o momento de Foucault, sendo que antes de *As confissões da carne*, há em torno de apenas 29 ou 30 citações diretas de Agostinho. Assim, o aclamado “retorno aos gregos” que Foucault realiza a partir de *HS1* requer um adendo à luz de *HS4* e outros trabalhos como *Du gouvernement des vivants*: retorno aos gregos, aos pais da igreja e, especialmente, a Agostinho.

obras dos primeiros “pais da igreja” podem parecer menos inaugurais e até menos subversivas do que foram em suas épocas. Com efeito, embora elas não tratassem majoritariamente de sexo, virgindade e casamento (na verdade, a temática ocupa quantitativamente uma parte bem pequena delas), efetivamente elas realizaram uma ruptura com os fundamentos da sexualidade pagã, com uma radicalidade talvez sem paralelo na história das culturas e comportamentos, que é evidente ao leitor do conjunto da *HS*, mas que fica em segundo plano ao leitor só de *As confissões da carne*, cuja ênfase é na consolidação de uma moral sexual interiorizada que institui como profissões cristãs “Ser virgem” e “Ser casado”, conforme os títulos de suas partes II e III.

Já em relação mais exclusivamente ao conjunto da *HS4*, indicarei exclusivamente alguns aspectos relativos à transição definitiva da *parresia* à confissão, com um aprofundamento desta, talvez sem paralelo em outra obra ou curso de Foucault, sob as formas privilegiadas de duas aleturgias, às vezes complementares, às vezes opostas, chamadas de *exagoreusis* (ou exame-confissão ou veridicção ou dizer-verdadeiro) e *examologese* (ou fazer-verdadeiro), especialmente importantes para o propósito deste artigo, pois com Agostinho haverá um primado e um aprofundamento acachapante da confissão sob a forma da *exagoreusis* em relação à *examologese*<sup>5</sup>. Mas, afinal, o que são precisamente as duas modalidades de aleturgias chamadas de *exagoreusis* e *examologese*? Para responder, vale averiguar os últimos parágrafos da parte “[I – A formação de uma experiência nova]”, em que Foucault distingue a confissão estritamente cristã desenvolvida no monaquismo da confissão pagã que se dava, por exemplo, entre mestre e discípulos em escolas filosóficas:

A *exagoreusis* que se desenvolveu no monaquismo como prática de um exame de si ininterrupto ligado a uma confissão incessante ao outro está, portanto, muito afastada, a despeito de certos traços comuns, da consulta que encontrávamos na prática antiga, e da confiança que o discípulo do filósofo devia dedicar ao mestre da verdade e da sabedoria. Em primeiro lugar, o exame-confissão está ligado permanentemente ao dever, também permanente, de obediência. Se tudo o que se passa na alma, incluindo seus menores movimentos, [deve ser revelado ao outro], é para permitir uma obediência perfeita. Tanto quanto o ato em aparência mais indiferente, o

---

<sup>5</sup> Note-se que Agostinho em nenhum momento emprega esse vocabulário grego para expressar as suas concepções de *confessio*, que guardam singularidades não subsumidas nos dois esquemas gerais de aleturgias de Foucault. A bibliografia a respeito da “confissão” em Agostinho é enorme e certamente um dos temas mais comentados de sua obra, a partir, obviamente, das *Confissões*, curiosamente ausentes em *HS4*. Limite-me a indicar cinco trabalhos que abordam aspectos mais singulares da *confessio* agostiniana: Vessey, 1993; Marion, 2008; Ratzinger, 2009; Novaes, 2019 e 2020.

pensamento mais fugidio não deve escapar ao poder do outro. E, em troca, a obediência exata em todas as coisas têm por objetivo impedir que a interioridade se feche sobre ela mesma e possa, comprazendo-se em sua autonomia, deixar-se seduzir pelas potências enganadoras que a habitam. A forma geral da obediência e a obrigação permanente do exame-confissão vão necessariamente juntas. (Foucault, 2020, p. 188-9; 2018, p. 143)

Já a exomologese é consideravelmente desenvolvida no Anexo 2, o maior dos quatro anexos da obra e que melhor anuncia ao leitor relações entre sexo, verdade e poder em suas três seções divididas por números romanos, com destaque para a seção III em que há um brevíssimo tratado das artes de governar na Antiguidade pagã e cristã, surpreendentemente coincidente com as páginas sobre o *regimen animarum* do livro sobre *As artes de governar*, do foucaultiano Michel Senellart (2006). Nesse contexto, a *exagoreusis* e a exomologese no Anexo 2 são abordadas também a partir de seus lugares institucionais próprios, porque em larga medida aquela se deu como uma prática cogente tanto para leigos, como para monges, ao passo que esta se restringiu majoritariamente à vida monástica. Porém, independentemente do campo institucional mais característico de uma e de outra, o elemento comum e que confere certa unidade às duas grandes formas de aleturgia é a “existência de um tipo bem particular de poder”, a saber, o “poder que é específico às Igrejas cristãs e do qual bem dificilmente se encontrariam equivalentes em outras sociedades e religiões” (Foucault, 2020, p. 472; 2018, p. 380), um poder que exige sem cessar dos fiéis uma vida de penitência, sacrificial e de procedimentos de verdade: *exagoreusis* e exomologese.

Mas ainda se trata de dizer: em que exatamente consiste a exomologese e em que difere da *exagoreusis*? Diferentemente desta, a exomologese é menos simbólica, menos discursiva, menos um “dizer verdadeiro” e mais um “fazer verdadeiro” na forma de um ato penitencial, com uma ritualística de gestos e práticas sacrificiais (de fome, jejuns, martírios, abstinências, miséria...) que manifesta e submete o próprio corpo do pecador à “prova purificadora de si sobre si” (Foucault, 2020, p. 455; 2018, p. 367), ou seja, “como um metal submetido à prova do fogo, as impurezas que se mesclavam à sua alma dela se desligarão e serão calcinadas no encarniçamento do penitente contra si mesmo” (Foucault, 2020, p. 455; 2018, p. 367; cf. 2020, p. 454; 2018, p. 366).

Ao longo da obra, Foucault indica que há uma progressiva proeminência da *exagoreusis* sobre a exomologese, a tal ponto de esta sequer ser mencionada com todas as letras nos dois últimos capítulos da obra, inclusive Foucault diz no Anexo 2, num dos momentos de genealogia mais generalizante, que para além do século V, atravessando o Medievo, a Modernidade e atingindo “nossas sociedades”, houve

“diminuição correlativa da parte do ‘fazer-verdadeiro’ em relação ao ‘dizer-verdadeiro”, isto é, “a *exagoreusis* sobrepujou a exomologese”, o que contribuiu “muito para o aumento considerável da propensão ao discurso e da vontade de saber que caracteriza a experiência de si e dos outros em nossas sociedades” (Foucault, 2020, p. 458; 2018, p. 369). Não à toa, no final da parte “[II – Ser virgem]”, em que há uma espécie de saldo do percurso crítico empreendido até ali, a explicitação com todas as letras das noções de subjetivação e objetivação ocorre expressando a *exagoreusis* (e só implicitamente a exomologese) como tecnologia que aciona um processo de conhecimento da verdade de si indissociável de uma subjetivação da ética sexual e de modalidades de reconhecimento sob a forma de um “jogo de relação de combate e de dependência com o outro” (Foucault, 2020, p. 310; 2018, p. 245).

Assim, os parágrafos finais da parte “[II – Ser virgem]” são especialmente importantes para a compreensão da parte “[III – Ser casado]”, em que o dimorfismo entre a vida dos monges e a dos casados sofrerá mudanças muito significativas com a emergência de uma “*technê* da vida matrimonial” (Foucault, 2020, p. 311; 2018, p. 249) e de um “sujeito de direito-sujeito de concupiscência” (Foucault, 2020, p. 443; 2018, p. 355). Afinal, Foucault neles esclarece que estaríamos diante de uma subjetividade constituída não pela mera “interiorização de um catálogo de interditos, substituindo a proibição do ato por aquela da intenção” (Foucault, 2020, p. 308; 2018, p. 244), não por uma economia dos atos e sim por uma interioridade ou por um domínio

que é o do pensamento, com seu curso irregular e espontâneo, com suas imagens, suas lembranças, suas percepções, com os movimentos e as impressões que se comunicam do corpo à alma e da alma ao corpo. O que está em jogo, então, não é um código de atos permitidos ou proibidos, é toda uma técnica para vigiar, analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, suas qualidades, seus perigos, suas potências de sedução e todas as forças obscuras que podem se esconder sob o aspecto que ele apresenta. E se o objetivo é, finalmente, expulsar tudo o que é impuro ou indutor de impureza, ele não pode ser atingido a não ser por uma vigilância que não se desarma jamais, uma suspeita que se deve portar por toda parte e a cada instante contra si mesmo. É preciso que a questão seja sempre colocada de maneira a detectar tudo o que pode se esconder de “fornicação” secreta nos recônditos mais profundos da alma. (Foucault, 2020, p. 309; 2018, p. 244).

Embora Freud e Lacan<sup>6</sup> não apareçam nomeadamente nem uma única vez na obra e ao mesmo tempo estejam presentes do início ao fim<sup>7</sup>, a descrição foucaultina desse sujeito que subjetiva uma ética sexual por uma obrigação de procurar e dizer indefinidamente a verdade de si mesmo talvez não esteja distante de uma estrutura subjetiva neurótica, cujas infundáveis encenações, vigilâncias interiores e veridicção (aqui parece não haver fim de análise!) dissolvem como nunca antes na história das culturas expressividades ou passagens ao ato pulsional, porém com a notável diferença em relação à psicanálise de que se há um inconsciente constituído pela subjetivação e objetivação da moral sexual cristã, ele é materialmente constituído e talvez não tão distante de *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari. Aliás, adiante, no extraordinário capítulo final “[3. A libidinização do sexo]”, Foucault anuncia ao leitor que em *As confissões da carne* ele está também e talvez primordialmente investigando os fundamentos confessionais da psicanálise quando conclui algo que poderia facilmente ser lido em um comentário sobre Freud e que só com alguma torção expressa a concepção agostiniana de homem. A conclusão é que a forma do ato sexual manifesta a verdade do homem como sujeito<sup>8</sup>.

Assim, o principal saldo do percurso realizado até aqui é a elucidação de que a subjetivação da ética sexual, a produção infundável da verdade de si e as relações complexas com as e constitutivas das várias instâncias de alteridade e reconhecimento são elementos de um conjunto paulatinamente “ligados, transformados, sistematizados, pelas tecnologias de si desenvolvidas na vida monástica.” (Foucault, 2020, p. 310; 2018, p. 245). Por conseguinte, o papel da instituição da vida monástica, permitindo-me empregar um vocabulário material, é fulcral em nível estrutural e superestrutural,

---

<sup>6</sup> “A psicanálise com a qual Foucault se debateu intensamente desde os textos dos anos 1950 é, no fundamental, a da tradição Freud-Lacan”. Chaves, 2019, p. 265. A meu ver, a crítica foucaultiana, a conferir-se a despeito do próprio Foucault, atinge mais diretamente certa leitura de Freud do que o próprio Lacan.

<sup>7</sup> “É exatamente aqui que se insere minha posição, ou seja, a de sinalizar, levando em consideração as diversas posições que Foucault assumiu em relação à Psicanálise, de que ele pensa justamente na psicanálise quando intenta realizar uma ‘genealogia do sujeito do desejo’.” (Chaves, 2019, p. 276). “Bem longe de ser sexofóbico, o cristianismo confere um lugar central à sexualidade na subjetividade ocidental. Neste sentido, seria preciso debruçar-se mais longamente sobre aquilo que, por exemplo, a psicanálise deve à experiência cristã da carne”. (Sforzini, 2015, p. 125).

<sup>8</sup> “Em suma, a verdade daquilo que é o homem como sujeito se manifesta na própria forma a que todo ato sexual está submetido. Esta forma, conseqüentemente, embora carregue a marca de uma falha, de um defeito, de um evento originário, não deve ser referida a qualquer natureza alheia, mas à estrutura do próprio sujeito.” (Foucault, 2020, p. 434; 2018, p. 347). “[Segundo Foucault] Agostinho seria o inventor da estrutura libidinal como essência do homem após a Queda” (Sforzini, 2015, p. 119). “[...] do cristianismo até Freud, é esta hermenêutica que se impõe: o desejo sexual constitui aquilo através de que o homem é chamado a sondar a si mesmo e se descobrir no interior de uma ‘infinita espiral da verdade e da realidade de si’.” (Sforzini, 2015, p. 119, a citação de Foucault é de “Sexualidade e solidão”, constante em *Dits et écrits*, Vol II, 2001, p. 991).

porquanto foi onde se deu a constituição ao longo dos quatro primeiros séculos de cristianismo da exomologese e da *exagoreusis*, a ver se ademais de uma estrutura subjetiva neurótica que não à toa teria se constituído por um primado crescente do dizer-verdadeiro sobre o fazer-verdadeiro ao longo da história até “nossas sociedades” (Foucault, 2020, p. 458; 2018, p. 369). As citações acima são as considerações finais de Foucault na parte “[II – Ser virgem]”, o que quer dizer que a parte “[III – Ser casado]” de início assume que a emergência de uma “*technê* da vida matrimonial” (Foucault, 2020, p. 311; 2018, p. 249) guarda como condição realizar de algum modo a profunda transposição e transformação das regras monásticas para o leito conjugal.

Eis por que os tratados da virgindade foram a fonte teórica dos tratados do casamento. O capítulo “I – O dever dos esposos”, da parte “[III – Ser casado]”, inicia com uma constatação documental acachapante acerca da quase ausência de tratados do casamento no cristianismo antigo até o século IV. Desse modo, é relativamente tardio no cristianismo o desenvolvimento de uma tecnologia que re-fundasse o casamento em bases inaugurais em relação à moral antiga pagã, esboçando o casamento como “profissão cristã” e tornando as relações conjugais “também domínio de análise, de exercício, ao mesmo título, ainda que com uma intensidade muito menor, do que as relações de si a si na existência ascética.” (Foucault, 2020, p. 312; 2018, p. 250). Para tanto, destacadamente Crisóstomo, no oriente, Jerônimo e Agostinho, no ocidente, serão os principais responsáveis por atenuar o dimorfismo entre a vida do asceta e a vida do leigo na cidade, com um empreendimento especulativo e pastoral que cumpriu papel decisivo de contrapeso “à extrema valorização da vida monástica e da renúncia radical ao mundo” (Foucault, 2020, p. 312; 2018, p. 250).

A partir daqui, o capítulo “I – O dever dos esposos”, da parte “[III – Ser casado]”, examinará primordialmente as *Homilias* e os tratados *Da virgindade* e *Sobre o casamento único*, de Crisóstomo, apreciados por Foucault como os documentos em que encontramos a primeira grande fundamentação filosófica, política e jurídica do casamento, em larga medida a partir de uma fina exegese das epístolas de Paulo, considerando que o principal fim do casamento é não a procriação e sim “evitar a fornicção” ou “apaziguar o fogo do desejo inerente à nossa natureza” (Foucault, 2020, p. 336; 2018, p. 268), bem como a partir de uma judicialização da relação conjugal como um pacto de mútua propriedade e responsabilidade do corpo e da alma um do outro. Aliás, a dissociação entre casamento e procriação torna Crisóstomo notável exceção no pensamento patrístico, porquanto mesmo Agostinho considerará a procriação como um dos bens do casamento, embora não suficiente e sequer necessário, o que em um e em outro caso (em Crisóstomo e em Agostinho)

indica flagrante ruptura com a moral antiga “se nos lembrarmos com que insistência fora sublinhado em toda a cultura helênica o laço entre o casamento e a *paidopoia*, a fabricação de filhos” (Foucault, 2020, p. 336-7; 2018, p. 269).

O principal feito de Crisóstomo e que será levado às últimas consequências por Agostinho foi ter desenvolvido uma tecnologia da vida matrimonial ordenada pelo mesmo elemento central da vida monástica, qual seja, “a *epithumia*, o desejo, a concupiscência, que constitui a ‘matéria-prima’ de que devem tratar as artes da vida monástica e as da vida matrimonial” (Foucault, 2020, p. 352; 2018, p. 281). Mais precisamente, ambas as tecnologias são ordenadas em torno da mesma questão: “como gerir, combater, vencer, numa luta que é indissociável da própria vida, a concupiscência?” (Foucault, 2020, p. 352; 2018, p. 281). O fundamento do patriarcado, do familismo ou da santa família parece enraizar-se em nossa cultura por vias estranhas a Édipo.

A principal condição para a emergência de uma *technê* da vida conjugal foi tornar a concupiscência de cada um dos esposos a forma essencial da relação conjugal. A concupiscência comum, assim, estabelece responsabilidades e dívidas mútuas que imprimem nessa nova forma conjugal de decifração, pesquisa e elucidação indefinida de si “muito mais a forma de uma jurisdição do que de uma veridicção” (Foucault, 2020, p. 353; 2018, p. 282). De qualquer maneira, o problema fundamental da vida matrimonial é ainda aquele mesmo da vida monástica e do asceta no deserto, qual seja: saber o “que é preciso fazer com sua própria concupiscência”, porém agora com a novidade de que “o direito interno do sexo conjugal foi a princípio organizado como uma maneira de gerir, por meio do outro, esta relação fundamental de si a si.” (Foucault, 2020, p. 354; 2018, p. 282). De todo modo, caberá a Agostinho a fundamentação de uma teoria da sexualidade que torne o sexo no casamento “objeto de jurisdição e de veridicção”, com a dissolução final do “grande dimorfismo” (Foucault, 2020, p. 450; 2018, p. 360).

### III.

O capítulo “2 – O bem e os bens do casamento”, da parte “III – Ser casado”, guarda divisão interna em três seções demarcadas por números romanos, antecedidas por uma espécie de introdução em que Foucault inicialmente sistematiza a concepção geral da tradição patrística até o século IV a respeito da virgindade e do casamento como dois bens desiguais, em relação aos quais Agostinho fará uma “elaboração própria” (Foucault, 2020, p. 355; 2018, p. 284). Uma das “diferenças consideráveis” (Foucault, 2020,

p. 358; 2018, p. 286) que aparecerá em Agostinho será não mais a definição estanque e comparada dos dois bens, mas uma “teoria de conjunto” ou um

quadro geral que permite pensar, ao mesmo tempo, o exercício da virgindade e o do casamento, sua positividade respectiva e sua diferença de valor. [...] Em resumo: além da comparação entre a virgem e os esposos, o continente e os cônjuges, que fora amplamente desenvolvida antes dele, Agostinho faz aparecer não um terceiro personagem ou uma figura compósita, mas o elemento fundamental em relação aos dois outros: o sujeito de desejo [*sujet de désir*]. (Foucault, 2020, p. 360; 2018, p. 288).

Adiante, na seção I, do capítulo “2 – O bem e os bens do casamento”, Foucault aprofundará a correlação e a complementaridade entre a virgindade e o casamento na obra de Agostinho, explicitando que “o conjunto é ainda mais belo do que o mais belo de seus elementos” (Foucault, 2020, p. 361; 2018, p. 289), a partir da análise da espiritualização, rearticulação e sobreposição das relações de parentesco na comunidade que constitui a Igreja, na qual há laços necessários e irredutíveis entre a virgindade e o casamento, porquanto sob certos aspectos uma virgem é esposa, filha e mãe de Cristo e vice-versa com cada uma das relações de parentesco. Antes, porém, ainda na introdução desse capítulo, Foucault apresentou um roteiro do que desenvolverá nas três seções seguintes e no próximo capítulo, que em geral estarão a serviço da explicação do processo de constituição do “sujeito de desejo”:

Antes de analisar a constituição de uma teoria da concupiscência no capítulo seguinte [3. A libidinização do sexo], estudaremos, neste, o primeiro aspecto evocado – o deslocamento da ênfase na direção do casamento e a definição de um bem positivo que, sem lhe permitir superar a virgindade, o funda em seu valor próprio. Este deslocamento é marcado, em Agostinho, [I] por uma concepção da Igreja como corpo espiritual, [II] pela exegese dos textos bíblicos concernentes à Criação e à existência antes da queda, enfim, [III] pela elaboração de um sistema de regras suscetíveis de implementar, na vida dos esposos e em suas relações, o bem próprio ao casamento. (Foucault, 2020, p. 360; 2018, p. 288).

Das três seções, tematizarei mais a III, em que talvez se encontre o comentário mais denso até hoje produzido a respeito do tratado *Do bem conjugal* (*De bono conjugali*), de Agostinho. Antes, porém, farei breve menção à II para mostrar que em Agostinho, diferentemente, por exemplo, de Orígenes e Gregório de Nissa, haveria relação sexual não culpável (leia-se, não libidinosa) no paraíso. Assim, na seção II, Foucault observa que há na obra agostiniana espiritualização e sobreposição das relações de parentesco no interior da Igreja como corpo de Cristo, a partir do que,

segundo o tratado *Sobre a santa virgindade*, “há uma figura do casamento espiritual que não pode ser dissociada da virgindade” (Foucault, 2020, p. 368; 2018, p. 294). Por consequência, há uma forma de casamento que não é um bem menor em relação à virgindade, de maneira que somente há hierarquia entre a virgindade e o casamento se este for considerado conforme “aquilo que o conduziu, na história de nossa queda, a ser aquilo que ele é neste mundo.” (Foucault, 2020, p. 368; 2018, p. 294).

Daí algumas perguntas inevitáveis de mitologia: quais as relações da forma histórica do casamento cristão com a queda? Qual era a forma do casamento antes da queda? Se antes da queda virgindade e casamento não se identificavam, “não é preciso admitir que o casamento, com a união física que comporta, já existia? E que ele não foi introduzido, mas modificado pela queda?” (Foucault, 2020, p. 368; 2018, p. 295. Tradução com modificação minha). A seção II é o lugar para respondê-las. Para tanto, Foucault mostrará por quais etapas ao longo da obra agostiniana há uma requalificação meta-histórica da relação sexual. Esquemáticamente, Foucault discrimina uma evolução da teoria da sexualidade agostiniana a partir de três etapas de exegeses do mandamento divino “cresci e multiplicai-vos” (Gênesis, 1, 28), que recobrem quase três décadas de reflexão agostiniana<sup>9</sup>:

1ª etapa de exegese: *De genesi contra Manichaeos*, em que a multiplicação antes da queda é interpretada alegórica e espiritualmente (*spiritualiter*), de modo que a *casta conjunctio* e os frutos procriados seriam as virtudes e as boas obras. Agostinho, todavia, ao dar ênfase nas relações espirituais não exclui a possibilidade de que haveria relação sexual antes da queda. Assim, o lugar para as relações sexuais sem concupiscência permanece legítimo. Seja como for, a preocupação de Agostinho é primordialmente excluir a interpretação de que a ajuda da mulher ao homem antes da queda teria sido a propósito da “concupiscência carnal” (Cf. Foucault, 2020, p. 370-73; 2018, p. 296-98).

2ª etapa de exegese: *De bono conjugali*, em que a multiplicação antes da queda é interpretada literalmente, como procriação da prole, porém a partir de “três modelos de procriação não sexual”, isto é, sem coito (*sine concubitu*), pois “Deus podia fazer com que o primeiro casal procriasse fisicamente sem relação sexual.” (Foucault, 2020, p. 373; 2018, p. 299).

3ª etapa de exegese: *De Genesi ad litteram* e *De ciuitate dei*, XIV, em que a multiplicação antes da queda é interpretada literalmente, como procriação da prole e, ademais, pelo coito (*concubitus*), o que quer dizer que os primeiros seres humanos teriam sido

---

<sup>9</sup> Esquema similar ao proposto por Peter Brown (cf. 1990, p. 318-351).

criados com a diferenciação dos sexos relacionada aos órgãos sexuais como instrumentos para a procriação, porém sem concupiscência ou libido (isto é, sem pulsão, sem o involuntário), bem como quer dizer que Agostinho admite como natural só uma divisão de gênero binária, homem e mulher, simétrica à diferença dos órgãos sexuais (Cf. Foucault, 2020, p. 380-81; 2018, p. 304-5). Assim, a obra agostiniana refina exegeses do Gênesis (por exemplo, de Orígenes, Gregório de Nissa, Ambrósio, Jerônimo) incapazes de explicar por que haveria diferenciação sexual no paraíso antes da queda e postulavam que o coito era incompatível com aquele estado. Sobre isso, as páginas de Peter Brown sobre Agostinho em *Corpo e sociedade* demarcam com clareza o quanto o paraíso agostiniano é menos angelical e utópico do que o paraíso de outros padres da igreja e, por isso, com maior potencial de regulação das sociedades históricas (cf. Brown, 1990, p. 318-351)<sup>10</sup>. Foucault ainda investiga nessa terceira etapa exegética de Agostinho por que a mulher já no paraíso deveria servir ao homem, cuja superioridade mítica em relação a ela assenta-se desde a criação dela a partir da costela dele. Porém, ainda que a colaboração da mulher como esposa exigisse inicialmente não só relação espiritual com o homem, mas também conjunção física para que houvesse propagação, o casamento do primeiro casal não era subordinado à procriação em si mesma e sim antes à fundação de uma *societas* com uma multiplicidade-unidade decorrente da descendência a partir de um único homem ou de relações de parentescos absolutamente harmoniosas, inclusive porque geradas por atos sexuais sem irrupção do involuntário (Cf. Foucault, 2020, p. 379-80; 2018, p. 303-4). Sobre como lá o ato sexual seria possível sem libido ou excitação involuntária dos órgãos sexuais, Agostinho oferece descrição detalhada em *A cidade de Deus*, XIV, que será mais diretamente abordada por Foucault no capítulo “[3. A libidinização do sexo]”. Essa 3ª etapa exegética será definitiva na obra agostiniana e pode ser reencontrada também nos textos antipelagianos, com destaque para *Contra Julianum*. (Cf. Foucault, 2020, p. 375-81; 2018, p. 300-305).

Mas não percamos de vista que a requalificação meta-histórica da conjunção sexual ou do coito confere uma positividade para a vida do cristão casado e urbano que expande os dispositivos de gestão, controle e regulamentação da sociedade por parte da Igreja cristã, tornada oficial no início do século IV no império romano e imiscuindo-se profundamente na burocracia e magistratura imperial (cf. Foucault, 2020, p. 314; 2018, p. 251-2). Nessas passagens em que Foucault desenvolve relações entre os dispositivos de verdade e de poder ao abordar instrumentos de coerção e

---

<sup>10</sup> “Os livros de P. Brown, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia.” (Foucault, 1998, p. 12).

disciplina imperiais de Roma, chama atenção a ausência de suporte em documentos historiográficos (éditos, códices, *leges*, atas conciliares...) complementares aos documentos especulativos religiosos e pastorais patrísticos. Com a liberdade de mobilizar mais uma vez um vocabulário materialista, parece que a crítica foucaultiana da superestrutura é extensamente documentada, ao passo que a crítica da estrutura é escassamente documentada.

Acerca disso em relação a Agostinho, ainda que Foucault mobilize cirurgicamente obras suas não só de teoria, mas também de prática pastoral (como sermões), ele não obstante confere pouca ou nenhuma atenção tanto para um Agostinho político<sup>11</sup> (que como bispo, um alto cargo também de magistratura na época, engajou-se profundamente em política imperial), como para um Agostinho pensador da política, da história e da historicidade, as quais em sua forma depravada são impulsionadas por uma modalidade de libido política (a *libido dominandi*<sup>12</sup>) que apresenta uma noção de política libidinal constitutiva da cidade terrena e que talvez inaugure uma filosofia da história *avant la lettre* segundo a qual modalidades de desejo ou de amor desempenham papel de fundamento da história e da política<sup>13</sup>, estendendo ainda mais os horizontes de objetivação do desejo, numa extensão que talvez Foucault não tenha avistado, mas que Paul Veyne discerniu a tal ponto de considerar que o amor em Agostinho destituído de teleologia é o desejo em Deleuze (Veyne, 1971, p. 405<sup>14</sup>).

#### IV.

A seção III é a maior do capítulo “2 – O bem e os bens do casamento” e é a ocasião em que Foucault eleva um tratado agostiniano ao estatuto de documento fundante da teologia moral do casamento: “tenha sido ou não a primeira grande sistematização cristã da vida conjugal e de suas relações internas, *De bono conjugali* permaneceu, de todo modo, a referência essencial da teologia moral do casamento para o cristianismo medieval e

<sup>11</sup> Cf. Brown, 2005, p. 360-361; Brown, 1990, p. 327; Atkins; Dodaro, 2001.

<sup>12</sup> “Por isso também a respeito da cidade terrena —, que com o desejo de dominar, e não obstante povos sejam seus escravos, é dominada pela própria libido de dominação —, não deverei passar em silêncio tudo aquilo que o plano desta obra exigir e a minha capacidade permitir dizer.”. “*Unde etiam de terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, non est praetereundum silentio quidquid dicere suscepti huius operis ratio postulat si facultas datur.*”. Augustinus. *De civitate dei*, Praefatio. Minha tradução. Cf. Silva Filho, 2017.

<sup>13</sup> “Assim, dois amores fundaram duas cidades [...]”. “*Fecerunt itaque civitates duas amores duo [...]*”. *Ibid.*, XIV, xxviii. Sobre teoria política e da história em Agostinho, permito-me remeter aos meus trabalhos: Silva Filho, em especial 2017 e 2020.

<sup>14</sup> Devo a referência à indicação precisa de Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.

moderno”. (Foucault, 2020, p. 381; 2018, p. 305). Em *Do bem conjugal*, Agostinho desenvolve sua dupla teoria dos bens e dos fins do casamento. Os bens do casamento são três: a procriação, a fidelidade e o sacramento. Já os “fins do casamento, que codificam seu ‘uso’ e que permitem definir as relações sexuais proibidas e permitidas”, são “a procriação e o remédio para a concupiscência.” (Foucault, 2020, p. 381-82; 2018, p. 305).

Mais precisamente, o casamento é “um bem” (*aliquid boni*), mas não um bem por si mesmo. A distinção diz respeito ao “que é desejável por si mesmo e o que é desejável por outra coisa que não si mesmo” (Foucault, 2020, p. 383; 2018, p. 306). No caso do casamento, trata-se de um bem desejável por outra coisa, pois ele não é para si mesmo seu próprio fim. Então, “a que bem se reporta ele? À amizade, que, como a saúde [*salus*] e a sabedoria [*sapientia*], é desejável por si mesma.” (Foucault, 2020, p. 383; 2018, p. 306.). A *amicitia* em questão é indissociável da *societas* e de uma concepção do ser humano como um ser social por natureza. Desse modo, “o casamento é desejável, na medida em que permite formar, multiplicar e estabelecer solidamente estes laços da amizade.” (Foucault, 2020, p. 383; 2018, p. 307). Portanto, é a partir da noção de *amicitia* como liame fundamental da *societas* que

Agostinho elabora sua teoria do casamento e das relações conjugais, e nela introduz um certo número de elementos decisivos. Essencialmente no que tange a três pontos: [1] o papel do casamento na economia geral da salvação; [2] a natureza do laço conjugal; e [3] o princípio de regulação das relações sexuais entre esposos. (Foucault, 2020, p. 384; 2018, p. 307).

Os três itens dispostos acima entre colchetes são desenvolvidos nas três subseções divididas por números arábicos que constituem a seção III daqui até o final do capítulo “2 – O bem e os bens do casamento”. Em geral, Foucault nas subseções 1, 2 e 3 desenvolve à primeira vista uma leitura estreitamente decorrente do texto agostiniano, embora em algumas passagens com um vocabulário que não é de Agostinho, mas da tradução francesa de Gustave Combès a partir da qual Foucault lê aqui o *De bono conjugali* e lerá no próximo capítulo a obra *De ciuitate dei*<sup>15</sup>. Seja como for, a

<sup>15</sup> São várias as passagens em que ao citar a tradução de Combès, Foucault perde conceitos em latim que seriam mais favoráveis à sua leitura de Agostinho do que a tradução francesa. Talvez os casos mais exemplares sejam da tradução de *libido* por *passion* (Cf. Foucault, 2020, p. 386; 390; 424; 2018, p. 309; 312; 339, em que há citações de *De bono conjugali* e *De ciuitate dei*, XIV, xvi, a partir das traduções de Combès, da *Bibliothèque Augustinienne*). É verdade que toda *libido* é uma *passio*, mas nem toda “paixão” é “libido”, nem vício, nem culpável, nem irracional, pois para Agostinho há paixões virtuosas, o que se insere no contexto do próprio livro XIV de *A cidade de Deus*, abstraído por Foucault, de conferir positividade para algumas paixões em ruptura com a tradição estoica (e também com certo platonismo e o maniqueísmo), o que, por sua vez, insere-se numa agenda monoteísta cristã mais abrangente de fundamentar o *lógos* ou o verbo como amor ou caridade.

reconstrução foucaultiana do tratado *Do bem conjugal* é em geral facilmente apreendida por um leitor atento que a dispensasse e fosse direto ao tratado agostiniano, porém com duas ressalvas principais sobre características das lentes com que Foucault olha para ele. A primeira é a de que não decorre da obra agostiniana uma reflexão jurídica tão orientada como transmitida por Foucault, a qual é corroborada por acréscimos na tradução francesa de um vocabulário jurídico também ausente no texto latino<sup>16</sup>. Já a segunda ressalva é a de que o “sujeito de desejo” tal como divisado por Foucault também não se encontra lá, nem talvez em lugar algum antes do século XIX. A partir disso, das três subseções constitutivas da seção III, procurarei elucidar melhor alguns aspectos da subseção III.1, deixando a análise das seguintes e do capítulo “[3. A libidinização do sexo]” como projeto para dois artigos ulteriores.

## V.

Em III.1, Foucault explica mais vagarosamente por que em Agostinho o casamento ganhou uma fundamentação e uma positividade como talvez não tenha conquistado em nenhum outro pensador patrístico. Para tanto, uma das principais inflexões na obra agostiniana é a requalificação meta-histórica do coito, do casamento e da *societas*, em ruptura com interpretações tradicionais (Orígenes, Gregório de Nissa, Basílio, Crisóstomo...) que conferiam tanto à conjugalidade como à sociedade uma função episódica e um estatuto provisório relativos ao estado de queda ou expulsão do paraíso. Em Agostinho, assim, o casamento e a *societas* são naturalizados e concebidos não como um momento preparatório a uma idade da virgindade final e sim como constantes a-históricas que teriam, não obstante, mudado de forma com a queda e os diferentes regimes de peregrinação. Nessa mitologia, a virgindade, por óbvio, ainda guarda lugar de proeminência, porém sem mais ocupar lugar de bem absoluto e de referência do casamento, inclusive porque para Agostinho chegará um momento em que a proliferação dos seres humanos terá atingido uma abundância tal que as relações conjugais não mais precisarão guardar a progeneritura como um de seus fins e serão constituídas exclusivamente por parentescos espirituais, ou seja, em perfeita associação com a virgindade, “segundo o princípio de que o conjunto no qual elas [virgindade e matrimonialidade] se compõem é mais belo ainda que a mais bela das duas.” (Foucault, 2020, p. 386; 2018, p. 309).

---

<sup>16</sup> É o caso da citação feita por Foucault de *De bono conjugali*, XV, 17, em que Combès introduz um “*légalement conclu*” (“legalmente concluído”) em referência ao casamento, ausente no texto latino. Cf. Foucault, 2020, p. 394-5; 2018, p. 315.

Mais precisamente, ao requalificar meta-historicamente a sociedade e o casamento como seu elemento de base, Agostinho reconsidera a economia geral da salvação ao não mais abordá-la segundo a alternância cíclica entre virgindade e casamento, como era em geral concebida antes dele: “momento da virgindade paradisíaca, na inocência que precede a queda; depois, tempo do casamento e da fecundidade sob a lei da morte; depois, retorno à virgindade, quando vem a salvação e se encerra o tempo.” (Foucault, 2020, p. 386; 2018, p. 309). Em *De bono conjugali*, a escansão é bem mais complexa e a *societas* é uma constante em todas as balizas temporais, inclusive moral e necessariamente constituída até certo estágio pelo casamento e geração sexual de filhos. Desse modo, o valor do casamento é não mais remetido à virgindade como estado inicial e final da humanidade, mas tanto a virgindade, como o casamento, é que passam a guardar valor em relação à *societas* como fim universal e constante da economia geral da salvação (cf. Foucault, 2020, p. 386-7; 2018, p. 309-10).

A reconstrução foucaultiana da economia geral da salvação desconsidera, todavia, que Agostinho a pensa consoante concepções inaugurais de eternidade, tempo, história e historicidade, que não são estranhas à economia interna do tratado *Do bem conjugal*, escrito quase na mesma época das *Confissões*, cujo célebre livro XI contém a investigação da eternidade e do tempo a partir do primeiro versículo do Gênesis e fundamenta as condições de inteligibilidade de uma história universal (cf. XI, xxviii, 38). Mais precisamente, o recurso à revelação bíblica ou à fé como instância de racionalidade anterior à realidade fática (quase como “ideias reguladoras”) explica por que Agostinho pode empreender narração linear e teleológica da história e dar forma para a historicidade. Além disso, desempenha papel para a inteligência de uma história universal uma interioridade capaz de dar forma temporal ao devir por meio da memória, que presentifica o passado, da atenção, que retém o presente, e a expectativa, que presentifica o futuro, conforme atividade da alma (de *distentio*, *intentio* e *extentio*) desenvolvida por Agostinho em *Confissões*, XI, pressuposta em *Do bem conjugal* e aprofundada na segunda parte de *A cidade de Deus*, no contexto de investigação sobre a eternidade, o tempo e a história universal das cidades celeste e terrena.

Retomarei essa discussão num trabalho ulterior quando analisar o capítulo “[3. A libidinização do sexo]”, cujo documento principal de investigação é *A cidade de Deus*, XIV, que do primeiro ao último capítulo trata do fundamento voluntarista e do exórdio das duas cidades, apresentando ao leitor a dificuldade de compreender por que uma teoria da sexualidade e da libido é elaborada nesse contexto de elucidação do ponto de partida ou *initium* de uma história universal (Fortin, in: Agostinho, 1994, p. 95). Por ora, vale dizer que a teoria da história agostiniana guarda tamanha fortuna

na tradição também porque admite contradições reais constitutivas do histórico sem subsumi-las a categorias de razão ou as considerar ilusões de um ponto de vista particular e diluídas no universal. Não à toa, Agostinho é lido por muitos não só como precursor da psicanálise, mas também do existencialismo (Gilson, 1962, p. 210) e da filosofia da história (Arendt 2003, p. 97; Adorno 1992, p. 221). Seja como for, a teoria agostiniana da sexualidade e da libido é consideravelmente simplificada quando isolada do programa talvez inédito na tradição antiga de pensar uma condição humana desnaturalizada, um princípio imanente da história e da política (a saber, a vontade), assim como de pensar a historicidade, a facticidade e contradições reais<sup>17</sup>.

A despeito do silêncio sobre essas dimensões da teoria da história agostiniana, Foucault, não obstante, divisa com perspicácia que em *De bono conjugali* permanece enigmático, para não dizer inconsistente, “a possibilidade e a forma desta modificação [da concupiscência]” (Foucault, 2020, p. 405; 2018, p. 324), tanto no presente, sendo temperada e convertida em inculpável, como no passado, quando surgiu como efeito do pecado e tornou-se atávica, quanto no futuro salvífico, quando será eliminada. Afinal, a transposição do quadro de interdições subjetivado do modo de vida monástico, virginal e continente, para um modo de vida casado depara com enormes limites diante da necessidade de fundamentação da profissão de “Ser casado”, em que não só a emergência da libido e do orgasmo, mas primordialmente seu uso é inelutável e até demandado pelo outro como um dever social, moral e religioso. Para não deixar de mencionar, os fundamentos de uma *tekhne* da vida e das relações conjugais reclamam uma economia do desejo ou uma teoria da libido. “Agostinho a estabelecerá por meio de uma definição da diferença introduzida na relação sexual pela queda; por meio de uma especificação das formas próprias à libido no homem decaído; mediante a distinção estrita entre a libido e o uso da libido.” (Foucault, 2020, p. 406; 2018, p. 324).

## VI.

Em suma, a recepção de Agostinho por Foucault certamente é uma das mais interessantes e profusas na contemporaneidade, mas cuja envergadura para ser vislumbrada reclama a elucidação de elementos constitutivos do projeto foucaultiano de uma ontologia do presente, de uma crítica da cultura (e, no caso, da psicanálise),

---

<sup>17</sup> Sobre as estratégias agostinianas de pregação sobre uma realidade constitutivamente contraditória, cf. Silva Filho, 2020.

considerável ou completamente estranhas à obra agostiniana. Com efeito, é somente uma hipótese a conferir que *De bono conjugali* esboça “os primeiros rudimentos de uma jurisprudência das relações sexuais entre esposos que, sobretudo na segunda metade da Idade Média e até o século XVIII, ganhará uma importância considerável” e que, ademais, “ele irá se constituir assim um código extremamente complexo da sexualidade conjugal.” (Foucault, 2020, p. 403; 2018, p. 322. Tradução com modificação minha). Afinal, ainda que o *De bono* contenha claras prescrições sobre as formas culpáveis e inculpáveis do ato sexual, com a pretensão de fundamentar moral, religiosa e metafisicamente estreitas possibilidades de sexuação e vivências sexuais, bem como ainda que o *De bono* seja um documento oportuno para a revelação da essência do que hoje chamamos de “heteronormatividade”, tecendo relações entre sexualidade e culpa por muitos motivos detestáveis, o fato é que as mediações históricas de recepção, codificação e aplicação do tratado agostiniano sobre o matrimônio são escassas, o que se averigua pelo seu lugar acessório e em geral ausente na teologia moral cristã, amplamente documentada desde a Idade Média.

Assim, a reconstrução foucaultiana de Agostinho e dos *pères de l’église* projeta neles uma agenda das chamadas ciências humanas estranha a eles<sup>18</sup>, porém com o logro de desconcertá-las por meio da elucidação de que alguns de seus conceitos fundamentais (como o “sujeito do desejo” e o “sujeito de direito”) guardam raízes confessionais e monásticas. Para tanto, Foucault empreende a genealogia de uma profunda interiorização do deserto nos primeiros cinco séculos do cristianismo como condição para que o heremita pudesse despir-se de seu hábito e retornar para a cidade portando dentro de si uma complexa encenação épica e trágica de pulsões, inimigos e sacrifícios, com a possibilidade adicional de conquistar uma auxiliar para dividir a cela monástica. A grande novidade agostiniana foi precisamente haver justificado o leito conjugal como cela partilhada por irmãos casados que se ajudam mútua e caritativamente para tratar das contradições interiores de cada um. A interiorização e universalização do deserto sob a forma de falta original constitutiva do humano dissolve o “grande dimorfismo”, não sem notáveis malabarismos exegéticos

---

<sup>18</sup> Foucault mesmo na introdução de “O uso dos prazeres” reconhece que “o próprio termo ‘sexualidade’ surgiu tardiamente, no início do Século XIX”, mas com o adendo de que ele “não marca, evidentemente, a brusca emergência daquilo a que se refere” (Foucault, 1998, p. 9), para então esclarecê-lo no contexto do programa geral da *HS*: “o projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência — se entendermos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, campos de normatividade e formas de subjetividade.” (Foucault, 1998, p. 10).

de Paulo, tornando as profissões de “ser virgem” e de “ser casado” complementares, por vezes sobrepostas e não mais contrárias.

Portanto, se *As confissões da carne* empreendem simultaneamente uma genealogia do sujeito de desejo e uma crítica dos fundamentos confessionais da psicanálise (Chaves, 2019, p. 266), então elas talvez possam ser lidas também como um outro *Anti-Édipo*. Afinal, são muitas as páginas de Foucault com a sugestão, às vezes bastante explícita, de que práticas de veridicção de uma estrutura subjetiva neurótica migraram do confessor para o divã (e para os asilos de loucos, tribunais, exames...), como reedição de “uma verbalização tão exaustiva quanto possível dos segredos da alma” (Foucault, 2020, p. 454; 2018, p. 366). Ademais, ambos os anti-Édipos iluminam-se e dinamitam o naturalismo da superestrutura do homem do desejo e do capitalismo, porquanto um alvo em comum deles é a imanência entre tecnologias de si, culto da falta, da dívida e do capital.

## Bibliografia

- Adorno, T. W. (1992). “Progresso”. *Revista Lua Nova* n. 27, 1992, p. 217- 236.
- Agostinho (2002). *A cidade de Deus: (contra os pagãos)*. 2 volumes. Trad. Leme, O. P. Petrópolis, RJ: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (1955). *De civitate dei* (Libri I-X). Corpus Christianorum Series Latina XLVII. Turnhout: Brepols.
- \_\_\_\_\_. (1955). *De civitate dei* (Libri XI-XXII). Corpus Christianorum Series Latina XLVIII. Turnhout: Brepols.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Dos bens do matrimônio – A santa virgindade – Dos bens da viuvez: Cartas a Proba e a Juliana*. Tradução de Vicente Rabanal e Nair de Assis Oliveira. Col. Patrística, vol. 16, São Paulo: Paulus.
- \_\_\_\_\_. (1959). *La cité de Dieu* (Livres I – V). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 33, Paris: Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_. (1996). *La cité de Dieu* (Livres VI – X). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 34, Paris: Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_. (1992). *La cité de Dieu* (Livres XI – XIV). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 35, Paris: Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_. (1996). *La cité de Dieu* (Livres XV – XVIII). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 36, Paris: Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_. (1960). *La cité de Dieu* (Livres XIX – XXII). Trad. Combés, G. (edição bilíngue). Bibliothèqu Augustinienne, vol. 37, Paris: Desclée de Brouwer.

- \_\_\_\_\_. (1974). *Mariage et concupiscence, dans Premières polemiques contre Julien*. Bibliothèque Augustinienne, vol. 23, Paris: Desclée de Brouwer.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Political writings*. Trad. Tkacz, M. W.; Kries, D. Org. Fortin, E. L.; Gunn, R.; Kries, D. Indianapolis: Hackett.
- Arendt, H. (2003). *Entre o passado e o futuro*. Trad. M. W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.
- Atkins, E. M.; Dodaro, R. J. (eds.). (2001). *Augustine Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, P. (1988). *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (1990). *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (especialmente Cap. 19 – “Agostinho: sexualidade e sociedade”, p. 318-351).
- Chaves, E. P. (2019). “Do ‘sujeito de desejo’ ao ‘sujeito do desejo’: Foucault leitor de Santo Agostinho”. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, p. 257-277.
- Chevallier, P. (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Éditions.
- Cseke, Á. (2018). “Foucault lecteur de saint Augustin”. *Materiali foucaultiani*, a. VII, n. 13-14, gen-dic, pp. 253-272.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2011). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.
- Foucault, M. (1998). *História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- \_\_\_\_\_. (1999). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Trad. Ramallete, R. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Dits et écrits*. Vol. II. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2018). *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Paris: Éditions Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2020). *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. Trad. H. de B. C. Rodrigues, V. Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra.
- Gilson, É. (1962). “Notes sur l’être et le temps chez saint Augustin”. *Recherches Augustiniennes II, Études Augustiniennes*. Paris, p. 205-223.
- Marion, J-L. (2008). *Au lieu de soi: l’approche de Saint Augustin*. Paris: PUF.
- Muchail, S. T. (2004). *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo: Edições Loyola.
- Muchail, S. T.; Fonseca, M. A. da. (2019). “Parresia e confissão: uma genealogia do sujeito moderno”. *Rev. Filos. Aurora*, Curitiba, v. 31, n. 52, jan./abr., p. 191-208.

- Novaes, M. (2020). “O herói e o forasteiro: narração e metafísica nas *Confissões*”. *Dissertatio*, volume suplementar 10, p. 207-228.
- \_\_\_\_\_. (2019). “As *Confissões* como elogio do diálogo”. *Discurso*, v. 49, n. 1, p. 7-29.
- Ratzinger, J. (2009). “Originalité et tradition dans le concept augustinien de ‘confessio’”. In: Caron, M. (Org.). *Saint Augustin*. Paris: Les Éditions du Cerf, p. 9-36.
- Senellart, M. (2006). *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. Trad. Neves, P. São Paulo: Ed. 34.
- Sforzini, A. (2015). “Corpo de prazer, corpo de desejo: a teoria agostiniana do casamento relida por Michel Foucault”. Trad. Daniel Galantin. *REDISCO*. Vitória da Conquista, v. 7, n. 1, p. 118-126.
- Silva Filho, L. M. (2020). “Ontologia, linguagem e história em Agostinho: contradição e sexualidade n’*A cidade de Deus*”. *Dissertatio*, volume suplementar 10, p. 243-270.
- \_\_\_\_\_. (2017). “Ambivalência da política no prólogo d’*A cidade de Deus*, de Agostinho”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 31, v. 2, p. 49-62.
- Vessey, M. (1993). “Conference e Confission: literary pragmatics in Augustine’s ‘Apologia contra Hieronymum’”. *Journal of Early Christian Studies* 1:2, p. 175-213.
- Veyne, P. (1971). *Comment on écrit l’histoire*. Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1976). *Le Pain et le cirque: sociologie historique d’un pluralisme politique*. Paris: Éditions du Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2008). *Sexo e poder em Roma*. Trad. M. de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

# Ceticismo e dogmatismo em Pascal<sup>1</sup>

**Luís César Guimarães Oliva**

Universidade de São Paulo — USP

## RESUMO

O objetivo deste artigo é comparar a maneira como Pascal trata das relações entre ceticismo e dogmatismo em duas de suas principais obras, os *Pensamentos* e *Conversa com o Senhor de Sacy*, as quais, embora não conflitantes, trazem uma relevante mudança de pontos de vista. A *Conversa* aborda o debate ceticismo/dogmatismo diretamente pelo ângulo moral, de modo que os riscos morais (e as paixões correspondentes de orgulho e preguiça) para os leitores serão o critério fundamental de avaliação das duas filosofias. É igualmente do ponto de vista moral que Epiteto e Montaigne, representantes do dogmatismo e do ceticismo, serão considerados inconciliáveis, visto que a aniquilação recíproca de vícios e virtudes impossibilita a constituição de uma moral perfeita. Nos *Pensamentos*, o ponto de vista assumido é o da teoria do conhecimento, ainda que se termine o embate no mesmo impasse moral da *Conversa*. A diferença mais importante, porém, é que os *Pensamentos* trazem o embate para o interior da natureza humana. Ambas as obras concordam em apontar ao apontar a religião cristã como fonte de explicação para os paradoxos da condição humana.

## PALAVRAS-CHAVE

Pascal, Ceticismo, Dogmatismo, Natureza Humana, Queda.

## ABSTRACT

The aim of this article is to compare the way Pascal deals with the relations between skepticism and dogmatism in two of his main works, the *Pensées* and *Entretien avec M. de Sacy*, which, although not conflicting, bring about a relevant change of point of view. The *Entretien* approaches the skepticism/dogmatism debate directly from the moral angle, so that moral risks (and the corresponding passions of pride and laziness) for readers will be the fundamental criterion for evaluating the two philosophies. It is also from the moral point of view that Epiteto and Montaigne, representatives of skepticism and dogmatism, will be considered irreconcilable, since their reciprocal annihilation of vices and virtues precludes the constitution of a perfect moral. In the *Pensées*, the assumed point of view is that of the theory of knowledge, even though the clash between the two schools ends in the same moral impasse of the *Entretien*. The most important difference, however, is that the *Pensées* bring this clash into human nature. Both works agree to point to the Christian religion as a source of explanation for the paradoxes of the human condition.

## KEY WORDS

Pascal; Skepticism, Dogmatism, Human Nature, Fall.

---

<sup>1</sup> Este trabalho teve apoio da Fapesp (2018/19880-4) e do CNPQ (424291/2018-5).

## A Conversa com o Senhor de Sacy

A discussão pascaliana sobre o ceticismo ocorre explicitamente nos *Pensamentos* (como veremos a seguir) e em um opúsculo (redigido por um secretário) que relata a discussão de Pascal com um diretor espiritual de Port Royal des Champs sobre as contribuições de suas leituras de filosofia para a compreensão da condição humana e, por conseguinte, da moral cristã. Portanto, a famosa *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne* (Pascal, 2014) se dá num contexto religioso, em que a referência fundamental (de onde parte Sacy, e aonde chega Pascal) é a doutrina agostiniana do pecado e da graça. É com este pressuposto que Pascal começa a expor suas impressões sobre os dois autores em questão, apresentando um embate entre Epiteto e Montaigne no qual ambos se mostram verdadeiros em certo aspecto mas falsos em outro, justamente porque ambos os filósofos apresentam um conhecimento apenas parcial da natureza humana. Em suma, neste relato Pascal investiga o que pode haver de útil e nocivo do ponto de vista moral em tais filosofias, sempre tendo como norte a verdade da religião.

Em meio a citações livres do famoso *Manual* (Epiteto, 1997), Pascal afirma que Epiteto, mesmo não sendo cristão, conheceu muito bem os deveres do homem:

Ele quer, antes de todas as coisas, que este considere Deus como seu principal objeto; que esteja persuadido de que governa tudo com justiça, que se submeta a ele de bom coração, e que o siga voluntariamente em tudo, uma vez que nada faz a não ser com uma sabedoria muito grande; que assim essa disposição colocará fim a todas as queixas e todos os murmúrios e preparará seu espírito para sofrer serenamente os acontecimentos mais penosos. (Pascal, 2014, pp. 57-58)

No entanto, Epiteto desconheceu a impotência do homem em dar conta de tais deveres, e por isso atribuiu-lhe uma grandeza desmedida, o que resulta em orgulho:

Ele disse que Deus deu ao homem os meios de cumprir todas as obrigações; que esses meios estão a nosso alcance; que é preciso buscar a felicidade nas coisas que estão em nosso poder, pois Deus as deu a nós para esse fim; que é preciso ver o que há em nós de livre; que os bens, a vida, a estima não estão a nosso alcance e, portanto, não conduzem a Deus; mas [...] que essas duas potências [espírito e vontade] são então livres e que é por elas que podemos nos tornar perfeitos; que o homem pode por meio dessas potências conhecer perfeitamente a Deus, amá-lo, obedecer-lhe, agradá-lo, curar-se de todos os seus vícios, adquirir todas as virtudes, tornar-se santo, amigo e companheiro de Deus. (*Ibid.*, pp. 59-60)

Crendo que o cumprimento dos deveres (bem como a conquista da felicidade) é proporcional a nossos meios naturais, Epiteto infla nosso orgulho e, em vez de

virtude, produz vício. As outras teses ímpias que o estoicismo professará são meras consequências deste orgulho.

Já Montaigne, a despeito de ser cristão, propôs-se a investigar qual moral a razão deveria ditar sem a luz da fé e, ao fazê-lo, revelou os limites da razão humana:

Ele coloca todas as coisas em uma dúvida universal e tão geral que essa dúvida se volta sobre si mesma, isto é, que ele duvida se duvida e, duvidando até dessa última proposição, sua incerteza gira sobre si mesma num círculo perpétuo e sem repouso, opondo-se igualmente àqueles que afirmam que tudo é incerto e àqueles que afirmam que tudo não o é, porque ele não quer afirmar nada. (*Ibid.*, p. 61)

Através do exame cético de todos os princípios, Montaigne leva a razão a duvidar de que ela própria seja racional, terminando por rebaixá-la, da excelência que ela se auto-atribuíra, até o nível dos animais. Por dar um golpe mortal no orgulho estoico, Pascal vê utilidade na leitura de Montaigne, mas também certo perigo, ainda que em um sentido oposto ao de Epiteto. Ao mesmo tempo em que aponta os limites da razão, Montaigne torna a natureza humana, e portanto seus deveres, proporcionais a esses limites, desconhecendo assim sua grandeza e levando o homem à preguiça: “[O ceticismo], experimentando a miséria presente e ignorando a primeira dignidade, trata a natureza como necessariamente enferma e irreparável, o que a precipita na desesperança de chegar a um bem verdadeiro e daí a um extremo de indolência”. (*Ibid.*, p. 78)

Do ponto de vista moral, que é o que predomina neste opúsculo, Pascal conclui pelo caráter vicioso das duas filosofias: “se Epiteto combate a preguiça, ele conduz ao orgulho, de modo que pode ser muito nocivo àqueles que não estão persuadidos da corrupção da mais perfeita justiça que não é baseada na fé. E Montaigne é absolutamente pernicioso àqueles que têm alguma inclinação à impiedade e aos vícios.” (*Ibid.*, p. 83) Isto não impede que, lidas em conjunto (e com a devida orientação cristã), as filosofias de Epiteto e Montaigne possam ser úteis para perturbar os vícios uma da outra. Todavia, trata-se de uma utilidade apenas negativa, incapazes que são de engendrar positivamente a virtude. Ou seja, apesar da simpatia que Pascal (diferentemente do Senhor de Sacy) ainda guarda por eles, a *Conversa* não dá margem para pensar uma complementaridade efetiva entre Epiteto e Montaigne, a partir da qual se pudesse constituir uma moral puramente humana suficiente em si mesma. Ao contrário, reunidos, esses pensamentos opostos se aniquilam:

É então a partir dessas luzes imperfeitas que acontece que um, conhecendo o dever do homem e ignorando sua impotência, perde-se na presunção, e que o outro, conhecendo a impotência e não o dever, tomba na indolência. Donde

parece que, dado que um tem a verdade da qual o outro tem o erro, formar-se-ia, aliando-os, uma moral perfeita. Mas, em lugar da paz, nada resultaria de sua reunião exceto uma guerra e destruição geral, pois, um estabelecendo a certeza e o outro a dúvida, um a grandeza do homem e o outro a fraqueza, eles arruinam as verdades tanto como as falsidades um do outro, de modo que não podem subsistir sozinhos por causa de suas faltas, nem se unir por causa de suas oposições, e que, assim, se quebram e se aniquilam para dar lugar à verdade do Evangelho. (*Ibid.*, p. 79)

Tal embate, portanto, em vez de indicar uma filosofia moral autossuficiente, aponta para a verdadeira religião, que sabe por que o homem é grande e baixo ao mesmo tempo:

É ela que concilia as contrariedades por uma arte totalmente divina: unindo tudo o que há de verdadeiro e afastando tudo o que há de falso, forma uma sabedoria verdadeiramente celeste na qual se conciliam os opostos, que eram incompatíveis nessas doutrinas humanas. E a razão é que esses sábios do mundo colocavam os contrários num mesmo sujeito, pois um atribuía a grandeza à natureza e o outro a fraqueza à mesma natureza, o que não podia se sustentar, ao passo que a fé nos ensina a colocá-los em sujeitos diferentes; tudo o que há de enfermo pertence à natureza, tudo o que há de poderoso pertence à graça. Eis a surpreendente e nova união que somente um Deus poderia ensinar, que somente ele poderia fazer e que não é senão uma imagem e um efeito da união infável de duas naturezas na pessoa única do Homem-Deus. (*Ibid.*, p. 80)

Note-se que Pascal diz que a conciliação das contrariedades se dá por uma *arte divina*, confirmando que não há complementaridade natural entre as duas doutrinas. É preciso que uma instância de ordem sobrenatural realize a conciliação de elementos doutrinários que naturalmente se aniquilam. Donde resulta não uma sabedoria humana, mas “celeste”, a qual faz tal conciliação sem que os elementos deixem de ser inconciliáveis. Distinguindo natureza (à qual se atribui a miséria) e graça (à qual se atribui a grandeza), a fé mostra que a contrariedade das doutrinas de Epíteto e Montaigne expressa a contrariedade dos estados do mesmo sujeito. Porém a maneira como estes estados podem estar simultaneamente presentes é um mistério tão grande quanto a união das naturezas divina e humana em Jesus Cristo.

Este salto para a teologia, que pode nos parecer arbitrário, não o é no interior do debate de um cristão com seu diretor espiritual. Na verdade, o salto (que Sacy, aliás, considerava desnecessário) foi no sentido oposto: os interlocutores deram um passo para fora do universo religioso que lhes era comum para avaliar racionalmente a consistência moral de duas filosofias. Neste quadro, a passagem à teologia, menos

do que um salto, é quase uma volta para casa, que não exige de Pascal mais do que desculpas protocolares<sup>2</sup>. Não será assim no contexto apologético dos *Pensamentos*.

### Ceticismo e dogmatismo nos *Pensamentos*

A abordagem da questão nos *Pensamentos* traz uma relevante mudança de pontos de vista. A *Conversa* aborda o debate ceticismo/dogmatismo diretamente pelo ângulo moral, de modo que os riscos morais (e as paixões correspondentes de orgulho e preguiça) para os leitores serão o critério fundamental de avaliação das duas filosofias. É igualmente do ponto de vista moral que Epiteto e Montaigne serão considerados inconciliáveis, visto que a aniquilação recíproca de vícios e virtudes impossibilita a constituição de uma moral perfeita. Nos *Pensamentos*, o ponto de vista assumido é o da teoria do conhecimento, ainda que se termine o embate no mesmo impasse moral da *Conversa*. A segunda mudança relevante é que os *Pensamentos* tomam de saída o ceticismo e o dogmatismo na sua generalidade, sem escolher nominalmente os dois adversários, que frequentemente traduzem-se em aspectos diversos da doutrina cartesiana, ainda que não explicitamente mencionada. Em outras palavras, o que na *Conversa* se refere a dois filósofos em particular, no fragmento 131/434 refere-se a duas grandes escolas, ceticismo e dogmatismo, que de certo modo abarcam toda a história da filosofia até então, e das quais Epiteto e Montaigne são meros exemplos<sup>3</sup>.

Estes dois grupos são apresentados como adversários ferrenhos, e o fragmento mencionado, que comentaremos em detalhe a partir de agora, propõe-se a mostrar quais são os trunfos de cada lado:

As principais forças dos pirrônicos, deixo de lado as menores, provêm de que não temos nenhuma certeza da verdade desses princípios, fora da fé e da revelação, senão (o fato de) que os sentimos naturalmente em nós. Ora, esse sentimento natural não é uma prova convincente de sua verdade, visto que, não tendo certeza, fora da fé, se o homem foi criado por um deus bom, por um demônio mau ou ao

---

<sup>2</sup> “Eu vos peço desculpas, senhor, disse o Sr. Pascal ao Sr. de Sacy, de avançar assim diante de vós na teologia, em lugar de permanecer na filosofia, que era meu único tema, mas este insensivelmente a ela me conduziu e é difícil nela não entrar, por qualquer verdade de que tratemos, porque é o centro de todas as verdades, o que aparece aqui perfeitamente, pois visivelmente encerra em si todas aquelas que se encontram nessas duas opiniões”. (Pascal, 2014, pp. 80-81)

<sup>3</sup> Na verdade, a *Conversa* já sugere esta generalização, por mais privilegiados que fossem Epiteto e Montaigne como exemplos: “eu não posso vos dissimular, senhor, que lendo esse autor e comparando-o com Epiteto, achei que eram seguramente os dois mais ilustres defensores das duas mais célebres seitas do mundo, as únicas conformes à razão, pois só se pode seguir uma das duas rotas, a saber: ou que há um Deus e então nele pôr o soberano bem; ou que ele é incerto e que então o verdadeiro bem também o é, dado que lhe é inseparável.” (Pascal, 2014, p. 77)

acaso, ele fica em dúvida se esses princípios nos são dados ou como verdadeiros, ou como falsos, ou como incertos segundo a nossa origem. (Pascal, 2001, p. 44)<sup>4</sup>

Cumprir notar que Pascal não está negando o que diz sobre o coração no fragmento 110/282<sup>5</sup> e sobre a luz natural no opúsculo *Do espírito geométrico*<sup>6</sup>. De fato, os princípios, mesmo na geometria, são sentidos, não demonstrados, visto que as demonstrações levariam a uma progressão ao infinito e desse modo obscureceriam o que já é claro por si. Seria ridículo demonstrá-los, tal como é ridículo cobrar da razão um sentimento dos raciocínios. A natureza garante a certeza destes sentimentos e isto não pode ser posto em questão pela razão. O que Pascal faz no fragmento 131/434, porém, é levar o mais longe possível o papel do cético, assumindo este ponto de vista que só concede sua aceitação ao que é racionalmente demonstrado, ou, nos termos do referido opúsculo, ao que é convincente.

O cético recusa tudo aquilo que é persuasivo por outras razões que não a demonstração formal, reduzindo a persuasão a apenas uma de suas partes, o convencimento<sup>7</sup>. Deste ponto de vista, fora da fé, os princípios da geometria só são certos com base no sentimento natural. E o que seria necessário para que o sentimento fosse convincente? Seria preciso provar que a natureza foi criada por um deus bom e veraz, que garante a verdade do sentimento. O contexto, ainda que não explicitado, é o da filosofia cartesiana, que silenciosamente toma o lugar que fora do estoicismo de Epiteto na *Conversa*. O que garante a Descartes que as ideias claras e distintas são verdadeiras é a existência de Deus e sua veracidade, provadas na *Terceira Meditação*<sup>8</sup>. Sem isso, não há como atestar que uma ideia clara e distintamente intuída, por mais que seja indubitável, corresponde de fato à realidade das coisas. Por outro lado, se Deus for enganador (ou um gênio maligno), ele pode ter criado o

---

<sup>4</sup> Tradução levemente modificada.

<sup>5</sup> “Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los”. (Pascal, 2001, p. 38)

<sup>6</sup> “Pois há uma [ordem] e é a da geometria, que é, na verdade, inferior por ser menos convincente, mas não por ser menos certa. Ela não define tudo e não prova tudo, e é nisso que é inferior, mas pressupõe apenas coisas claras e constantes pela luz natural e por isso é perfeitamente verdadeira, pois a natureza a sustenta na falta do discurso”. (Pascal, 2017, p. 43)

<sup>7</sup> Nas palavras do opúsculo *Da arte de persuadir*: “a arte de persuadir consiste tanto na de agradar quanto na de convencer, tanto os homens se governam mais pelo capricho do que pela razão!” (Pascal, 2017, p. 65)

<sup>8</sup> “É preciso concluir necessariamente que, pelo simples fato de que eu existo e de que a ideia de um ser soberanamente perfeito, isto é, Deus, é em mim, a existência de Deus está mui evidentemente demonstrada. [...] Daí é bastante evidente que ele não pode ser embusteiro, posto que a luz natural nos ensina que o embuste depende necessariamente de alguma carência.” (Descartes, 1988, p. 44)

homem de modo que se iluda a cada vez que intui uma natureza simples. Os céticos, tal como apresentados por Pascal, partilham a visão de que os primeiros princípios são sentidos, não deduzidos, portanto a certeza a respeito deles depende da certeza de nossa boa origem, isto é, de que o criador não seja um gênio maligno. Assim, ao sentir os princípios de que as demonstrações dependem, estaríamos seguros. Porém, se a demonstração da existência de Deus e de sua veracidade, enquanto demonstração racional, também está baseada em princípios, há uma inevitável circularidade que impede que as provas da existência de Deus sejam rigorosamente convincentes. O que garante então nossa boa origem? Somente uma instância externa à razão e a todas as potências humanas, a fé.

Mas Pascal, no papel do cético, vai além da indemonstrabilidade dos princípios, questionando a própria universalidade do sentido dos termos primitivos da geometria, aqueles mesmos que o opúsculo *Do espírito geométrico* dissera ser desnecessário, e mesmo perigoso, definir:

Contra o pirronismo: (É pois uma coisa estranha que não possamos definir essas coisas sem as obscurecer. Falamos delas a toda hora.) Supomos que todos as concebem da mesma maneira. Mas o supomos bem gratuitamente, pois não temos nenhuma prova. Vejo que se aplicam essas palavras nas mesmas oportunidades e, todas as vezes que dois homens veem um corpo mudar de lugar, exprimem ambos a visão desse mesmo objeto pela mesma palavra, dizendo, um e outro, que ele se moveu, e dessa conformidade de aplicação se tira uma poderosa conjectura de uma conformidade de ideia, mas isso não é absolutamente convincente da última convicção, embora haja motivo para se apostar na afirmativa, visto saber-se que se tiram muitas vezes as mesmas consequências de suposições diferentes. Isto basta para emaranhar pelo menos a matéria, não que isso apague absolutamente a clareza natural que nos dá garantia dessas coisas. Os acadêmicos<sup>9</sup> teriam apostado, mas isso a empana e perturba os

---

<sup>9</sup> Este fragmento esbarra na *vetus quaestio* dos estudos sobre o ceticismo, a saber, a distinção entre acadêmicos e pirrônicos: “Tradicionalmente, costuma-se caracterizar o ceticismo a partir de uma dicotomia na qual seu contrário denomina-se simplesmente ‘dogmatismo’. Não há dúvida de que isso é correto, mas a tripartição que faz esse capítulo [o primeiro das Hipóteses Pirrônicas de Sexto Empírico] nos convida a considerar mais detidamente o caso dos acadêmicos, para localizá-los no interior dessa dicotomia. [...] Na tipologia filosófica que esse primeiro capítulo faz, os ‘particularmente chamados dogmáticos’ — Aristóteles, Epicuro, estoicos e outros — afirmam ter descoberto a verdade. Alguns — Clitômaco, Carnéades e outros — declaram que não pode ser apreendida, considerando não-apreensíveis as coisas e reconhecendo sua não-apreensibilidade. Estes são os ‘acadêmicos’. Enquanto isso, os céticos ‘ainda investigam’, sustentando a ‘permanência da investigação’” (Bolzani, 2013, pág.27). Nos termos do fragmento pascaliano, o argumento em questão produz a dúvida e a consequente impossibilidade de afirmar (e tampouco de negar) a clareza natural como garantia da verdade, o que basta para produzir a “ambiguidade ambígua” que agrada os pirrônicos. Já os acadêmicos iriam mais longe, apostando na recusa peremptória da clareza natural como garantia, isto é, afirmando algo: a não-apreensibilidade da verdade, nos termos de Sexto. Não nos ateremos, nas próximas páginas, a esta

dogmatistas, para a glória da cabala pirrônica que consiste nesta ambiguidade ambígua<sup>10</sup>, e em certa obscuridade duvidosa de que as nossas dúvidas não podem tirar toda a clareza, nem as nossas luzes naturais espantar todas as trevas. (Pascal, 2001, pp. 37-38)

Em suma, não há provas convincentes de que usamos esses termos no mesmo sentido. A utilização por diversos homens das mesmas palavras nos mesmos casos é um indício muito frágil de intersubjetividade, permanecendo na categoria de conjectura, por mais provável que esta conjectura seja. Podemos e devemos apostar que seja assim, ou melhor, viver como se todos tivessem as mesmas ideias quando usam as mesmas palavras, porém isto não é uma prova, visto que às vezes consequências comuns seguem de suposições diferentes. Por isso a conformidade externa, seja na conduta ou no discurso, pode não corresponder a uma conformidade de ideias. Como já dito no fragmento 110/282, este questionamento não destrói a clareza natural do sentido destes termos. Trata-se de um sentimento que a natureza garante. Porém basta para abalar a convicção dos dogmáticos, e isto já satisfaz os céticos, que não visam a obter uma negação da tese, mas apenas a dúvida, a obscuridade.

Por outro lado, é preciso lembrar que a veracidade divina, em Descartes, não se limitava a garantir o terreno da ciência, ou seja, do conhecimento claro e distinto. O terreno da vida prática, inseparável da incompreensível união substancial de alma e corpo, também depende da veracidade divina, a qual agora garante não propriamente a verdade das ideias, mas a real utilidade dos sentimentos de fome, sede, dor, etc. para a manutenção desta união substancial na existência, isto é, a veracidade divina garante que o sentimento natural sempre atuará em prol da conservação da vida, e isto é tão certo quanto as ciências, embora se dê em um campo de obscuridade. Portanto, somente depois de derrubar todas as objeções à bondade da natureza humana, cujo sentimento se beneficia da veracidade do Deus criador, é que Descartes poderá derrubar definitivamente o argumento do sonho, colocado na *Primeira Meditação* e só propriamente respondido nas linhas finais do livro. Antes disso, o que tínhamos é que uma ideia clara e distinta, mesmo nos aparecendo em sonho,

---

distinção entre acadêmicos e pirrônicos, pois ela não terá relevância para a discussão do fragmento 131/434, focada na dicotomia tradicional céticos/dogmáticos, núcleo deste artigo. Para maior detalhamento da distinção, ver Bolzani Filho, *op.cit.*.

<sup>10</sup> Notem-se as similaridades com a apresentação da *Apologia de Raymond Sebond*: “[...] o ofício dos pirrônicos é abalar, duvidar e inquirir, não ter certeza de nada, não responder por nada. Das três ações da alma — a imaginativa, a apetitiva e a assentidora —, eles admitem as duas primeiras; a última, suspendem-na e mantêm-na ambígua, sem inclinação nem aprovação, por mais leve que seja, para uma parte ou para outra”. (Montaigne, 2006, II, 12, pág. 255).

constituía um conhecimento verdadeiro, mas não havia sido dada nenhuma demonstração de que não estamos sonhando. Somente depois que o sentimento natural se beneficia da veracidade divina, e respondidas todas as objeções a ela, Descartes pode dizer, ao final da *Sexta Meditação*:

Sabendo que todos os meus sentidos me significam mais ordinariamente o verdadeiro do que o falso no tocante às coisas que se referem às comodidades ou incomodidades do corpo, e podendo quase sempre me servir de vários dentre eles para examinar uma mesma coisa e, além disso, podendo usar minha memória, para ligar e juntar os conhecimentos presentes aos passados, e meu entendimento, que já descobriu todas as causas de meus erros, não devo temer doravante que se encontre falsidade nas coisas que me são mais ordinariamente representadas pelos meus sentidos. E devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como hiperbólicas e ridículas, particularmente esta incerteza tão geral no que diz respeito ao sono que não podia distinguir da vigília: pois agora encontro uma diferença muito notável no fato de que nossa memória não pode jamais ligar e juntar nossos sonhos uns com os outros e com toda a sequência de nossa vida, assim como costuma juntar as coisas que nos acontecem quando despertos. E, com efeito, se alguém, quando eu estou acordado, me aparecesse de súbito e desaparecesse da mesma maneira, como fazem as imagens que vejo ao dormir, de modo que eu não pudesse notar nem de onde viesse, nem para onde fosse, não seria sem razão que eu consideraria mais um espectro ou um fantasma formado no meu cérebro e semelhante àqueles que aí se formam quando durmo do que um verdadeiro homem. Mas quando percebo coisas das quais conheço distintamente o lugar de onde vêm e aquele onde estão, e o tempo no qual elas me aparecem e quando, sem nenhuma interrupção, posso ligar o sentimento que delas tenho com a sequência do resto de minha vida, estou inteiramente certo de que as percebo em vigília e de modo algum em sonho. E não devo de maneira alguma duvidar da verdade dessas coisas se, depois de haver convocado todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para examiná-las, nada me for apresentado por algum deles que esteja em oposição com o que me for apresentado pelos outros. Pois, do fato de que Deus não é enganador segue-se necessariamente que nisso não sou enganado. (Descartes, 1988, pp. 73-74)

E o que diz Pascal, voltando agora ao fragmento 131/434, sobre esse terreno não geométrico da ação do sentimento natural?

Além de que ninguém tem segurança — fora da fé — se está acordado ou dormindo, visto que durante o sono acredita-se estar acordado com tanta firmeza como quando o fazemos. [...] Acredita-se ver os espaços, as figuras, os movimentos, sente-se e mede-se o escoar do tempo, e finalmente age-se da mesma forma que quando se está acordado. De modo que, como a metade da vida se

passa em sono, por nossa própria confissão ou o que quer que nos pareça não temos nenhuma ideia da verdade, sendo então ilusões todos os nossos sentimentos. Quem sabe se essa outra metade da vida em que pensamos estar acordados não é outro sono um pouco diferente do primeiro. (Pascal, 2001, pp. 54-55)

Pascal dá asas ao cético, que não é menos duro com Descartes no terreno que o próprio Descartes dizia depender do sentimento natural. Se a precariedade do conhecimento dos princípios da geometria tornava, para o cético, esta ciência pouco convincente, a mesma falta de provas do sentimento natural afetará a certeza natural de que estamos acordados. Sem a fé, diz o cético, no sono julgamos tão firmemente estar velando quanto o fazemos despertos<sup>11</sup>. A vivacidade do sonho, pelo menos enquanto ele dura, nada fica a dever à realidade da vigília. E não há razões demonstrativas para ter certeza de que a vigília não é o verdadeiro sono, do qual despertamos quando voltamos a dormir.

Pascal desenvolve a questão no fragmento 803/386:

Se todas as noites sonhássemos com a mesma coisa, ela nos afetaria tanto quanto os objetos que vemos todos os dias. E se um artesão estivesse seguro de que sonharia todas as noites durante doze horas que era rei, creio que seria quase tão feliz quanto um rei que sonhasse todas as noites durante doze horas que era artesão. Se sonhássemos todas as noites que estamos sendo perseguidos por inimigos, e agitados por esses penosos fantasmas, e se se passasse todos os dias por diversas ocupações como quando se faz uma viagem, sofrer-se-ia quase tanto quanto se isso fosse de verdade e se ficaria tão apreensivo com o dormir como se fica apreensivo com o despertar, quando se teme entrar de fato em tais infelicidades. E na verdade faria mais ou menos os mesmos males que a realidade. Mas, como os sonhos são todos diferentes e um mesmo sonho se diversifica, o que neles se vê afeta bem menos do que aquilo que se vê estando acordado, por causa da continuidade que não é entretanto tão contínua e igual que também não mude, mas menos bruscamente, se não for raramente, como quando se viaja, e então se diz: parece que estou sonhando; pois a vida é um sonho um pouco menos inconstante. (*Ibid.*, pp. 317-318)

---

<sup>11</sup> Montaigne, na *Apologia de Raymond Sebond*, se expressa em termos parecidos: “Nossa razão e nossa alma aceitando as ideias e opiniões que lhes nascem quando dormem e autorizando as ações de nossos sonhos com a mesma aprovação com que autorizam as do dia, por que não pomos em dúvida se nosso pensar, nosso agir não são um outro sonhar, e nossa vigília alguma espécie de sono?” (Montaigne, 2006, II, 12, p. 396). Cumpre notar, porém, que Pascal, partindo do diálogo com Descartes, vai levar a questão do sonho muito mais longe do que Montaigne.

Para Pascal, o que distingue o sono da vigília não é a vivacidade, que é praticamente a mesma nos dois casos. Os efeitos que sofremos no sonho são quase tão intensos quanto na realidade, distinguindo-se apenas pela falta de continuidade (como já se esboçava no trecho citado das *Meditações* de Descartes). Por isso, se sonhássemos sempre com as mesmas coisas, elas nos afetariam tanto quanto os objetos reais. Daí que um artesão que sonhasse todas as noites que é rei seria tão feliz quanto um rei que sonhasse todas as noites ser artesão. Por outro lado, se a vigília perder sua constância, como acontece nas viagens, quando nos dedicamos a ocupações diversas das habituais, por vezes inesperadas e certamente desconectadas de nossa rotina diária, tal vigília poderá ter menos impacto afetivo do que um pesadelo obsessivo repetido todas as noites. Porém esta constância é rara nos sonhos, habitualmente mais diversos e desconexos do que a realidade, como já indicava a *Sexta Meditação*. Porém, diferentemente de Descartes, que considerava a memória (com apoio das outras faculdades) plenamente capaz de articular as partes do tempo de vigília, estabelecendo assim uma separação segura, ainda que para efeitos práticos, entre sonho e vigília, Pascal destaca que essa diferença é apenas de grau, sendo a constância da vigília também interrompida por mudanças como a das viagens, que parecem sonhos, ao passo que a vida é “um sonho um pouco menos inconstante”. A veracidade divina, em Descartes, garante que estamos despertos, desde que usemos todas as nossas faculdades (entendimento, memória e sentidos) para estabelecer a continuidade. Em Pascal, pelo menos enquanto assume a perspectiva cética, as faculdades são insuficientes para isso, até porque o cético só admite o rigor demonstrativo, e como também não há demonstração metafísica convincente da existência de Deus e de sua veracidade, a distinção entre sonho e vigília fica na dependência da fé, que garante nossa boa origem.

Voltando ao fragmento 131/434, segue Pascal: “[...] e quem duvida de que se sonhasse em companhia e por acaso os sonhos concordassem, o que é — bastante — comum, e se estivesse acordado em solidão, não se acreditaria estarem as coisas invertidas?” (Pascal, 2001, p. 45) Além da continuidade, já relativizada nos excertos anteriores, outro critério que serve habitualmente para distinguir o sonho da vigília é a confirmação ou ao menos a coordenação do que vemos na vigília com o que os outros afirmam dela. Os outros atuam como testemunhas do que julgamos ser a realidade, ao passo que o caráter solitário e sem confirmação alheia do sonho indica a sua irrealidade. Pascal não usa o contra-argumento que seria mais óbvio, a saber, esses testemunhos alheios também poderiam ser sonhos, embora de certo modo isto esteja implícito. Tampouco retoma o questionamento a respeito da intersubjetividade do

sentido das palavras. O que o filósofo diz é que a multiplicidade de testemunhos não pode ser o critério para indicar a vigília, para além do sentimento natural, visto que a vigília pode dar-se na solidão e não é a companhia que a define. Se velássemos sozinhos e, o que de fato acontece, tivéssemos sonhos em comum com outras pessoas, julgaríamos, por esse mesmo critério, que o sonho é a realidade e vice-versa. Ou seja, para separar o sonho da vigília, continuamos na dependência de um não demonstrado sentimento natural e, no limite, da fé.

Mas o fragmento ainda traz um último argumento a respeito do sonho:

Como muitas vezes se sonha que se está sonhando, sobrepondo um sonho a outro. Não pode acontecer que esta metade da vida seja ela própria apenas um sonho, sobre o qual os outros são enxertados, e de que acordamos no momento da morte, durante a qual temos tão pouco os princípios da verdade e do bem quanto durante o sono natural? (*Ibid.*, pp. 44-45)

Até aqui se havia tratado da possibilidade de inversão de sonho e vigília. Agora Pascal vai além: e se o que vivemos forem apenas sonhos, dentro dos quais temos outros sonhos, de modo que a chamada vigília seria apenas o despertar de um sonho no interior de outro sonho que chamamos equivocadamente de realidade? O fato de que às vezes sonhamos que estamos sonhando faz que não se possa descartar racionalmente tal hipótese. Se antes a realidade podia ser um sonho do qual despertamos ao dormir, agora toda a vida pode ser um grande sonho, ou uma enorme rede de sonhos, dos quais só despertamos ao morrer. De um jeito ou de outro, os princípios que julgamos ter, seja na geometria ou na finura (em termos pascalianos), seja na ciência ou na vida prática (em termos cartesianos), podem ser ilusórios, ou então, o que dá no mesmo no contexto deste fragmento, podem ser inteiramente dependentes da fé e da revelação que garantem nossa boa origem.

Estas são as principais forças dos pirrônicos. As menores, que Pascal não abordará neste fragmento, estão fundadas na fragilidade dos fundamentos que regem o pensamento e a conduta da maioria dos homens. Estes se baseiam em crenças e costumes cuja suposta “validade universal” não resiste ao mais rápido exame histórico. Como diz Pascal no fragmento 60/294, “verdade aquém dos Pirineus, erro além” (*Ibid.*, p. 21). Contudo basta consultar os livros dos pirrônicos (e aí Pascal tem em vista sobretudo Montaigne) para ficar convencido disso, portanto nosso filósofo, que os usou em outros fragmentos, agora os deixará de lado.

Mas é chegada a hora de ouvir o outro lado. Qual será o trunfo dos dogmáticos, diante de tamanha rede argumentativa do cético? Responde o fragmento 131/434:

Detenho-me no único ponto forte dos dogmatistas, que consiste em que, falando de boa-fé e sinceramente, não se pode duvidar dos princípios naturais. Contra o que os pirrônicos opõem, numa palavra, a incerteza de nossa origem que inclui a de nossa natureza. Ao que os dogmatistas ainda estão a responder desde que o mundo existe. (*Ibid.*, pp. 45-46)

Ou seja, a força dos dogmáticos está na impossibilidade de fato de duvidarmos dos princípios naturais. Mesmo aceitando os argumentos céticos, somos obrigados a continuar vivendo e crendo segundo os mesmos princípios, pois nossa natureza não nos permite divergir. O sentimento (como já vimos ao falar do coração) resiste a todas as artimanhas da razão, mesmo que a incerteza de termos sido criados por um Deus bom e veraz continue sendo um questionamento central e não respondido pelo sentimento natural. Por isso, diz Pascal no fragmento 406/395: “Instinto, razão. Temos uma impotência de provar, invencível para todo o dogmatismo. Temos uma ideia da verdade invencível para todo o pirronismo”. (*Ibid.*, p. 155)

Poderíamos perguntar se Pascal não estaria de fato se alinhando ao ceticismo, e com efeito há vários comentadores (sobretudo os historiadores do ceticismo) que o dizem<sup>12</sup>. A longa apresentação dos argumentos céticos contrasta com a sucinta apresentação da força dos dogmáticos: esta reduz-se à naturalidade e inevitabilidade do sentimento dos princípios. Este contraste, porém, é perfeitamente coerente com a força do dogmatismo. Se desfilasse argumentos em prol da crença dogmática, o dogmático estaria justamente agindo como o cético, e colocando-se na posição de ser refutado por ele em cada um dos argumentos. É na resistência do sentimento, para além de argumentos, que reside a força do dogmatismo, e a apresentação sucinta de Pascal é coerente com esta força.

Por isso as filosofias, e, poderíamos dizer, mesmo a história da filosofia como um todo, são o cenário de uma disputa insuperável:

Eis a guerra aberta entre os homens, na qual é necessário que cada um tome partido e se coloque necessariamente ou nas fileiras do dogmatismo, ou nas do pirronismo. Porque quem pensar em permanecer neutro será pirrônico por excelência. Essa neutralidade é a essência da cabala. Quem não é contra eles é excelentemente a seu favor: no que aparece a sua vantagem. Eles não são a favor de si próprios, são neutros, indiferentes, suspensos a tudo sem excetuar-se a si mesmos. (*Ibid.*, p. 46)

---

<sup>12</sup> Dentre os mais recentes, veja-se Mantovani, 2016.

Como ocorrerá também no famoso fragmento da aposta, Pascal põe o homem diante de duas alternativas incertas, pois cada uma tem razões a seu favor e contra a outra, e, no entanto, mesmo diante da impossibilidade de escolher com absoluta certeza, é preciso escolher, pois a não-escolha é já uma escolha, no caso, pelo ceticismo. Suspender o juízo é ser cético, de modo que não há uma terceira possibilidade diante da tese e da antítese: a aparente neutralidade de quem suspende o juízo é uma força adicional do polo cético. No entanto, e aqui a balança volta a pender para o outro lado, o que sobra para quem faz esta escolha?

Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe? Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca houve pirrônico efetivo perfeito. A natureza dá apoio à razão impotente e a impede de extraviar-se até esse ponto. Dirá então ao contrário que possui de modo seguro a verdade, ele que, por menos que o instiguem, não consegue apontar nenhuma razão válida para isso e é forçado a desistir da ideia? (Pascal, 2001, p. 46)

O cartesianismo da tese de que é impossível duvidar da própria existência é contrabalançado pela afirmação de que não é a razão (como queria Descartes), e sim a natureza quem impede de duvidar. O absurdo de quem desafia a natureza e diz duvidar de que duvida, de que o beliscam, de que está acordado, é insustentável.

Ocorre, porém, que o que está em jogo não é a escolha entre duas alternativas externas ao indivíduo, como seria o alinhamento a uma ou outra escola de filosofia; e nisto aparece a mais substancial diferença entre este fragmento e a *Conversa*. Naquele opúsculo, as filosofias de Epiteto e Montaigne eram vistas de fora, como manifestações privilegiadas de duas posições contraditórias, que se entre-excluam quando reunidas e eram viciosas quando separadas. No fragmento, ao contrário, a contradição está nas próprias faculdades do indivíduo. O sentimento natural é a força do dogmático, mas a razão, que desafia o dogmático até o limite da natureza, também é uma potência natural, logo esta guerra de céticos e dogmáticos é de fato uma guerra interna ao homem, da natureza contra a natureza, que faz o homem vagar entre os extremos do ceticismo e do dogmatismo, perdido nesse meio. A disputa das duas seitas aponta para o paradoxo que nós somos:

Que espécie de quimera é então o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contradições, que prodígio? Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo. [...] A natureza confunde os pirrônicos (e os acadêmicos) e a razão confunde os dogmáticos. Que vos tornareis então, ó homem que buscais qual é

a vossa verdadeira condição por vossa razão natural? Não podeis fugir de uma dessas (três) seitas nem subsistir em nenhuma delas. (*Ibid.*, pp. 46-47)

O homem é uma quimera (uma reunião de elementos contraditórios), é um monstro (um ser que não se enquadra em nenhuma espécie) e por isso é caos e prodígio. Juiz de tudo, como quer o dogmático, e verme débil, como quer o cético. Depositário da verdade, como querem os dogmáticos que defendem a doutrina das ideias inatas, e cloaca de incerteza e erro, como querem os céticos. Glória e escória do universo, o homem é o dogmático e o cético, e não pode ser nenhum deles.

Por si mesma, a natureza humana traz contradições inconciliáveis, cujos polos são bem representados por Epiteto e Montaigne, porém esta ausência de conciliação vai além da que vimos na *Conversa* e que era fundamentalmente uma inconsistência teórica das duas doutrinas reunidas. Aqui, por ser interna ao homem, a ausência de conciliação torna a própria condição humana moralmente insuportável, exigindo uma superação, ainda que esta deva ser necessariamente de outra ordem. Como então compreender a si mesmo? “Conheceí, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmo. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi de vosso senhor vossa condição verdadeira que ignorais. Escutai a Deus”. (*Ibid.*, p. 47) Como paradoxo que é, o homem, enquanto objeto, ultrapassa a capacidade cognitiva finita do próprio homem, enquanto sujeito. Daí que a única maneira de dar um sentido para sua condição seja tapar provisoriamente os ouvidos para a razão e para a natureza humana. Agora entendemos por que nos *Pensamentos* Pascal não precisa sequer das desculpas protocolares mencionadas na *Conversa*: a passagem à teologia não é acidental, nem retorno a um pressuposto comum inquestionável. Ela é a única saída vislumbrada (mesmo que não totalmente compreendida) para uma situação insuportável, de modo que o afogado não precisa desculpar-se por agarrar a única boia ao seu alcance. É de fora, é da revelação, que virá uma explicação para esta situação miserável, da qual o embate interno entre ceticismo e dogmatismo é apenas um exemplo. Dada esta explicação, caberá novamente à natureza e à razão avalizá-la, submetendo-se assim a algo externo devido a seu incomparável valor explicativo.

É a religião, portanto, que se apresenta como esta chave explicativa. Mas o que, fundamentalmente, ela oferece como explicação?

(Não é claro como o dia, portanto, que a condição do homem é dúplice?) Porque afinal, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade com segurança. E, se o homem nunca tivesse

vido senão corrompido, não teria nenhuma ideia da verdade, nem da beatitude. Mas desgraçados que somos, e mais do que se não houvesse grandeza em nossa condição, temos uma ideia da felicidade e não podemos chegar a ela. Sentimos uma imagem da verdade e não possuímos senão a mentira. Incapazes de ignorar de modo absoluto e de saber de modo certo, tão manifesto está que já estivemos num grau de perfeição do qual infelizmente decaímos. (*Ibid.*, p. 47)

A noção de queda é a chave explicativa de nossa condição. Somos infelizes porque caímos de uma condição superior, proporcionada a uma felicidade que ainda desejamos ardentemente, mas que não é mais proporcionada à nossa condição atual. Nossa infelicidade decorre de uma ideia ou expectativa de felicidade que os animais, por exemplo, não têm, e que nós, do ponto de vista de nossas capacidades atuais, não deveríamos ter. Se fôssemos capazes de ignorar em absoluto, estaríamos bem, mas não somos, tal como não somos capazes de saber com certeza. No meio, que é o nosso estado natural, sabemos que precisamos de algo que nos falta.

Em certo sentido, a verificação de que caímos, segundo Pascal, ainda não precisaria da fé:

Quem pode recusar, pois, acreditar nessas celestes luzes e adorá-las? Pois não é mais claro do que o dia que sentimos em nós mesmos marcas indeléveis de excelência e também não é verdade que experimentamos a toda hora os efeitos da nossa deplorável condição? O que é então que nos bradam esse caos e essa confusão monstruosa senão a verdade desses dois estados com uma voz tão possante que é impossível resistir a ela? (Pascal, 2001, p. 89)

Para Pascal, a mera observação indicaria nossa condição dúplice, de modo que ainda estamos em um patamar em que o dado exterior da revelação não precisaria necessariamente ser invocado, a não ser para dar um conteúdo preciso (a teologia do pecado original) à noção genérica de queda. Sem a hipótese de uma queda, porém, não haveria como explicar tal carência de algo que nos é inalcançável:

A grandeza do homem é tão visível que ela se extrai até mesmo de sua miséria, pois aquilo que é natureza nos animais, chamamos miséria no homem, e por aí reconhecemos que, sendo a sua natureza hoje semelhante à dos animais, ele está decaído de uma natureza melhor que lhe era própria anteriormente. Pois quem se acha infeliz por não ser rei a não ser um rei despossuído? Acaso achavam que Paulo Emílio era infeliz por não ser cônsul? Pelo contrário, toda gente o julgava feliz por tê-lo sido, pois a sua condição não era de sê-lo sempre. Mas achavam Perseu tão infeliz por não mais ser rei; é porque a sua condição era de sê-lo sempre que achavam estranho que ele suportasse a vida. Quem se acha infeliz por não ter senão uma boca e quem não se acharia infeliz por só ter um

olho? Talvez a gente nunca tenha pensado em afligir-se por não ter três olhos, mas fica-se inconsolável se não se tiver nenhum. (*Ibid.*, pp. 40-41)

Em suma, somos infelizes porque carecemos de algo que sabemos ser fundamental para nossa realização. Esta característica, que alguns comentadores chamarão de consciência trágica<sup>13</sup>, depende da compreensão dessa carência como uma privação, e não mera negação.

Descartes já invocara esta distinção na *Quarta Meditação*, ao discutir o problema do erro e se este implicava ou não uma imperfeição na ação criadora de Deus. Sua primeira resposta foi de que, por não ser uma realidade positiva, e sim uma limitação de nossa capacidade cognitiva, o erro não foi criado, logo não tem implicações negativas para o Deus criador. Mas o próprio Descartes aponta as limitações desta solução:

Todavia, isto ainda não me satisfaz inteiramente; pois o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir. E, considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida. (Descartes, 1988, p. 48).

Em outras palavras, ter asas não faz parte de minha essência, por isso é mera negação em mim. Já a capacidade de enxergar faz parte da minha essência, portanto, ao perder a visão, sinto isso como uma privação. Para Pascal, a infelicidade está diretamente ligada à ideia de privação, por isso posso sofrer por ter só um olho, mas nunca por não ter três. Se a infelicidade vai além de uma tristeza pontual e atinge o nível de miséria (a infelicidade essencial), é porque a privação foi radical: nós perdemos a nós mesmos e vivemos esta perda como uma morte. Daí que tamanho sofrimento só se explique por uma queda em que tenhamos perdido nossa própria natureza.

Até esse ponto, não dissemos algo que a razão não pudesse aceitar. As maiores objeções aparecem quando a religião revela como efetivamente se deu esta queda e como dela participamos:

Coisa espantosa, entretanto, é que o mistério mais distante do nosso conhecimento, que é o da transmissão do pecado, seja algo sem o que não podemos ter nenhum conhecimento de nós mesmos. Pois não há dúvida de que nada existe que choque mais a nossa razão do que dizer que o pecado do primeiro homem tenha tornado culpados aqueles que, estando tão afastados dessa origem, parecem

---

<sup>13</sup> A expressão foi atribuída a Pascal no livro clássico de Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*. (Goldmann, 1959).

incapazes de dele participar. Tal decorrência não nos parece apenas impossível. Parece-nos mesmo muito injusta, pois existe acaso algo mais contrário às regras da nossa miserável justiça do que condenar eternamente uma criança incapaz de vontade por causa de um pecado de que parece ter participado tão pouco, cometido que foi seis mil anos antes que viesse a ser? (Pascal, 2001, p. 48)

O que choca a razão não é propriamente a queda, tomada genericamente, nem sequer o pecado original em si mesmo, mas a transmissão do pecado. É isto que se considera “o mistério mais distante do nosso conhecimento”. Como um fato que se deu há seis mil anos (pela cronologia da época) pode nos fazer participantes desta culpa? Não só esta transmissão de culpa nos parece incompreensível, mas mesmo injusta; injustiça que Pascal ressalta ao tomar como caso paradigmático da transmissão o das crianças mortas sem o batismo. Incapazes de vontade, que é vista como condição do pecado, e não purificados a tempo pelo batismo, estes bebês estão condenados à danação eterna.

Outras correntes teológicas tentaram aliviar esta consequência, salvando essas crianças ou até criando uma situação intermediária, o limbo, que não é céu nem inferno. O jansenismo, e Pascal em particular, não são dados a tais suavizações. Não por serem cruéis e impiedosos com bebês inocentes, mas porque este é o preço para que a doutrina tenha sua eficácia explicativa. Não chocar a razão com esse caso extremo, ou mesmo com a aparente injustiça de todos os casos, implicaria afirmar que a condição corrompida preserva um pouco da pureza originária que faria os bebês merecedores de salvação, como seria Adão se não tivesse pecado. É esta possibilidade perdida (e irremediavelmente perdida se não houver intervenção da graça) que constitui a condição atual do homem. Dizer que ela não foi totalmente perdida, ainda que num caso extremo como o dos bebês não batizados, seria negar que houve uma queda, o que manteria o homem sem nenhuma luz para compreender sua situação.

Sem a noção de queda, teríamos de dizer que Deus seria injusto com todos (e não só os bebês) que morressem sem ser salvos, a não ser que estes explicitamente escolhessem a danação. Mais do que isso, Deus seria sumamente injusto por nos manter numa condição miserável como a atual, mesmo com a perspectiva de uma salvação futura. Em suma, sem essa transmissão incompreensível do pecado original, nossa condição e mesmo a justiça divina seriam muito mais incompreensíveis:

Nada por certo nos choca mais rudemente do que essa doutrina. E, no entanto, sem esse mistério, o mais incompreensível de todos, somos incompreensíveis a nós mesmos. O enredamento de nossa condição assume as suas implicações e formas nesse abismo. De maneira que o homem é mais inconcebível sem esse

mistério do que esse mistério é inconcebível para o homem. (De onde parece que Deus, querendo tornar a dificuldade de nosso ser ininteligível para nós, escondeu o seu enredamento tão alto, ou, melhor dizendo, tão baixo que fôssemos totalmente incapazes de atingi-lo. De maneira que não é pelas soberbas agitações de nossa razão, mas pela simples submissão da razão que podemos verdadeiramente nos conhecer). (*Ibid.*, p. 48)

Sem esse mistério incompreensível, somos incompreensíveis a nós mesmos. Por isso a razão se submete. Essa submissão da razão, porém, não deve ser entendida como irracional. A razão percebe que se trata de um mistério que a supera, mas também reconhece racionalmente o poder explicativo e a necessidade de reconhecer esse mistério. Por isso a religião não é propriamente racional, já que vai além da razão, mas nem por isso é irracional ou contra a razão. Como diz Pascal no fragmento 174/270: “Santo Agostinho. A razão não se submeteria nunca se ela não julgasse que há ocasiões em que ela deve se submeter. É, pois, justo que ela se submeta quando julga que deve submeter-se”. (*Ibid.*, p. 72)

O percurso que seguimos até aqui, chegando ao reconhecimento das verdades fundamentais da religião cristã por meio da análise das duas grandes escolas filosóficas, nos permitirá voltar ao contexto de onde a *Conversa* partira: a moral. Mais precisamente, o fragmento 131/434 passou da discussão dos argumentos de céticos e dogmáticos sobre a possibilidade do conhecimento para uma reflexão sobre a condição paradoxal do homem, e desta para a doutrina do pecado e da graça, núcleo da religião. Agora, para voltar à avaliação moral, o fragmento 208/435 propõe um olhar retrospectivo, já de posse do conhecimento dos dogmas que tornam compreensível a condição humana:

Sem esses divinos conhecimentos, que puderam fazer os homens senão elevar-se no sentimento interior que lhes resta de sua grandeza passada ou se abater à vista de sua grandeza presente? Porque, não vendo a verdade por inteiro, não puderam chegar a uma virtude perfeita, considerando uns a natureza como incorrupta, outros como irreparável, não puderam escapar quer do orgulho quer da preguiça que são as duas fontes de todos os vícios, visto que só podem ou abandonar-se a eles por covardia ou deles sair pelo orgulho. Porque se conhecem a excelência do homem, ignoram a sua corrupção, de maneira que evitavam a preguiça, mas se perdiam na soberba, e se reconhecem a debilidade da natureza, ignoram a sua dignidade, de maneira que podiam evitar a vaidade, mas o faziam precipitando-se no desespero. Daí provêm as diversas seitas dos estoicos e dos epicuristas, dos dogmatistas e dos acadêmicos etc. (*Ibid.*, p. 88)

Ou seja, os vícios morais em que caíram Epiteto e Montaigne não foram idiossincrasias acidentais, mas consequências necessárias da ignorância a respeito de nossa

condição dúplice. Sem a noção de queda, bem como de sua possibilidade de reparação pela graça, não há como não cair ou no orgulho ou na preguiça/desespero. As diversas escolas filosóficas, mais do que causas (como pensava Sacy, preocupado com a influência dos filósofos sobre leitores cristãos indefesos...), são efeitos dessas paixões originárias que a natureza humana produz se não for curada pela religião cristã:

Só a religião cristã pôde curar esses dois vícios, não expulsando um pelo outro pela sabedoria da terra, mas expulsando um e outro pela simplicidade do Evangelho. Porque ela ensina aos justos, aos quais eleva até a participação da própria divindade, que neste sublime estado eles ainda trazem a fonte de toda corrupção que os torna, durante toda a vida sujeitos ao erro, à miséria, à morte, ao pecado, e brada aos mais ímpios que eles são capazes da graça de seu redentor. Assim, fazendo tremer aos que justifica e consolando aos que condena, ela tempera com tanta justeza o temor com a esperança mediante essa dupla capacidade que é comum a todos, a da graça e a do pecado, que ela rebaixa infinitamente mais do que pode fazer a só razão, mas sem desesperar, e eleva infinitamente mais do que o orgulho da natureza, mas sem inflar, e mostrando por esse meio que, sendo a única isenta de erro e de vício, só a ela pertence instruir e corrigir os homens. (*Ibid.*, pp. 88-89).

No limite, o fragmento 208/435 afirma que não há uma moral consistente separada da religião. Como já havíamos visto na *Conversa*, ele repete que os vícios não podem contrabalançar um ao outro com base em uma doutrina moral (a “sabedoria da terra”) que integre as partes boas do ceticismo e do dogmatismo e exclua seus defeitos. Intrínsecos às doutrinas filosóficas, os vícios precisam de uma instância externa (a religião) que os elimine simultaneamente. Paradoxalmente, esta eliminação se faz aprofundando a compreensão das fontes desses vícios — a grandeza e a miséria —, muito mais do que, respectivamente, a natureza dos dogmáticos e a razão natural dos cétricos poderiam fazer. Mas tal aprofundamento de um extremo se dá ligando-o simultaneamente ao extremo oposto, de modo que as razões de desespero não se separam das razões de esperança. Nenhum santo justificado pela fé está livre de temor, pois sua raiz corrompida ainda o ameaça e ele pode cair de novo. Por outro lado, nenhum infiel, conhecendo a religião, deve perder a esperança, pois sua origem grandiosa o consola e mantém aberta a possibilidade de salvação. Neste misto de temor e esperança que só a religião cristã pode dar, orgulho e preguiça são simultaneamente moderados, de modo que suas manifestações teóricas (o ceticismo e o dogmatismo) podem até vir a ser úteis ao leitor (e ao apologista). Fora da religião, um ou outro destes vícios estará sempre à frente, impedindo a verdadeira moralidade.

## Bibliografia

- Bolzani Filho, R. (2013). *Acadêmicos versus Pirrônicos*. São Paulo: Alameda.
- Descartes, R. (1988). *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. In: *Col. Os Pensadores*. Vol. *Descartes*. São Paulo: Nova Cultural.
- Epiteto (1997). *Manuel d'Épictète*. Paris: GF Flammarion.
- Goldmann, L. (1959). *Le Dieu Caché*. Paris, Gallimard.
- Mantovani, R. (2016). *Limites da Apologia Cristã*. São Paulo: Garimpo.
- Montaigne, M. (2001). *Os Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes.
- Pascal, B. (1963). *Oeuvres Complètes*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Pensamentos*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (2014). *Conversa com o Senhor de Sacy sobre Epiteto e Montaigne e outros escritos*. Trad. Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: Alameda.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Do espírito geométrico e Da arte de persuadir e outros escritos de ciência, política e fé*. Trad. Flávio Loque. Belo Horizonte: Autêntica.



# De inquieto a ateu: ecos de Locke na *Enciclopédia*<sup>1</sup>

**Antônio Carlos dos Santos**

Universidade Federal de Sergipe — UFS

## RESUMO

O objetivo deste artigo é pensar a imagem do ateu nos verbetes “Ateu” e “Ateísmo” da *Enciclopédia* e neles traçar a possibilidade de entendermos as marcas do pensamento lockiano. Esses traços são fundamentais para compreendermos a forma pela qual houve uma mudança na imagem do ateu entre os séculos XVII na Inglaterra e o XVIII na França e como essa alteração vai contribuir positivamente para uma melhor acolhida do não crente no ceio da sociedade moderna. Para fornecer maior inteireza ao texto, ele está dividido em duas partes: na primeira, investigaremos o perfil dos autores dos verbetes “Ateu” e “Ateísmo”; na segunda, examinaremos propriamente os dois verbetes da *Enciclopédia* e neles buscaremos detectar os ecos do pensamento político de Locke.

## PALAVRAS-CHAVE

Locke, Ateísmo, *Enciclopédia*.

## ABSTRACT

The purpose of this article is to think of the image of the atheist in the entries "Atheist" and "Atheism" of the Encyclopaedia and to trace the possibility of understanding the marks of Lockian thought. These traits are fundamental for understanding the way in which there was a change in the image of the atheist between the 17th century in England and the 18th century in France and how this change will positively contribute to a better acceptance of the non-believer in the center of modern society. To provide greater completeness to the text, it is divided into two parts: in the first, we will investigate the profile of the authors of the entries "Atheist" and "Atheism"; in the second, we will properly examine the two entries in the *Encyclopedia* and seek to detect the echoes of Locke's political thought.

## KEY WORDS

Locke, Atheism, *Encyclopedia*.

---

<sup>1</sup> Este texto contou com o apoio de Bolsa de Produtividade do CNPQ.

**I.**

Uma imagem do ateu se espalha pela Inglaterra em meados do século XVII: a de um monstro (*atheistical monsters*) (Marshall, 1994, p. 697). Sob Cromwell, que na condição de puritano tinha fé inabalável na Providência Divina, crescem os rumores de que o ateísmo avança em terras inglesas. O medo de que castigos divinos possam cair sobre a Inglaterra fez com que o líder político inglês ampliasse a repressão aos não crentes, razão pela qual em 1648 torna a pena de morte para quem negasse a imortalidade da alma (*mortalist*), refutasse a existência de Cristo, do Espírito Santo, e de Deus, além das autoridades das Escrituras, e que ficou conhecida dessa maneira como *The Blasphemy Ordinance* (Soccard, 2008, p. 317).

Com a Restauração, em 1660, a censura voltou a atacar alguns setores da sociedade inglesa. Foi na sequência deste mesmo espírito hostil a todo o sinal contrário à religião que em 1666 o Parlamento inglês de início a um procedimento jurídico contra o *Leviatã* de Hobbes. No dia 31 de janeiro de 1667, uma lei contra os ateus é votada na Câmara dos Comuns e a obra do inglês é citada como exemplo de ateísmo. O curioso é que Hobbes é muito severo para com o ateu, como ele mesmo registra no Apêndice de seu *Leviatã*: “Aquele que nega a existência de Deus ou que a professa claramente de não saber se Deus existe ou não, mesmo que a lei não precise a pena, podemos punir, segundo a igualdade natural e enviar para o exílio. De fato, em todas as cidades, a lei ordena a religião e o reconhecimento do poder divino” (Hobbes, 1999, p. 761). A obra foi acusada de levar a peste que dizimava a Inglaterra daquele momento e que no ano anterior já tinha causado enorme incêndio em Londres. O exemplo do livro era utilizado para justificar a perseguição à obra e ao autor, sob pena de novas catástrofes decaírem sob o povo inglês, caso não houvesse formas de barrar o ateísmo naquele reinado (Mintz, 1962).

Locke usa o termo ateu em diferentes sentidos nos seus textos políticos: ora como se fosse um cético, ora libertino ou mesmo como se fosse um louco (Santos, 2019). Em todas essas recorrências, o argumento principal contra o ateu incide sobre a sua moral. Nessa visão, o ateu é incapaz de cumprir os termos que o vinculam à sociedade, o dever político e religioso, o que se liga, necessária e estreitamente, à crença em Deus. Se o objetivo do indivíduo lockiano é a conservação de si e a preservação de seus bens, ele precisa de uma convicção subjetiva, que não pode ser à força, mas dada pela educação, sobretudo moral e religiosa. Nessas circunstâncias, o ateu, além de ter uma moral duvidosa, nega a providência divina. Ora, seja no plano moral seja no da descrença, o ateu nega em termos ontológicos e absolutos a existência de qualquer

divindade, providência ou transcendência. Se para Locke o ateu é um imoral, posto que não cumpre os pactos sociais, o foco de sua crítica está em que sem Deus, tudo estaria fadado à perversão e à anarquia. Partindo do conhecimento da existência humana, chega Locke à conclusão de que existe um ser eterno, pois “Não há verdade mais evidente que esta: alguma coisa deve ser da eternidade” (Locke, 1824, IV, 10, 8).

Champion entende que os intérpretes de Locke têm compreendido literalmente o termo ateu e, que antes de condená-lo é preciso entender o que significava ateu no contexto do século XVII inglês e que ecoava na França no mesmo período (Champion, 2002, p. 236). Para esse comentador, o termo foi aplicado aos que negavam a Providência divina, a autenticidade das Sagradas Escrituras, aos tidos materialistas, aos supostos céticos ou ainda aos epicuristas; com os imorais, ou com os impiedosos (práticos ou especulativos). O termo era usado, sobretudo, para turvar a imagem moral de alguém ou ameaçar a quem se atribuía, caso fizesse parte de algum grupo de contestação ou de corrente religiosa concorrente. Isto significava dizer que, no século XVII, o conceito de ateu era polissêmico: era o mesmo que um herege, um blasfemador, zombador da divindade, pagão, cético, ou todo aquele que não agia conforme as exigências institucionais; era, no limite, uma ofensa moral. A falta de precisão do termo fazia com que todo aquele que não fosse considerado católico, era interpretado como imoral, havendo, então, uma sintonia entre ateísmo e imoralidade (Gengoux, 2014; Curran, 2012).

Se formos em busca da genealogia desse conceito, veremos que ele tem filiações com o de “inquiétude”. Este termo apareceu no século XVII, com Malebranche (1963, p. 17), vinculado à teologia, denotando as causas do erro e da ignorância humana (Deprun, 1979; Parmentier, 2011). Paulatinamente ganhou conotação laica, em Locke (*uneasiness*), a tal ponto que chegou na *Enciclopédia*, no século XVIII, com outros sentidos, mas sem perder o foco da agitação das paixões, território da angústia, do vazio e do tédio. Se com o francês a inquietude tem inspiração agostiniana e aparece na problemática da glória de Deus do homem inquieto que busca repouso e paz, com o inglês ganhou um sentido mais epistemológico de intranquilidade e perturbação da alma (Locke 1824, II, 21, 31), mas também um perfil psicológico, de desejo e motivação para fazer algo e que traz satisfação e prazer<sup>2</sup>. Em ambos os teóricos, a inquietude opera de duas maneiras: pela agitação e pela insatisfação internas. Na prática, o conceito se desloca de um sentido religioso para

---

<sup>2</sup> Locke insere a inquietude na sua teoria das paixões. (Locke 1824, II, 20, 6). Ver Balibar (1998).

epistemológico e laico, mas não deixará de ter uma carga negativa, que será plasmado na figura do libertino, no século XVII, e na do ateu, já no XVIII. A nossa hipótese é que a grande síntese deste debate está nos verbetes “Ateu” e “Ateísmo”, da *Enciclopédia*. Neles, vemos também se desenvolver toda a problemática do libertino, do deísmo do Grande Século que chega no século XVIII sob a forma do materialismo das Luzes, sendo posta à análise e ao questionamento do leitor ilustrado. Segundo Charbonnat, para os adversários das Luzes, o século XVIII faz uma substituição da acusação de libertino por outra, a de materialista. Para os *philosophes*, no entanto, o materialismo é entendido como um conjunto de sistemas de pensamento cujo centro é a matéria (Charbonnat, 2013, p. 292). Mas a imagem do ateu que é difundida na *Enciclopédia*, embora ainda mantenha carga negativa, em nada se assemelha ao monstro do século XVII inglês. Na passagem de um século para outro, o conceito sofreu uma forte alteração. Ora, o que aconteceu? O que causou essa mudança de percepção do ateu entre o século XVII inglês e o XVIII francês? Como isso se tornou possível? Essas são as questões que este texto pretende analisar.

Assim, o objetivo deste artigo é pensar a imagem do ateu nos verbetes “Ateu” e “Ateísmo” da *Enciclopédia* e neles traçar a possibilidade de entendermos as marcas do pensamento lockiano. Essas características são fundamentais para compreendermos a forma pela qual houve uma mudança na imagem do ateu entre os séculos XVII na Inglaterra e o XVIII na França e como essa alteração vai contribuir positivamente para uma melhor acolhida do não crente no ceio da sociedade moderna. Para fornecer maior inteireza ao texto, ele está dividido em duas partes: na primeira, investigaremos o perfil dos autores dos verbetes “Ateu” e “Ateísmo”, Claude Yvon e Jean Henri Samuel Formey. Na segunda, examinaremos propriamente os dois verbetes da *Enciclopédia* e neles buscaremos detectar os ecos do pensamento político de Locke no que concerne aos conceitos em tela. Esperamos contribuir para o desenvolvimento de leituras e interpretações sobre a *Enciclopédia* no Brasil.

A abordagem deste tema exige dois cuidados metodológicos em função de se tratar de uma análise de recepção<sup>3</sup> de um pensamento: o primeiro, porque Locke não escreveu os verbetes nem tampouco foi citado diretamente; o segundo, porque a forma como Locke chegou na França, causou enorme problema de entendimento e compreensão

---

<sup>3</sup> Por recepção de pensamento filosófico, utilizamos o sentido que Vieillard-Baron (2001, pp. 95-96), fornece em seu texto: “Em um sentido mais estrito, a recepção é a recepção de um filósofo por outro, o que implica a transmissão do texto, a leitura do texto e a interpretação do texto. Esses três fatores da recepção podem ser estudados separadamente. É a interpretação que é filosoficamente decisiva: ela põe o problema da relação entre a objetividade do conhecimento de um filósofo por outro e a assimilação filosófica”.

dos termos e conceitos específicos do inglês, e foi esta polêmica de tradução que marcou, em larga medida, a forma pela qual Locke foi lido, interpretado e difundido por Voltaire<sup>4</sup>, que chegou até alguns verbetes da *Enciclopédia*. Ou seja, o Locke nesta obra não é “par lui même”, mas segundo certos debates acalorados do período.

No que tange ao primeiro problema, podemos contorná-lo com a ideia segundo a qual a menção explícita a um autor numa determinada obra não se torna essencial se nela houver termos e expressões específicas que fazem parte de seu léxico epistemológico. Em sendo assim, é preciso averiguar em quais termos essas referências foram feitas e como foram constituídas.

No que diz respeito ao segundo problema, é necessário entender os usos (e abusos) do pensamento de Locke feitos pelos *philosophes* na *Enciclopédia*, de modo particular, nos verbetes “Ateu” e “Ateísmo”, num momento em que não havia um sistema habitual de citação. Ao buscar entender o possível impacto filosófico de Locke nos dois verbetes da *Enciclopédia*, três questões orientaram este texto: 1) como o pensamento lockiano passou a integrar a reflexão sobre o ateu nos dois verbetes? 2) como as teses principais de Locke sobre o ateu funcionam no contexto dos aludidos verbetes? 3) o que os enciclopedistas retiveram de Locke nesses verbetes?

Segundo Maclean, Locke ficou conhecido na Inglaterra, sobretudo pelo *Essay* que, depois da Bíblia, foi a obra mais lida (Maclean, 1936, p. 36). Isto porque ela não ficou restrita aos *philosophes*, mas às áreas que vão do conhecimento à literatura, da medicina à teologia, da epistemologia à religião e à matemática, tornando-se leitura obrigatória nas Universidades inglesas do período. Largamente conhecido em terras britânicas, como uma espécie de “manual de filosofia” (Rouse Ball, 1889, p. 209), Locke ultrapassou o Canal da Mancha em direção à França por duas vias.

A primeira, o grande portal de recepção foi construído pelos huguenotes franceses<sup>5</sup>, refugiados na Inglaterra, e que, graças à leitura da *Letter*, difundia-se a ideia de que na terra de Shakespeare cada vez mais ganhava-se terreno a liberdade de culto, negada na

---

<sup>4</sup> Segundo Dédeyan, Pierre Coste traduziu o *Ensaio sobre o entendimento humano* em 1700, mas coube a Voltaire a sua difusão. Após a publicação das *Lettres anglaises*, Voltaire propôs aos franceses dois exemplos de pensadores a serem imitados por razões distintas: Locke e Newton. Ver: Dédeyan (1956).

<sup>5</sup> Protestantes que estudaram em Genebra e que a deixaram por causa da perseguição religiosa. São eles: Le Clerc, que se encontrava na Holanda, Coste e Mazel, que eram huguenotes, e que passaram pelo “Grand Arche des fugitifs”, antes de se refugiarem na Inglaterra. Ver a respeito Soulard (2011). Jacques Proust (2005), por sua vez, defende a ideia segundo a qual Locke conhecia a situação dos protestantes franceses por ocasião do período em que ele passou pela França, entre 1676 e 1679, e por isso, na *Carta sobre a tolerância*, evoca questões que já eram discutidas pelos reformados no período e isso teve algum impacto na circulação de suas ideias em terras francesas.

França. Segundo Secrétan, esses huguenotes, que se constituíram em verdadeiras redes de relações franco-britânicas, vão promover a circulação das ideias por meio das quais contribuirá fortemente para edificar o movimento das Luzes francesas, unindo a Inglaterra à França pelo debate em torno da liberdade de culto e de religião. Neste sentido, “a Inglaterra foi determinante para a herança revolucionária, manifestada através da difusão das ideias de Locke, tanto quanto da influência de Newton e de sua nova filosofia natural, suscetível de ser associada ao materialismo” (Secrétan, 2007, p.15).

A segunda via de recepção se deu pelas polêmicas envolvendo a tradução, resenhistas e divulgadores das ideias de Locke. É importante destacar que, no século XVII, pouca gente conhecia a língua inglesa fora da Inglaterra. Além do mais, o latim estava em franca decadência e o francês em ascensão, a tal ponto que Bayle chega a registrar que a língua francesa era “transcendental” e o “ponto de comunicação de todos os povos da Europa” (Bayle, 1685, p. 1235). Peter Burke é bastante enfático ao sustentar que « o homem de letra continental que poderia ler em inglês era tão raro antes de 1700, que eles poderiam ser listados em um único parágrafo» (Burke, 2004, p. 116). Esta polêmica foi tão expressiva em dimensão de tempo e volume, que Locke, um fervoroso puritano de origem, ao chegar na França, tornou-se materialista “*malgré lui*”, na feliz expressão de Paul Hazard (1994, p. 24). Thomson, ao comparar e analisar extratos dos textos originais de Locke com a tradução para o francês feita por Coste, é enfático: “a importância da tarefa de Pierre Coste nesta história aparece claramente: ele é aquele que contribuiu para difundir uma imagem de Locke como pensador irreligioso e a se inscrever na tradição materialista” (Thomson, 2007, p. 16). Mais uma vez, esta acolhida em terras francesas foi determinante na forma pela qual Locke foi lido, interpretado e criticado na *Enciclopédia*.

Portanto, é com essas ferramentas metodológicas que vamos aplicar para tentar extrair nos dois verbetes aludidos o léxico lockiano e entender a mudança de comportamento do conceito de ateu na passagem entre os dois séculos.

Se lemos a *Enciclopédia* ainda hoje é porque ela contém riqueza teórica e vitalidade de reflexão, elementos de grande valor e fecundidade. Se Locke nela está presente como fonte de intérpretes daquele período, com sua experiência, talvez possa nos ajudar a pensar hoje novas perspectivas de convivência mais saudável nas quais a luta pela afirmação da diferença não seja uma ameaça, mas expressão da diversidade humana.

## II.

O verbete “Ateu” foi escrito por Claude Yvon, e “Ateísmo”, por Yvon e por Samuel Formey, embora não se saiba a dimensão de participação de cada um neste último texto. Segundo Burson, apesar de o verbete ter sido atribuído a Yvon, sabe-se mais recentemente que se tratou de um plágio de uma correspondência de Formey (Burson, Summer 2014, p. 20). Já o autor do verbete “Ateu” era um padre que, na opinião de Voltaire, não acreditava em Deus (Voltaire, 1986, p. 225-226). O autor do verbete “Ateísmo”, ainda que controversa, era um alemão huguenote, que chegou a ser secretário da Academia real da Prússia. Ambos, portanto, tiveram fortes vínculos com a religião católica e foram, diferentemente, envolvidos com eventuais simpatias e oposições ao materialismo e com os autores mais radicais na época das Luzes. Nada disso os impediu de escrever sobre o ateísmo e ter certamente como destinatários do texto gente do meio ilustrado que se opunha, seja à Igreja, seja à coroa (Moreau, 1987, p. 135).

O abade Yvon (1714-1791) teve uma formação teológica marcada pela tentativa de, pelo menos parte do corpo dos teólogos, modernizar a Igreja Católica graças à leitura de autores que circulavam entre o público erudito do período, como Malebranche, Newton e Locke. Ele tinha forte simpatia por uma ala da Teologia do período, mais radicalizada, que Burson chama de “Luzes teológicas” (Burson, 2014, p. 24), distanciando-se dos apologetas católicos ortodoxos.

Toda a dificuldade começou quando o amigo e colega de faculdade, o também abade Jean-Martin de Prades, defendeu sua tese doutoral, intitulada “Jerusalém Celeste”, em 1751, e foi censurada pela Sorbonne. A tese, nada ortodoxa para o período, fazia uso da epistemologia lockiana, da matemática newtoniana, e daquilo que era conhecido como “ciência alemã” (Burson, 2014, p. 25). O pano de fundo de sua tese está no uso de uma metáfora que justificava as origens de nossas ideias: nosso conhecimento vem da sensação assim como as folhas nascem de galhos de fecundo tronco. Esta imagem foi suficiente para ser considerada a primeira chama sobre uma polêmica que incendiaria o debate em torno da relação entre sensualismo e materialismo. Prades foi acusado de, na sua tese, não haver qualquer distinção entre essas duas correntes epistemológicas.

Apesar da tese polêmica de Prades, o problema foi que tanto Yvon quanto o próprio Prades juntaram-se ao grupo dos enciclopedistas para escrever alguns verbetes e os jesuítas da Sorbonne com o Arcebispo de Paris, instigaram os censores a atacá-los. Ele assinou os seguintes verbetes “*Âme des Bêtes*”, “*Athées*,” e “*Immatérialisme*” (Kafkar, 1988, p. 405). Foi neste contexto que eles fugiram para Amsterdam

e, a partir desse momento, tomam rumos diferentes. Depois deste período, Prades não voltou a colaborar com o projeto editorial, diferente de seu amigo que, à distância, não deixou de pensar sobre diferentes temas e, sobretudo, os vinculados à religião, mesmo depois de ter sido acusado de flertar com o materialismo (Burson, 2014, p. 17). O alvo, portanto, não era a tese de Prades, mas a participação deles no projeto da *Enciclopédia* de Diderot (Darton, 1986, p.107).

Claude Yvon foi um colaborador da *Enciclopédia* marcado por polêmicas e contradições. Aplaudido por Voltaire, fez parte de um grupo seletivo de radicais materialistas antes de seu retorno à França, em 1762, por um lado, fazendo parte da Faculdade de Teologia de Paris e escreveu vários textos apologetas à Igreja na França, por outro lado. O seu compromisso e envolvimento junto ao seu confrade e amigo Prades, a ponto de sofrer o duro exílio em Amsterdam, provocou fortes consequências para a *Enciclopédia*<sup>6</sup>, como a primeira censura, em 1752. Após o seu retorno, envolveu-se no processo de condenação do *Emílio*, de Rousseau, com o pretexto de que, com este feito, poderia adquirir eventualmente uma paróquia onde pudesse se instalar definitivamente. Esta ambiguidade seja na formação, seja na atuação enquanto escritor e sacerdote, provocou opiniões apaixonadas a seu respeito, ora de admiração, ora de forte oposição. O fato é que esse colaborador não passou incólume no quadro dos enciclopedistas.

Ora, para além do personagem polêmico e contraditório, Yvon teve papel importante na difusão das ideias radicais na França, de modo particular, nos verbetes por meio dos quais militou incansavelmente pelas causas que acreditava. Segundo Burson, “Yvon foi influenciado pelos professores e produção intelectual imbuído do pensamento de Buffon, Huet, Locke e o sensacionismo das Luzes” (Burson, 2014, p. 15). Juntando as leituras do empirismo de Locke, a influência do materialismo do confrade Prades, o contato com os estudos da escola de Medicina de Montpellier, as afinidades com a metafísica de Leibniz, Yvon conseguiu montar uma espécie de mosaico de ideias de correntes filosóficas distintas, e até mesmo contraditórias, a partir das quais são unidas pelo traço comum: a relação entre a alma e a matéria, tema este característico nos verbetes “Ateu”, “Ateísmo”, “Alma dos animais” e

---

<sup>6</sup> Como se sabe, a *Enciclopédia* não ficou pronta de uma vez. O primeiro volume apareceu em 1751, seguido dos demais, um por ano (o Volume II, embora tenha sido escrito em 1751, a sua difusão só foi possível em 1752). Já o Volume VII, que comporta, entre outros, os verbetes “Fornicação”, “Fortuito” e “Gênese”, foi objeto da censura, perdendo Diderot o privilégio real e sendo obrigado a ficar oito anos sem publicar. Somente em 1765 aparecerão os últimos volumes de textos. Já os 11 de imagens e desenhos surgiram escalonados entre os anos de 1762 e 1772. Ver Le Ru (2015, pp. 219-235).

“Imaterialismo”. Esses dois últimos verbetes são marcados pela polêmica da “matéria pensante” que tanto marcou a leitura de Locke em terras francesas.

Já o pastor Jean Henri Samuel Formey (1711-1797) foi líder de uma comunidade francesa reformada de Berlim. Formado na tradição *journaliste* pelo fundador da Biblioteca Germânica, deu continuidade a esse trabalho assim que o guardião dessa biblioteca morreu, herdando, portanto, grande bagagem cultural desse ofício. Após entrar em contato com Diderot, Voltaire e Rousseau, dentre outros, e manter com eles uma assídua correspondência, passou a divulgar os seus textos e a arregimentar outros colaboradores na condição de resenhistas ou comentadores dessas obras, tornando-se em pouco tempo uma espécie de agente cultural francês numa parte da Europa germânica e protestante. O veículo privilegiado a partir do qual irradiava todo esse conhecimento era a imprensa de periódico francófono, *Mercure et Minerve*, e *L’Abeille du Parnasse*, o que denotava que havia um largo público alemão que lia em francês e que se interessava pela cultura francesa, não se restringindo apenas aos aspectos literários. Tornando-se uma espécie de editor-chefe de uma grande rede de contatos que partia da Alemanha, passava pela Suíça e pelos Balcãs, chegando até São Petersburgo, na Rússia (Beaurepaire, 2007, p. 130); tinha grande domínio dos circuitos de difusão do conhecimento, o que era indispensável para o projeto de Diderot. Foi graças a esta rede de conexões que Formey foi convidado a fazer parte do grupo seletivo de colaboradores da *Encyclopédia*. Ele tinha o perfil requerido por Diderot: sabia lidar com livreiros, editores, panfletários, jornalistas, acadêmicos e escritores.

Formey chegou a adquirir tamanha experiência enquanto editor de jornal local com vasta distribuição regional, que tinha um projeto similar ao da *Encyclopédia*, plano este que, por várias razões, não chegou a ser concretizado. Contudo, parte desse material foi incorporada aos verbetes de Diderot, conforme se constata nos seus dados biográficos na lista de colaboradores: “Homem de vasto conhecimento, pastor calvinista, acadêmico. Ele vendeu seu manuscrito de um dicionário filosófico aos livreiros da V *Encyclopédie* em 1747. Os editores utilizaram esse material para mais de 110 verbetes sobre temas dos mais variados como a astronomia, a mecânica, a história natural, a religião e a filosofia” (Kafker 1989). O fato é que seu envolvimento com o projeto de Diderot só fez ampliar as trocas literárias e jornalísticas na tradição da República das Letras entre a França católica e a Alemanha protestante.

As obras de Formey, embora não tenham sistematicidade, abrangem diferentes domínios, como a filosofia, a história, a teologia, com perfis distintos: polêmicas pontuais, sermões, textos apologéticos ou jornalísticos. A abordagem deles gira em

torno da defesa da religião reformada e tem um caráter mais conservador dos valores cristãos, sendo grande crítico dos livres-pensadores deístas ingleses. Mesmo tendo esta visão, jamais se negou a ser o intermediário nas redes de relações desta parte da Europa com o projeto de Diderot (Haseler, 2003).

Conhecendo um pouco o perfil de cada colaborador ou autor dos dois verbetes, podemos fazer um balanço do trabalho em si.

Sobre o primeiro verbete, “Ateu”, assinado apenas por Yvon, estão claras suas fontes, destinatários e pano de fundo por meio do qual se estende seu texto. Contudo, o segundo verbete, “Ateísmo”, a questão é mais complexa, a começar pelas repetições em relação ao verbete “Ateu” e ao eventual (ou real) plágio de sua autoria. Mas, há outras questões que o leitor se faz: como um abade católico, que flerta com o materialismo, foi possível juntar-se com um pastor protestante (de perfil conservador) e os dois conseguiram elaborar um verbete sobre o ateísmo, diga-se de passagem, bastante polêmico? Como foi feita a divisão de trabalho? Como foi a negociação dos termos e da abordagem? Quais eram os destinatários do verbete? O que os motivava? Muitas dessas perguntas não conseguiremos respondê-las. Como foi dito acima, não sabemos ao certo quem escreveu o que, mesmo porque, após ocorrido a primeira censura da obra, Diderot assinou muitos dos verbetes, apesar de não ter sido seu autor.

Nunca é demais lembrar que os colaboradores de Diderot são de vários tipos e a denominação mudava segundo o grau de participação no projeto. É curioso observar as variações nas referências: *contributeurs*, *collaborateurs*, *philosophes*, *parteneurs*, etc. “Enciclopedista” era usado apenas para quem escreveu e assinou determinado verbete; “colaborador”, apenas para quem forneceu informações precisas para a construção de alguns verbetes; “editor” para quem teve papel eminente com essa denominação, escrevendo, inclusive, artigos anônimos, cuja prova da colaboração é incerta (Calzolari, 1979).

Além do mais, como evoca Darnton, o tema de um verbete não se esgotava nele, seja por causa da censura, seja por estratégias de dissimulação praticadas pelos editores, mas também pelos livre pensadores, pelos ateus mascarados, pelos libertinos e heterodoxo de toda a ordem, todos com moral duvidosa. Assim, diferentes estratégias de comunicação, caracterizadas por distintos níveis de leituras, visava destinatários de todo o tipo. Isso fazia com que a leitura do verbete pudesse se tornar uma espécie de jogo ou quebra-cabeça. Um verbete se remetia a outro, que fazia alusão a um outro e assim sucessivamente. Mas também os mesmos temas poderiam ser alocados no interior de outros cuja tarefa do leitor seria exatamente decifrar os códigos e a vinculação escondida entre eles, como um detetive atrás de seus indícios, o que favorecia o espírito crítico e investigativo do leitor. O especialista americano chama

a atenção do leitor sobre as várias formas inventadas pelos editores para fugir da censura e fornecer falsas ou boas pistas, dependendo do caso. Registra ele:

Simultaneamente ela [a *Encyclopédie*] apresentava ao leitor um edificante reagrupamento “Hottentots”, “Hindous”, “Confucéens”, “Stoiciens”, deístas e mesmo ateus virtuosos e inteligentes, que contrastavam com os papas, bispos, padres e monges paralelamente maus e estúpidos. Todo esse pensamento libertino era acrescentado de impactantes remissões. O mais célebre apareceu no primeiro volume onde o artigo “Anthropophagie”, descrição sem adereço do canibalismo termina com a nota “ver ‘Eucharistie’”. (Darnton, 2002, p. 52-53)

Este jogo de contraste provocava no censor uma espécie de equilíbrio, mas no leitor, inquietação e questionamento. Neste sentido, a presença de Formey na *Encyclopédie* cumpria um papel estrategicamente importante: ao inserir autores escrevendo temas muito parecidos, mas com perspectivas políticas e religiosas opostas, Diderot intentava equilibrar as posições, especialmente para evitar a censura (Marcu, 1953, p. 301). Embora os textos de Formey não apresentem grandes novidades em relação aos de Yvon, são porta de entrada para leitores, especialmente da Prússia, público que Diderot desejava alcançar. Tratava-se, portanto, de uma estratégia de política editorial.

Para além das polêmicas sobre os autores desses verbetes, vemos que boa parte dos temas que aparecem no verbete “Ateu” se repetem no “Ateísmo”, com uma sutil diferença. Neste último, há maior sistematicidade, no sentido de haver uma espécie de síntese do anterior. De qualquer modo, os verbetes focam na definição mesma do que seja o ateísmo e numa certa ponderação da abordagem e de seu alcance em termos de público. A diferença entre os dois autores do verbete mostra também a diversidade de perfil e de perspectivas antagônica de muito dos colaboradores de Diderot (Kafker, 1967, p. 284). No caso desses dois aludidos, eram, na linguagem do século XVIII francês, “homme des lettres”, ou seja, dotado de espírito crítico agudo, fundado em profunda informação sobre o tema abordado, e tendo uma visão de mundo pessoal, capaz de entender e aplicar o espírito da *Encyclopédie*, escrito no próprio verbete “Encyclopédie”: “mudar a maneira comum de pensar”.

É importante entender ainda que o verbete “Ateu” tem 74 páginas, enquanto o “Ateísmo”, apenas 14. Mas esta diferença não é apenas de tamanho, é sobretudo de concepção. Enquanto o artigo “Ateu” apresenta como foco principal o ateísmo e fornece como exemplo o pensamento de Pierre Bayle para, na sequência, criticá-lo, o “Ateísmo” é mais sistemático e conceitual. Enquanto no primeiro há abertamente

um posicionamento favorável à ideia segundo a qual a religião é fonte de moralidade e que o ateu deve ser execrado da sociedade, tal qual defende Locke, o segundo apresenta uma concepção mais aberta e condicente ao ateísmo. Ora, por que esta diferença entre eles, já que versam sobre o mesmo tema? Este contraste de textos sobre o mesmo tema refletiria apenas a diferença de autores? Trata-se de uma estratégia do editor, Diderot, primeiramente para burlar a censura, como já foi dito acima, e em segundo lugar, para atizar a visão crítica do leitor, que pesará os dois polos e chegará, por si mesmo, à conclusão necessária. É com este espírito que retomaremos a urdidura dos dois textos.

### III.

O verbete “Ateu” começa com a definição de o que se entende por ateu naquele período. Na sequência, apresenta a sua tipologia e, por fim, as suas causas. Sobre seu conceito, já aponta para a compreensão do que vai ser entendido no século XVIII francês: o ateu é aquele que “nega a existência de Deus”. Nesta definição, não há qualquer dúvida, hesitação ou indefinição do conceito, como no século precedente. Em seguida, apresenta a sua tipologia, dividida em três sentidos distintos: 1) os que negam que exista um Deus; 2) os que se dizem incrédulos ou céticos; 3) os que negam os atributos da natureza divina e seu poder sobre o mundo. E duas são as suas causas: 1) da ignorância e estupidez; 2) do deboche e corrupção dos costumes. Neste ponto, o autor do verbete se atém longamente como se desejasse utilizar o modo aristotélico de pensar ao aprofundar a discussão pelas causas.

A primeira causa do ateu está na ignorância do próprio conhecimento das pessoas, razão pela qual são comparadas ao animal pela falta de reflexão. O verbete evoca, certamente, a célebre frase socrática de que “uma vida sem reflexão não vale a pena ser vivida”, Yvon procura associar a falta de conhecimento à animalidade e por isso ao ateísmo. É verdade que, mais adiante, procura amenizar esta relação ao evocar Estrabo, segundo o qual havia povos em nações hispânicas e africanas sem traços de religião. Na impossibilidade de eles se tornarem ateus, a conclusão antropológica que chega ele é que sempre foram naturalmente ateus. Ora, vemos, aqui, a primeira aproximação do verbete com o problema do ateu em Locke, não na *Carta*, mas no *Ensaio*, no qual justifica que o conhecimento de Deus depende da educação que cada um recebe, a tal ponto que, defende ele, há povos que tendo desenvolvido o domínio das artes, “carecem da ideia e do conhecimento de Deus” (Locke, 1824, I, 4, 8).

Mas, quando pensamos que o argumento do redator do verbete nos deixa convencidos de o que significa ser ateu, eis que ele se opõe à ideia recentemente apresentada e diz que a religião não é natural, “que a religião é uma coisa que uma vez estabelecida no país deve durar eternamente”; que há enorme dificuldade de acontecer uma mudança na religião, e segue com outro argumento, razão pela qual nos filiamos à religião: o medo do sofrimento e esperança de redenção são os principais motivos que nos conduz à religião, razão pela qual esses valores são ensinados às crianças desde muito cedo. Na sequência do verbete, volta ao ponto inicial da discussão, um pouco para confundir ou fazer o leitor refletir: “Estrabo não merece nenhuma confiança; e os relatos de algumas viagens modernas, que afirmam que há no novo mundo nações que não têm nenhuma religião devem ser tomadas com suspeita e mesmo falsas”. Esta suspeita do relator se deve, segundo ele, porque os viajantes chegaram em determinado ponto das novas terras e não tiveram acesso a todas as suas cerimônias e cultos, mesmo porque, nem conhecimento da língua eles possuíam. Assim, por não terem acesso a tudo, esses viajantes tomavam o todo pela parte e achavam que esses povos eram ateus, o que seria um ledro engano. O pano de fundo do argumento, então, passa a ser o questionamento das fontes e a conclusão apressada dos autores dessas mesmas fontes.

Mas, quando o leitor, mais uma vez, pensa que está convencido de que as ponderações de Yvon são plausíveis, que, de fato, os viajantes, eventualmente, podem ter generalizado nas descrições do novo mundo, o autor do verbete volta ao argumento inicial, mas evoca outro exemplo, bem distinto do anterior. Segundo ele, Pierre Kolbe publicou em 1741 a obra “*Description du cap de Bonne-esperance*” na qual registra que os bárbaros desta região, mesmo sem uma ideia de Deus, tinham noção do direito e da natureza e por isso algumas fontes desses viajantes, em comparação com outras, devem ser cautelosamente conferidas. Ora, o leitor certamente se espanta e se pergunta sobre a razão pela qual o autor apresenta, no mínimo, uma ambivalência argumentativa e espera os próximos passos para poder tirar suas próprias conclusões. O fato é que, ao elaborar as fontes do ateísmo, notadamente “a da ignorância e da estupidez”, a posição do autor é de absoluto ceticismo em relação às fontes históricas deixadas pelos viajantes sobre os povos primitivos e distantes do continente europeu. Ou seja, não temos como nos certificar, com o mínimo de segurança, sobre as origens da religião desses povos.

A segunda causa do ateísmo é “a corrupção dos costumes”. Para o autor, por causa dos vícios e desregramentos “apagamos as luzes naturais e corrompemos a sua razão”. Ou seja, temos uma luz natural que nos traz o discernimento, mas o ateu,

pelo fato de não acreditar que ela exista, acaba corrompendo sua luz natural e sem ela, embriaga-se e adormece a consciência, vivendo tempos alternados entre a lucidez e a sua falta. Há, no ateu, uma inconstância e uma luta interna em relação à existência de Deus sem tréguas. Neste sentido, o ateu é atormentado pela intranquilidade de sua alma e pela agitação interna em virtude da falta de Deus.

Mas, entre essas duas causas, qual seria a menos danosa? Por que justamente essas duas? Quais as conexões entre elas? O leitor fica sem resposta porque não há conclusão sobre o tópico abordado. Caberá ao leitor fazer as devidas conexões e entender o fio de Ariadne que costura todo o verbete.

Na sequência, Yvon apresenta os tipos de ateu, que são três: o prático, o de coração e o especulativo. O ateu prático é todo aquele que nega a ideia de Deus e vive num ambiente de crime. O ateu de coração é aquele convicto de que não há Deus. Como afirma o autor, “seu ateísmo só é raciocínio; ele é, talvez, o fruto e o efeito, do mais elevado grau”. Citando La Bruyère, que diz que o ateu não pensa, este tipo de ateu é o mais comum e chegou a lugares longínquos, como a Turquia. Nesta nação, formaram uma seita composta de sábios e cristãos renegados “que para evitar os remorsos que sentem de sua apostasia, se esforçam para persuadir que não há nada a temer nem a esperar após a morte”. Comparando o ateísmo com uma doença contagiosa que se espalha e contamina por onde passa, o autor do verbete diz que o ateísmo “infectou o apartamento das mulheres e dos eunucos, introduzido nos bachas; e que após os ter envenenado, o espalhou por toda a corte”. Isto leva a crer que o ateu comum é altamente perigoso porque é contagioso e por isso se espalha com facilidade, como se fosse uma doença epidêmica.

O ateu especulativo ou de raciocínio, está fundado na filosofia. São também chamados de ateus teóricos e são subdivididos em dois tipos do ponto de vista histórico, os do mundo antigo, cujos exemplos mais conhecidos são Protágoras e Epicuro, e os modernos, como Averroes, Hobbes e Espinosa, dentre outros. Trata-se, segundo o autor, de homens “que não têm princípios nem sistema”. O autor do verbete não entra em maiores detalhes.

Apresentado a tipologia, o autor passa a analisar se os letrados da China são ou não ateus. Para fundamentar seu questionamento, Yvon recorre a alguns autores que conhecem a realidade chinesa de então e passa a descrever três seitas na época imperial chinesa, que são dignas desse registro: 1) a seita fundada por Li-laokium, que “adora um Deus soberano como muitas divindades subalternas sobre as quais exerce poder absoluto”. 2) A segunda é “infectada de práticas loucas e absurdas”, dirigida por um membro que morreu aos 79 anos e se comunicava com os seus discípulos por meio de

códigos enigmáticos: é do nada de onde tudo parte e para onde tudo retorna, e conclui com ironia: “eis o abismo onde repousa nossas esperanças”. 3) A terceira seita é a única autorizada pelas leis locais; é uma mistura de política, religião e filosofia. Ela “não reconhece outra divindade que não a matéria, ou talvez, a natureza; sob este nome, fonte de muitos erros e equívocos, ela entende uma tal de alma universal do mundo [...] que produz, que organiza, que conserva as partes do universo”. Com um tom irônico, afirma que este princípio é o início e o fim de tudo o que existe e que se trata de bonitas expressões para se vincular às tradições antigas quando, na verdade, trata-se de uma nova doutrina, de um “ateísmo refinado e alinhado de todo o culto religioso”. A descrição do autor continua sobre a criação divina, tendo Deus criado tudo, inclusive o mal, a seita chinesa não concorda com a antiga assertiva cristã. Para ela, Deus só pode ter criado o bem, não o mal, e que a alma humana é finita assim como a matéria da qual é composto o homem. Ora, a grande questão que o leitor chega ao final dessa descrição dos tipos de ateus chineses é que ser ateu, ao menos lá, na China, é uma questão de decisão, de vontade e de deliberação aliado a um certo materialismo. Isto significa dizer que a religião não é natural, inata, como nos selvagens da América, mas construída culturalmente. Estes dados fornecem maior segurança à compreensão do tema por parte do autor do verbete.

Mas, a pergunta que o autor se faz, ainda que seja retórica, é carregada de sentido: por que vários filósofos caem no ateísmo? Para tentar responder à questão, o autor começa a respondê-la a partir dos filósofos pagãos. Segundo ele, esse erro começou a partir das falsas ideias de divindade que então reinavam. Já os modernos foram enganados por sofismas que não demonstravam a existência de Deus. Isto implica dizer que, tanto os antigos quanto os modernos, caíram no ateísmo por causa da retórica, ou da incompreensão no argumento sobre Deus. Apesar disso, continua o autor, vários filósofos viveram e morreram no ateísmo, mesmo não sendo grande número. Para justificar o número deles, evoca Mersenne que diz que em Paris não passava de 50 mil ateus na sua época, e que, para o autor do verbete, tratava-se de um número exagerado. Apesar de improvável, Yvon justifica o grande número de ateus por causa de sua imprecisão conceitual. Qualquer um, desde que criticado ou tivesse alguma inimizade “seu adversário insatisfeito os toma por ateu [...] são julgamentos temerários”. Na sua opinião, qualquer um poderia ser suspeito de ser ateu, mesmo que não fosse plausível. Mas, questiona o autor: por qual interesse? A quem interessaria esta disputa? Elas são respondidas com outras perguntas, ainda mais elaboradas, e que remetem sempre à questão da retórica do ateu teórico. O que podemos extrair desta parte do texto? A pouca definição do que seja, de fato, o ateu.

Temos aqui, uma outra aproximação com o pensamento lockiano, que em suas obras políticas usa diferentes denominações para atribuir o ateu, já evocado no início deste artigo (Santos, 2019).

O percurso argumentativo do autor do verbete tem como objetivo chegar até o pensamento de Bayle para criticá-lo, razão pela qual faz uma espécie de resumo do autor dos *Commentaires*. Após citar o francês várias vezes e evocar alguns de seus opositores, como Warburton, afirma ele: “é uma coisa totalmente indiferente à verdadeira religião, saber qual ateísmo ou idolatria provoca maior mal. Os interesses do cristianismo são totalmente separados dos da idolatria pagã, que não há nada a perder nem a ganhar”. O problema, ainda segundo o redator, é a diferença entre ateísmo e politeísmo. Esta relação não deve passar incólume em relação à sociedade. Retomando os tipos de ateus, o teórico e o prático, deixa claro o autor que, entre os dois, o pior é o prático porque ele se rebaixa ao nível da malícia e bane não só a ideia de Deus como também o seu conhecimento e a potência, ou seja, tudo o que diga respeito a Deus. Sobre os ateus práticos, em poucas palavras, registra ele, “parecem povos que maldizem o sol cujo calor os incomoda e que querem destruí-lo, se fosse possível. [...] Eles só se importam com o excesso de malícia a fim de se livrarem dos remorsos de suas consciências”. Assim, para o autor, o pecado da idolatria é a ignorância, já para o ateu, é o seu lado bélico, a ponto de guerrear contra o próprio Deus. As metáforas são fortes: o ateu usa o conhecimento como arma contra a divindade, razão pela qual se torna um perigo social. Ora, é este tipo de ateu que Locke expulsa da sua concepção de tolerância. Para o inglês, na *Letter*, não pode haver tolerância para quem não crê em Deus enquanto fundamento do pacto de sociabilidade (Santos, 2019).

Já o ateu especulativo é um mal menor em relação ao politeísmo. Evocando Plutarco, La Bruyère, e Bossuet, deixa claro que, entre ser pagão e ateu especulativo, o primeiro é pior do que o último. Isto porque, diz o seu autor, “eles nada dizem sobre Deus, nem bem nem mal; se eles negarem a sua existência, é que eles a olham não como uma coisa real, mas como ficção do entendimento humano”. Mais uma vez, o problema do ateu é simplesmente uma questão de conhecimento ou a falta dele. A conclusão que conduz o autor desta parte é algo simples: os ateus, então, tentam apagar a imagem de Deus e os pagãos menosprezam-na. Ambos são, portanto, nocivos.

Na tentativa de dar maior precisão conceitual ao ateu especulativo, o autor faz uma subdivisão no interior deste tipo de ateu em dois: 1) o ateu negativo e 2) o positivo. Pelo primeiro, quer dizer um homem que nunca pensa em Deus e que tampouco tomou partido por Ele. Evocando as imagens da “tábula rasa” de Locke, afirma: “a alma deste homem é como um quadro vazio, pronto para receber tais cores que se

quer aplicar”. Já o ateu positivo entende um homem que, após examinar as provas sobre as quais se estabeleceu a existência de Deus acaba por concluir que não há nada de sólido” e impressiona pelo espírito filosófico da reflexão. Ora, enquanto o primeiro não tinha conhecimento de Deus, mas pode passar a ter quando tiver este mesmo conhecimento, já o segundo, parte do pressuposto de que tem o conhecimento de Deus, mas, depois de pensar, chega à conclusão de que os argumentos não são suficientes para ter essa mesma crença. Mais uma vez, a confiança em Deus é uma questão de argumento, de conhecimento. Os dois, no entanto, se encontram na ideia segundo a qual sem Deus não é possível haver moralidade. Para o autor, é a moral que faz com que cada um tenha discernimento sobre o bem e o mal e quem fornece isso é “um legislador, que não somente nos ordene o que sentimos e reconhecemos por bem, mas que propõe ao mesmo tempo recompensas para os que se conformam a ele e dê castigos para aqueles que lhe desobedecem”. Se compararmos esta parte do texto com o que afirma Locke na *Epístola sobre a tolerância*, veremos que há fortes traços:

Quem será o juiz? Eu respondo: Deus. Porque sobre a terra não há juiz entre o legislador e o povo. Deus, eu digo, em caso parecido, é o único árbitro que, no Julgamento final, tratará cada um segundo seus méritos, segundo o que deverá e o que poderá cada um, segundo seus méritos, segundo o que teria feito sinceramente e segundo o que deveria e o que poderia para o bem público, a paz e a piedade (Locke, 1965, p. 67).

É curioso pensar, mais uma vez, como há similitude entre o Deus-legislador de Locke e o que o autor do verbete evoca aqui, usando o pensamento de Bayle como pano de fundo. Isso nos conduz a concluir que, em primeiro lugar, o ateu não tem noção do legislador e por isso ele não tem discernimento moral razão pela qual deve ser expulso da cidade, tal qual pensa Locke na *Letter*, já evocado acima. Em segundo lugar, por não saber discernir o bem do mal, o ateu é incapaz de praticar a virtude, sendo considerado um doente que contamina por onde passa. Assim, na visão do autor, na esteira de Locke, mais uma vez, Deus é o balizador de nossas ações: “Quando se submete à vontade de Deus nos asseguramos as recompensas e evitamos as penas”. Sem Deus, claro, nada fica garantido porque entramos no reino da incerteza moral. A conclusão do argumento, portanto, é que Bayle se equivoca porque o ateu não é capaz de agir moralmente, muito menos de constituir uma sociedade atea.

Todos os argumentos do relator do verbete se dirigem contra Bayle, de que o ateu pode ser sim virtuoso e, por conseguinte, pode ser fonte de moralidade. Para Yvon, é a religião que fornece a moralidade porque “a sociedade é incapaz de

remediar por suas próprias forças as desordens [...] e ela foi obrigada a apelar para a religião em seu socorro e só pôde ser implementado em consequência dos mesmos princípios, temor e esperança”. Ou seja, não seria possível existir sociedade sem a religião porque ela não dá conta de tudo. A religião, na opinião do relator do verbete, é o balizador da prática da virtude e, por conseguinte, da moral, que, por sua vez, tem como fundamento o próprio Deus. Seguindo este raciocínio, Yvon é taxativo: “um ateu, que não tem nenhum princípio de consciência, [...] não impedirá satisfazer em segredo todas as suas paixões. [...] Só consultará suas inclinações viciosas, sua avareza, sua cupidez, a paixão criminal onde se encontrará o mais violento domínio”. Para o autor, o ateu não consegue provar que a virtude é mais importante do que o vício e que ele, apesar de ateu, possa ser, efetivamente, virtuoso. Mesmo usando as palavras de Bayle contra o próprio Bayle, o autor do verbete não se deixa convencer e, reiteradas vezes, insiste sobre este argumento: “o que ele diz não prova nada do que quer provar”. Mas, na opinião do autor do verbete, Bayle não prova nada porque não lhe interessa provar, razão pela qual ele esconde o jogo com “sophismas e incompreensões”. O crítico do autor do *Commentaire*, na verdade, interpretou bem Pierre Bayle porque chega à conclusão que ele, Bayle, não se revela por inteiro e por isso se esconde na linguagem truncada, confusa e complexa. Mas, no final do parágrafo, não economiza em expressões ácidas para dizer que o entendeu corretamente “quando ele é despido da pompa, da eloquência e da obscuridade onde lançaram a abundância dos seus discursos, o brilho falso de seus raciocínios capciosos e a maldade de suas reflexões”.

Yvon não fica satisfeito em apontar supostas fragilidades ou incongruências internas ao texto de Bayle. Ele procura combater os argumentos da obra recorrendo a elementos externos ao texto, como a alguns clássicos antigos, para demonstrar que o par medo e esperança, com seus sistemas de castigo e recompensas, foram úteis à sociedade historicamente. Ele começa por Políbio: “entre os romanos, a única religião tornou a fé do sermão uma garantia segura da honra e da probidade daqueles a quem se confia as somas mais consideráveis, sejam nos temas da administração pública, sejam nos das embaixadas estrangeiras”. Ora, este cenário só foi possível, segundo o historiador grego, graças à religião. Mas, qual foi a causa mesma da decadência seja na Grécia seja em Roma? Para o autor do verbete, não há dúvida, ancorado na interpretação do célebre historiador: “uma certa libertinagem de espírito afetou os homens do estado e lhe fez pensar e debitar que os primeiros temores que inspiram a religião só são vícios e superstições”. Ou seja, foram os libertinos que instigaram a corrupção dos costumes nas duas maiores civilizações antigas.

Yvon evoca uma imensa discussão daquele momento histórico, conhecida por “Querela entre os antigos e os modernos”, à medida que os valores mais proeminentes do passado se corromperam com os modernos. Se a chave da compreensão do parágrafo anterior era demonstrar como Políbio defendia a religião como fundamental para a sociedade, na sequência ele evoca e cita Shaftesbury como moderno, libertino, insensível e por isso, fomentador da irreligião. E conclui a discussão com uma questão cujo tom irônico denota a sua aversão ao crítico: “se sua intenção era tornar todos os ingleses polidos e bons, ele poderia muito bem se propor a fazê-los todos *mylords*”. Não satisfeito com a crítica ao Conde, usa os argumentos de um outro inglês, Warburton, para demonstrar que o bem da política é dado pela religião, que fornece os valores necessários da moral e da política, e que o ateísmo tende sim a corromper a sociedade e por isso “tende, infelizmente, a tornar os que são partidários, objeto da execração pública”.

Para encerrar o verbete, o seu autor faz um grande balanço e retomada do ateísmo, concentrando-se especificamente no pensamento de Bayle, como se este representasse o exemplo vívido de ateu. À medida que recupera os argumentos da sociedade atea de Bayle, Yvon rebate um após outro, porque ele, Bayle, não apresentou exemplo de ateu e, quando evocou a sociedade atea, só se referiu aos povos primitivos e bárbaros, que viviam em estado de natureza. Para o autor do verbete, esses ateus “são canalhas, se é permitido servir-se desta expressão”, porque nenhum povo pode viver fora da sociedade civil sem leis e sem freios, que são dados pela religião. Ora, Bayle quer demonstrar que o ateísmo não é pernicioso à sociedade, mas para Yvon, isso não passa de um sofisma, de um artifício concebido para produzir a ilusão da verdadeira intenção daquele autor: espalhar a irreligião sob o dossel da filosofia.

Há, portanto, duas indicações das marcas de Locke neste verbete: a primeira, na defesa da possibilidade de haver um ateísmo antropológico, ou seja, de povos primitivos que não tiveram contato com a ideia de Deus cristã, como Locke defende no *Essay*; a segunda, no combate incessante do ateu, ainda que este conceito seja indefinido, posto que ele corrompe as bases sociais, tal como Locke sustenta na *Letter*. Em ambos os casos, o ateu deve ser rechaçado.

O verbete “Ateísmo” começa com a definição de ateísmo, que não difere da descrição estabelecida no artigo “Ateu”: é aquele que nega a existência de Deus. Na sequência, os autores deixam claro que querem dialogar com o texto daquele verbete. Isto porque, se no texto anterior havia uma espécie de exortação à “excreção pública” do ateu, neste artigo, já nas primeiras linhas, registra certa complacência. Embora o ateu seja “odioso”, o fato de ele não ter conhecimento de Deus não o faz necessariamente um ateu. Para

que exista ateísmo é preciso haver a rejeição categórica da existência de Deus. Ainda nas impressões iniciais, um outro dado importante, é que justifica as dúvidas dos céticos quanto à existência de Deus, reafirmando que ter dúvida sobre a existência de Deus não torna forçosamente ninguém ateu, de tal modo que só quem nega o dogma da existência de Deus é quem pode ser considerado ateu. Ora, os autores insistem à exaustão, sobre o conceito de ateísmo: “o ateísmo não se restringe em desfigurar a ideia de Deus, mas em destruí-la inteiramente”.

Os autores do verbete passam, então, a apontar as estratégias dos escritores clássicos, quando se referem a Deus. Para eles, reportar-se a Deus não faz da pessoa um cristão, tampouco quem não o faz, não quer dizer que seja ateu. Para que o argumento seja bem fundamentado, os autores fornecem como exemplo os epicuristas, que mencionam os deuses a todo o momento e, no entanto, são, declaradamente, ateus; e Espinosa, que se refere infinitas vezes a Deus, mas que é, igualmente, ateu. Portanto, para eles, é preciso desconfiar da linguagem usada pelos autores. Ao que tudo indica, eles querem evitar a denominação falsa de ateu e o uso abusivo e aleatório do termo, poupando vidas e promovendo a tolerância religiosa. Este é o espírito que reina nos argumentos do preâmbulo do verbete.

Após os cuidados iniciais com a linguagem no sentido de preparar o leitor, os autores passam a analisar o termo na história da filosofia, transitando entre os antecessores de Demócrito e, na sequência, Platão e Aristóteles. Concentrando as análises neste último, que tudo reduzia à matéria, conclui: “os materialistas eram os verdadeiros ateus, não tanto porque concebiam somente corpos quanto porque não reconheciam nenhuma inteligência que os movia e os governava”. Ou seja, o que torna um ateu é o não reconhecimento da Providência divina. Mas, continuam eles, mesmo no mundo antigo, houve vários tipos de ateísmo e sugerem que esses outros tipos sejam vistos na própria *Enciclopédia*, remetendo o leitor a outros verbetes.

Se os filósofos clássicos antigos eram materialistas, dentre os modernos, apenas Espinosa é considerado ateu e isto traz duas consequências. A primeira, é que ele retoma, praticamente, o verbete “Espinosismo”, do Dicionário de Bayle, que sustenta o ateísmo de Espinosa e o qualifica de “ateu de sistema”. Este tipo de ateísmo denota que o autor, Espinosa, apresenta em sua obra um conjunto de elementos que se relacionam uns com os outros e isso faz com que eles sejam interdependentes e formem uma totalidade rigorosa e de difícil penetração. Para Bayle, Espinosa usa o *more geométrico* com este sentido, o método dedutivo a partir do qual se apoiam as definições e os axiomas para onde chegam as conclusões possíveis e inimagináveis.

Isto significa dizer que os autores desse verbete da *Enciclopédia* tomam para si toda a discussão que está no referido verbete do *Dicionário* de Bayle.

A segunda, o verbete da *Enciclopédia* exclui da pecha de ateu muita gente, inclusive o próprio Bayle, tema central do verbete “Ateu”, conforme vimos acima. Mas, para que não haja dúvidas sobre o conceito, os autores estabelecem cinco condições necessárias para que se possa atribuir a denominação de ateu. Para os autores, é preciso que o ateu responda a questões difíceis e complexas, são elas: 1) Provar que a noção de Deus não existe, conforme já analisado acima. 2) Como o ateu não acredita na Providência divina, é preciso ao menos que ele prove o que rege o mundo, algo como a fatalidade. O tom do texto parece uma crítica sutil aos materialistas, mas também uma certa dificuldade na explicação de saber o que rege o mundo, até mesmo pelos próprios teístas. Dadas às dificuldades levantadas por todos, que parecem incompreensíveis, o ateu é conduzido a uma espécie de tormento e loucura pela busca de uma explicação plausível sobre o tema, que parece não ter fim. 3) O ateu precisa explicar o princípio causal da matéria, e fornece o exemplo de um tema tão instigante quanto complexo, afinal, quem veio primeiro, o ovo ou a galinha, perguntam os autores. Saber sobre esta questão “dá no mesmo que as revoluções universais levem milhões de anos ou dias, ou horas, ou minutos, para a existência de pequenos insetos efêmeros, dos quais um produz o outro sem fim; são sempre efeitos encadeados uns aos outros sem que se possa indicar uma causa, um princípio, uma razão suficiente que os explique”. 4) As consequências mais graves do ateísmo são a subversão dos fundamentos da religião, da moral e da política razão pela qual o ateu não pode ter uma convivência social tranquila.

Ora, solapados os valores que se vinculam à religião, somos conduzidos à barbárie, tal qual levou Brutus: “virtude, estéril virtude, para que me serviste?”. Esta imagem do romano denota que ele foi abandonado pela virtude, que tanto acreditava e, uma vez destituído de sua força e eficácia, chegou à conclusão que teria perseguido um fantasma no lugar da realidade, razão pela qual não vê mais utilidade na virtude. Ora, a plena virtude, na visão dos autores do verbete, é a felicidade, que passa pela aceitação do que eles chamam de “sistema de penas e recompensas futuras”, que só a religião pode fornecer. Em virtude da impossibilidade de o ateu responder às três primeiras questões, a quarta é a sua consequência mais iminente, razão pela qual o ateu deve ser punido segundo o direito natural. Mas o que isso representa? O que isso quer dizer em termos práticos? Nada demais. Pior do que ser ateu é ser condescendente com a “quantidade de procedimentos bárbaros e de execuções desumanas que a simples suspeita ou o pretexto de ateísmo ocasionaram”. Ou seja, no momento

em que o leitor é conduzido a raciocinar para acusar o ateu segundo o direito natural, na verdade, ele se dá conta de que foram condenadas de ateias muitas pessoas injustamente, e esta é a razão pela qual os autores sugerem certa cautela ao condenarem eventualmente o ateu. Para os autores do verbete, pior do que ser ateu, é condenar outrem sem provas: eis a grande lição desse verbete.

Para concluir, os autores evocam a legalidade jurídica das eventuais condenações do ateu, depositada na figura do magistrado, o que hoje chamaríamos de juiz. O assunto passa da ordem da especulação e da difamação para a jurídica, o Direito, para as leis estabelecidas. É a civilidade que exige esta mudança de comportamento. É claro que fica mantida a condenação do ateu, se ele cometer algo errado segundo a legislação, mas também é passível de condenação todo o intolerante, o blasfemador, o divulgador de falso testemunhos e todo aquele que for contra a ordem estabelecida.

Os verbetes, então, deixam claro que o ateu não está nem acima nem abaixo de qualquer cidadão, mas no mesmo pé de igualdade que os demais. Ora, qual é o problema do ateu, na visão dos autores? É que ele é um imprudente, “que supõe que a religião seja uma invenção dos políticos para manter mais facilmente regulada a sociedade”. A questão é que o ateu pensa demais e diz o que não pode ser dito livremente. Neste sentido, bem antes de Marx, o ateu, na pena dos enciclopedistas, já sabia que “a religião é muito mais o sustentáculo dos reis do que a espada que lhes foi entregue”. A pergunta que o leitor faz é: como o ateu com essa consciência tão lúcida poderia passar ileso numa sociedade regida pela espada e pela cruz? Os relatores entendem que, à luz do pensamento lockiano sobre a tolerância religiosa, a força não converte ninguém e por isso, mais cedo ou mais tarde, ela se desmorona. Como a religião não age sozinha, ela precisa da espada para legitimar sua perpetuação enquanto poder, razão pela qual “se os soberanos pudessem destruir toda a consciência e toda a religião nos espíritos dos homens para poder agir em completa liberdade, eles logo se veriam enterrados sob as ruínas da religião”. Isto significa dizer que, para os autores, os soberanos não concedem liberdade porque ela é fonte de destruição política, seja ela do poder político, seja ela do religioso.

Os autores, então, mudam a prosa do texto: o problema não é o ateu, é a falta de liberdade, que faz com que se condene sem julgamento e que não se permita pensar livremente, mesmo aqueles que não acreditam em Deus. Vemos, mais uma vez, que o ateu é apenas incompreendido e por isso, hostilizado, excluído do convívio social. Os autores dão nova interpretação ao ateu, bem diferente daquela apresentada no verbete anterior. Se nele, via-se a presença nítida de Locke por meio de seus argumentos contra o ateu, neste segundo verbete, já não se percebe essa aproximação.

Duas hipóteses, aparentemente, são plausíveis: a primeira, trata-se de uma estratégia dos autores do verbete ou do editor do volume, Diderot; a segunda, uma mudança significativa na forma de encarar o ateu na sociedade.

#### IV.

O que podemos deduzir da comparação entre os dois verbetes? O que nos revela o seu vocabulário? Em “Ateu”, vimos um combate político e uma espécie de engajamento a tudo que se manifestava antirreligioso cuja figura central é a imagem de ateu de Pierre Bayle, especialmente sua defesa da possibilidade de uma cidade ateia. Vimos que, em virtude de o ateu não crer em Deus nem tampouco no diabo, a sua reputação fica comprometida, no sentido de que ela já apresenta em si uma imoralidade, uma transgressão ética e violação das normas do bem pensar e do bem agir razão pela qual não se vê com bons olhos o ateu na cidade. Nunca é demais lembrar que esta imagem do ateu é a mesma quando aparecem os verbetes “Ateu” e “Ateísmo” no dicionário francês pela primeira vez, na segunda metade do século XVI, e que denotava apenas injúrias aos piores inimigos (Huguet, 1923).

Essa mesma imagem atravessa o século XVII e entra no XVIII, de modo particular, no verbete “Ateísmo” da *Encyclopédia*, com uma outra conotação, ou no mínimo, com certa ambivalência: se o ateu pode ser confundido com o cético ou mesmo com o libertino, ele não precisa ser expulso da cidade, nem tampouco imputa-lhe graves acusações ou sanções. Mais do que isso: os autores do verbete defendem que ninguém deve ser condenado por suas ideias, mesmo absurdas, o que nos aponta, na prática, para uma distinção entre a religião e a moral, imprimindo certa distância entre os preceitos religiosos e os da vida moral. Exortam, então, o leitor a ser compreensivo com o ateu, e a entender que muitos males já foram praticados em matéria de religião e que talvez o que mais falte naquele momento é liberdade no espaço público. Aqui, certamente inspirado em Locke, especialmente na *Letter*, os autores convidam o leitor à civilidade: não é a força que converte ninguém, como defende Locke, mas o convencimento de quem deseja pregar e a capacidade de quem se põe a ouvir a palavra de Deus de forma livre e esclarecida. Em sendo assim, a religião passa a ser algo de foro privado e não diz respeito à vida pública, exceto se interferir a condição da vida social, mas não é o caso do ateu.

Da comparação dos dois verbetes, vemos, enfim, um certo equilíbrio, uma moderação no tom. Enquanto o primeiro é mais agressivo, o segundo é mais complacente para com o ateu. No século XVIII, o ateu substitui a sua inquietude pessoal pela liberdade

de ação (moral) em vista de um bem maior, sem deixar de combater a tradição, moralmente asfixiante. Ele se torna uma pessoa consciente que se reconhece através do entendimento como fonte de atos livres e responsáveis. Nesta condição, para ele, toda perseguição, seja ela religiosa ou política, é irracional e por isso inadmissível.

Assim, a *Enciclopédia* passa a defender o ateu e temos aqui uma mudança significativa da imagem do ateu em relação ao Grande Século: se aqui ele é visto como uma figura emblemática, meio herético, libertino, corruptor de valores morais representado na figura de um inquieto, no século XVIII, flerta com o materialismo, que apesar desta condição, não precisará ser expulso da cidade. Houve aí um longo percurso para que se percebesse a mudança dessa imagem. A inquietude inicial, no século XVII, em forma de agitação interna do crente, leva à sua dúvida em pensar que Deus não exista. O que poderia ser apenas uma dúvida passa a ser uma recusa em acreditar que Deus exista porque esta concepção leva o descrente a duvidar de tudo, das Escrituras, da Imortalidade da alma, da autoridade e, portanto, da universalização da dúvida, fornecendo as armas para a imagem do que o século das Luzes chamará de ateu. Se a não crença no século XVII era vista como perigo social, no século seguinte, não crer significará duvidar com fortes razões para negar e isso não terá tanto impacto do ponto de vista social. Talvez esta mudança de perspectiva seja um reflexo da sociedade da época, em plena mutação. Se isso for verdadeiro, haveria aí, entre um século e outro, uma redefinição mesma dos fundamentos sobre o que se entende por ateísmo. No final desse verbete, os autores clamam o leitor para lutar por mais liberdade a fim de que todos possam existir e se expressar livremente no ceio da sociedade, independentemente de crédulos religiosos: lição maior do que essa não pode haver.

O ateu da primeira parte do século XVIII, pelo menos, não tem um perfil definido, nem tampouco uma doutrina acabada: ele se apresenta como alguém que se posiciona do ponto de vista social e político por meio da escrita, mesmo sendo marginal da ordem da produção, o que suscita o debate público, sem se reduzir ao questionamento religioso. Ele põe em jogo a crítica às verdades estabelecidas e aos dogmas, usando diferentes estratégias e construções textuais. Talvez, por todas essas características, seja antes de tudo um inquieto, que por isso mesmo, passa a ser mais aceito na sociedade da Luzes sem precisar dela ser expulso.

## **Bibliografia**

Bayle, P. (1685). *Nouvelles de la République des Lettres*. Article VI, novembre.

- Beaurepaire, Y. P. (2007). *Le mythe de l'Europe française au XVIIIème siècle*. Paris, Autrement.
- Burke, P. (2004). *Languages and Communities in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burson, J. D. (2014). "Vitalistic Materialism and Universal Histories of Philosophy in the Contributions of Abbé Claude Yvon to the *Encyclopédie*". *Historical Reflections*, n° 2, v. 40.
- Calzolari, A. (1979). "Le monde de l'*Encyclopédie*, les collaborateurs". In: Calzolari, A.; Delassus, S. (eds.), *Essais et notes sur l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert*. Parma: Franco Maria Ricci.
- Champion, J. (2002). "Le culte privé est libre quand il est rendu dans le secret: Hobbes, Locke et les limites de la tolérance, l'athéisme et l'hétérodoxie". In: Zarka, Y. et al. *Les fondements philosophiques de la tolérance en France et en Angleterre au XVIIème siècle*. Paris: PUF.
- Charbonnat, P. (2013). *Histoire des philosophies matérialistes*. Paris: Editions Kimé.
- Curran, M. (2012). *Atheism, Religion and Enlightenment in pre-revolutionary Europe*. Suffolk.
- Darnton, R. (2002). *Pour les Lumières: défense, illustration, méthode*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Dédeyan, C. (1988). *Le retour de Salente ou Voltaire et l'Angleterre*. Paris: Nizet.
- Diderot & D'Alembert. (1751-1765). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 17 vols. Paris.
- Deprun, J. (1979). *La Philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIème siècle*. Paris: Vrin.
- Gengoux, N. (2016). "Rôle de l'athéisme dans la pensée libertine: quelles Lumières?". *ThéoRèmes*, n° 9, 2016.
- Haseler (org.). (2003). *La Correspondance de Jean Henri-Samuel Formey (1711-1797): inventaire alphabétique, avec la Bibliographie des écrits de Jean Henri Samuel Formey établie par Rolph Geissler*. Paris: Champion.
- Hazard, P. (1961). *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard.
- Hobbes, T. (1999). *Leviathan*. Paris: Dalloz.
- Hughet (1923). *Dictionnaire de la langue française du XVI siècle*. Paris.
- Kafker, F. (1989). "Notices sur les auteurs des dix-sept volumes de « discours » de l'*Encyclopédie*". *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 7, pp. 125-150.

- Le Ru, V. (2015). “L’Encyclopédie “entière” ou comment mettre en relation le discours et les planches, à travers l’exemple du traitement en image et en texte d’un métier: le métier à bas”. *Revistas Dois Pontos*, v. 12, n° 1, p. 219-235.
- Locke, J. (1824). *The Works of John Locke*. London: Rivington.
- \_\_\_\_\_. (2003). *Political Writings*. Cambridge/Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- \_\_\_\_\_. (2002). *Selected Correspondence*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1965). *Epistola de tolerantia*. Trad. Raimondo Polin. Paris: PUF.
- MacLean, K. (1936). *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Malebranche, N. (1963). *De la recherche de la vérité. Oeuvres de Malebranche*, t. II, ed. G. Rodis-Lewis. Paris: Vrin.
- Marshall, J. (1994). *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*. Cambridge: University Press.
- Marcu. (1953). “Un Encyclopédiste oublié: Formey”. *Revue d'histoire littéraire de la France*, 53e Année, n° 3 pp. 296-305.
- Mintz, S. I. (1962). *The Hunting of Leviathan*. Cambridge: University Press.
- Moureau, F. (1987). “L’Encyclopédie d’après les correspondants de Formey”. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 3, pp. 125-145.
- Parmentier, M. (1999). *Introduction à l'Essai sur l'entendement humain de Locke*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. (2011). “L’inquiétude dans *De la Recherche de la vérité*”. *Les Études philosophiques*, n° 96, p. 85-103.
- Proust, J. (2005). “Le témoignage de John Locke sur la situation du protestantisme français à la veille de la Révocation (1676-1679)”. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-), Vol. 151 (Janvier-Février-Mars, pp. 91-103.
- Rouse Ball, W. (1889). *A History of the Study of Mathematics at the University of Cambridge*. Cambridge: University Press.
- Santos, A. (2014). “O espírito do ateísmo em Locke”. *Revista Filosofia Unisinos*, v. 15, p. 226-236.
- \_\_\_\_\_. (2019). “O ateísmo no pensamento político de John Locke”. *Kriterion*, n° 143, Ago, p. 257-277.
- Scholer, J. (1997). *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France aux 18 eme siècle*. Oxford: Voltaire Foundation.
- Secrétant et al. (2007). “Préface”. In: *Qu’est-ce que les Lumières « radicales » ?* Amsterdam/Paris: Éditions Amsterdam/Les Belles Lettres.

- Soccard, S. (2008). “L’exclusion des athées par Locke. L’envers théorique d’une convention politique”. *Revue de la société d’études anglo-américaines des XVIIe et XVIIIe siècles*, n°65.
- Soulard, D. (2011). “L’ouvre des premiers traducteurs français de John Locke: Jean Le Clerc, Pierre Coste et David Mazel”. *Dix-septième siècle*, n. 4, Paris: PUF.
- Thomson, A. (2007). “Locke, Stillingfleet et Coste. La philosophie en extraits”. *Cromohs*, n° 12.



# O lugar da intersubjetividade no *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling

João Geraldo Martins da Cunha

Universidade Federal de Lavras — UFLA

## RESUMO

Neste trabalho, pretendo oferecer uma interpretação da “Segunda proposição” da filosofia prática — Capítulo IV do *Sistema do idealismo transcendental* (1800). A partir dessa delimitação textual, minha hipótese não vai além de uma sugestão segundo a qual a relação de interação recíproca e indireta entre as autoconsciências ocupa um “lugar” estratégico no argumento de Schelling, uma vez que, através dela, pelo menos em princípio, dois problemas seriam resolvidos: (1) aquele acerca da contradição enraizada no limite originário dos atos transcendentais de autoconstituição da inteligência como consciência individual e livre; (2) e aquele acerca da articulação entre filosofia teórica e filosofia prática.

## PALAVRAS-CHAVE

Schelling, Intersubjetividade, Dedução prática, Idealismo transcendental, Argumento transcendental.

## ABSTRACT

In this paper I intend to offer an interpretation to the “Second proposition” of practical philosophy — Chapter IV of the *System of Transcendental Idealism* (1800). From this textual delimitation my hypothesis is restricted to suggest that the relationship of reciprocal and indirect interaction between self-consciousnesses occupies a strategic “place” in Schelling's argument, since, it enables, at least initially, two problems to be solved: (1) the one concerning the contradiction rooted in the original limit of the transcendental acts of intelligence's self-constitution as individual and free consciousness; and (2) the one regarding the articulation between theoretical and practical philosophy.

## KEY WORDS

Schelling, Intersubjectivity, Practical Deduction, Transcendental Idealism, Transcendental Argument.

## I.

O *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling, publicado em 1800 (Tilliette, 1970, p. 185), parece ter, primariamente, um duplo objetivo: tanto o de radicalizar o sentido da filosofia transcendental (partindo da primeira *Crítica* de Kant) quanto o de redirecioná-lo (indo *além* ou *contra* a aceção que Fichte lhe conferiu) para a forma sistemática que lhe seria genuína (Schnell, 2010, 13; Sandkühler, 1998, p.15-16). Desde então, seu capítulo dedicado à filosofia prática não pretenderá — como afirmado textualmente — oferecer uma “filosofia moral”, mas, antes, uma “dedução transcendental” dos conceitos morais em geral. Essa dedução parece consistir na articulação dos conceitos morais com os princípios do idealismo transcendental — reproduzindo, em relação à filosofia prática, o *modus operandi* que perpassa a exposição geral deste texto. Tais princípios, por sua vez, são apresentados (ainda que não exclusivamente) em três *proposições* fundamentais e a segunda delas introduz o tema da intersubjetividade na exposição do *Sistema*. Diante deste quadro geral, o objetivo deste trabalho é reconstruir a argumentação inicial deste capítulo para situar o papel que a intersubjetividade poderia cumprir nesta *exposição sistemática* e, com isso, analisar algumas das questões que ela parece suscitar, considerada a tarefa dedutiva na qual se insere.

As dificuldades envolvidas neste tema são tão diversas, quanto complexas; afinal, ele abarca, por exemplo, a questão de fundo sobre o “método” mais adequado para uma exposição que se pretenda *sistemática e transcendental*. Nessa medida, ele também abrange, mesmo que indiretamente, a complexa relação mais ou menos polêmica — conforme variam as situações — de Schelling com a *Doutrina-da-Ciência* de Fichte<sup>1</sup>. Nessa direção, podemos citar ainda o fato de que os intérpretes não parecem ter alcançado maiores consensos sobre a relação entre “filosofia transcendental” e “filosofia da natureza” para o Schelling de 1800; *grosso modo*, a “filosofia da natureza” poderia significar, em princípio e paradoxalmente, tanto uma “parte” do sistema, quanto sua “unidade” (Tilliette, 1970, p. 185-195)<sup>2</sup>. Como que subordinada a este problema, é preciso mencionar também a questão sobre a relação entre as “partes” (ou “capítulos” [*Hauptabschnitten*]) do *Sistema* de 1800. Como entender precisamente a relação entre o capítulo IV sobre a filosofia prática e os outros que a antecedem (a filosofia teórica do capítulo III) ou a sucedem (a teleologia do capítulo

---

<sup>1</sup> Sobre a retomada, por Schelling, do argumento de Fichte a respeito da intersubjetividade, Marquet (1973, p. 180-189).

<sup>2</sup> A complexidade deste tema se reflete no fato de que ele extrapola, em muito, o *Sistema* e parece incidir na própria gênese da filosofia de Schelling (Janke, 2009, p. 43-53).

V e a filosofia da arte do capítulo VI)? Para ficar no primeiro caso, até que ponto e em qual sentido os resultados alcançados pela filosofia teórica servem como ponto de partida para a filosofia prática? Nos limites deste trabalho, tal emaranhado de problemas só poderá ser tomado como pano de fundo e minhas pretensões ficarão limitadas à tarefa — bem mais modesta — de oferecer uma interpretação para a “Segunda proposição” da filosofia prática.

Numa primeira leitura, o aparecimento da intersubjetividade no contexto da filosofia prática (como conteúdo de sua “Segunda proposição”) pode suscitar algumas questões básicas: a intersubjetividade deverá ser *deduzida*, propriamente, ou poderá ser apresentada, por assim dizer, apenas como um “elemento” da dedução prática e transcendental na qual se insere? Nesse segundo caso, seu estabelecimento exigiria ou não algum tipo de “prova”? E, em caso afirmativo, essa última deverá ser “transcendental” ou poderia ser, em última análise, apenas o reconhecimento de um “fato” da consciência (empírica ou transcendental)?

É muito provável que alguém familiarizado com a filosofia de Schelling (particularmente, aquela do *Sistema* de 1800) possa antecipar, de saída, qual deva ser a direção geral das respostas a estas perguntas. A meu ver, porém, isso não afeta sua pertinência e, desde então, parece-me incontornável a tarefa de respondê-las detalhadamente — levando às últimas consequências o que elas possam implicar no interior da argumentação — numa interpretação, que se pretenda minimamente satisfatória, do tema da intersubjetividade no contexto do *Sistema*. Nessa medida, elas podem ser tomadas como ponto de partida e horizonte geral da argumentação que se segue e que se divide em três partes principais:

- Inicialmente, tentando oferecer uma visão geral sobre as três “proposições” com as quais Schelling pretende sustentar sistematicamente sua filosofia prática e que constituem o ponto de partida deste capítulo, faço algumas indicações de ordem “metodológica” (II);
- Em seguida, proponho uma interpretação acerca da “Primeira” destas proposições que, embora não tenha por conteúdo a intersubjetividade, já a anuncia — em seus *Corolários* — e, assim, parece-me preparar seu aparecimento na proposição seguinte (III);
- Por fim, detenho-me na consideração de certas passagens acerca da “Segunda” das três proposições práticas para destacar alguns problemas que, a meu ver, são inerentes ao “lugar” ocupado pela intersubjetividade no *Sistema* (IV).

Embora, a esta altura de minha pesquisa, já esteja convencido de que este percurso constitui uma estratégia frutífera para cumprir a tarefa de interpretação sobre

o “lugar” sistemático da intersubjetividade no *Sistema*, gostaria de alertar, desde logo, que ele ainda está muito incompleto. Notadamente, pelo fato de que, quanto ao último passo, minhas análises ficarão restritas ao comentário da parte inicial da argumentação de Schelling e, nessa medida, podem oferecer apenas um primeiro esboço do que considero ser uma resposta mais satisfatória ao tema.

Todavia, o caráter parcial e restrito (quanto ao movimento do texto de Schelling) não impede, a meu ver, que estas considerações constituam uma defesa satisfatória de minha hipótese de leitura sobre o “lugar” da intersubjetividade no *Sistema*; e que, deste modo, possam oferecer uma resposta inicial às questões levantadas acima. Ademais, também acredito já apresentar argumentos pelos quais podemos, senão concluir, pelo menos sugerir que o “lugar” da intersubjetividade pode contribuir para a solução do problema mais geral sobre o “método” da exposição de 1800 — a *boa nova*, como se sabe, que o próprio Schelling, posteriormente, atribuiu a este texto (Tilliette, 1970, p. 229).

## II.

De saída, Schelling alerta seu leitor para o fato de que este capítulo sobre a filosofia prática não pretende, de forma alguma, “expor uma filosofia moral”; pelo contrário, no espírito da argumentação geral do *Sistema*, seu objetivo é oferecer uma “dedução transcendental da pensabilidade e da explicabilidade dos conceitos morais em geral” (SW, p. 532; trad. p. 332)<sup>3</sup>. O que significa que a tarefa da filosofia prática aqui é a de derivar a “pensabilidade” e a “explicabilidade” dos conceitos morais a partir de princípios do idealismo transcendental.

Esta observação preliminar, aparentemente anódina, não deixa de levantar uma dificuldade de fundo sobre o significado da “dedução transcendental” pretendida. Em primeiro lugar, pelo fato de que, textualmente, não encontramos indicações suficientemente precisas sobre quais seriam, de fato, os “princípios” desta dedução; afinal: de um lado, eles podem incidir sobre teses da exposição anterior do *Sistema* (sejam da filosofia teórica — do capítulo imediatamente anterior —, sejam aquelas estabelecidas como princípios gerais do idealismo transcendental — nos dois capítulos iniciais da obra); de outro, eles podem significar apenas, e mais diretamente, as três proposições que abrem o capítulo sobre a filosofia prática. Em segundo lugar,

---

<sup>3</sup> As referências do *Sistema* serão feitas a partir da edição *Sämtliche Werke* (1958), seguida da paginação da tradução de Jacinto Rivera de Rosales e Virginia Lopes Domínguez (2005).

também não encontramos uma indicação textual explícita sobre quais seriam os “conceitos morais”, cuja *pensabilidade e explicabilidade* devem ser deduzidas<sup>4</sup>. Por fim, ainda que possamos reconstruir — a partir de uma ou outra observação de Schelling — o que devemos entender como “dedução transcendental” no quadro do *Sistema*, não deixa de ser verdade que seu caráter permanece bastante indeterminado ao longo da exposição<sup>5</sup>.

Para meus propósitos, assumirei que as três proposições com as quais Schelling começa este capítulo contêm o núcleo especulativo da filosofia prática no *Sistema* e, nesta medida, expressam os princípios *próprios* de sua dedução transcendental dos conceitos morais. O que não significa, porém, que outros princípios do idealismo (anteriormente estabelecidos) não tenham sido retomados por Schelling, direta ou indiretamente, para sustentar as teses deste capítulo. Além disso, a função que atribuo a estas proposições deixa em aberto a questão de saber se a “dedução” anunciada se restringe ao núcleo especulativo delimitado por estas três proposições, ou se, num sentido mais amplo, ela engloba também as considerações posteriores do capítulo — nas quais, dentre outras coisas, o “conceito de História” é objeto de uma “dedução”<sup>6</sup>.

Paralelamente, uma segunda observação preliminar parece-me importante. Quase ao final das considerações sobre a “Segunda proposição”, pouco antes das “Notas adicionais” [*Zusätze*], Schelling afirma: “Com nosso segundo teorema [*Lehrsatz*], pela primeira vez, é retomado o fio da investigação sintética, anteriormente, interrompido” (*SW*, p.552; trad. p.351)<sup>7</sup>. Como se vê, a “dedução transcendental” dos conceitos morais, prometida como tarefa deste capítulo sobre a filosofia prática, inclui em seu movimento a retomada da via *sintética* de investigação, ainda que o texto não seja suficientemente claro para indicar exatamente se este “fio sintético” é retomado *no* “segundo teorema” (devemos supor que se trata da “Segunda proposição”), ou *a partir* e, portanto, *depois* dele (creio que a primeira opção é mais

<sup>4</sup> Mas, a meu ver, isso não impede que possamos inferir, com base em diversas passagens do capítulo, que — dentre outros possíveis — Schelling tinha em mente, basicamente, os conceitos de querer, dever e imperativo moral (categórico). Mas isso é o que podemos “supor”, e não o que podemos confirmar textualmente.

<sup>5</sup> A meu ver, uma das dificuldades básicas de interpretação deste texto reside, exatamente, em definir com precisão uma “dedução transcendental” aqui: quais elementos podem ser considerados como parte legítima de uma prova que se quer “transcendental”? Numa investigação sobre “condições de possibilidade”, o que delimita o campo “transcendental” para o *Sistema* — que, afinal, deve incluir uma “filosofia teórica” e uma “filosofia da natureza”? Paralelamente, no campo teórico, como entender o lugar das “épocas”, apresentadas na “Parte III”?

<sup>6</sup> E o próprio conceito de Imperativo Categórico — talvez, o mais significativo para uma análise dos “conceitos morais” a partir do idealismo transcendental — é tratado no restante do capítulo, depois da apresentação das três proposições e de suas respectivas *Demonstrações* (*SW*, p. 570–580).

<sup>7</sup> A indicação textual desta interrupção está na *Terceira Época* (*SW*, p.505).

satisfatória). Seja como for, essa indicação metodológica deverá ser considerada ao tentarmos entender o “lugar” da intersubjetividade na exposição, uma vez que ela é, exatamente, o conteúdo da “Segunda proposição” da filosofia prática.

A partir destas observações preliminares, creio poder delimitar uma primeira caracterização geral da argumentação de Schelling:

(1) a exposição da filosofia prática, particularmente em sua parte inicial (refiro-me às páginas 532-557; trad. p. 332-356), cumpre uma tarefa dedutiva e transcendental — ou, pelo menos, uma parte desta tarefa — e, desde então, a intersubjetividade expressa pela “Segunda proposição” é um elemento necessário para a solução desta tarefa;

(2) algumas (ou todas) as afirmações, referentes à “Primeira proposição”, não fazem parte, rigorosamente falando, da exposição “sintética” que percorre o *Sistema*; pois é com a “Segunda proposição”, pela qual a intersubjetividade é introduzida no texto de 1800, que o “fio sintético” da argumentação é retomado;

(3) a “dedução transcendental” da filosofia prática (a despeito das dificuldades já mencionadas) tem como *objeto* os conceitos morais (sejam eles quais forem) — ou melhor, sua *pensabilidade* e sua *explicabilidade*. Sendo assim, as três proposições — assim nomeadas — apresentadas na primeira parte do capítulo, constituem *elos* desta cadeia dedutiva e, portanto, por assim dizer, “meios” ou argumentos para o fim visado por ela; mas não, *propriamente*, o “objetivo” dedutivo da filosofia prática;

(4) consoante a isso, como a intersubjetividade surge com a “Segunda” destas proposições, ela também, rigorosamente, deve ser entendida como *meio* da dedução pretendida e não como um de seus *fins* específicos.

(5) Isso não significa, porém, que elas (as três “Proposições”) poderiam ser assumidas, por assim dizer, dogmaticamente e sem qualquer justificação conceitual. Pelo contrário, no quadro de uma “dedução transcendental”, a exposição mostra claramente que elas devem ser provadas ao indicar — textualmente — sua “Demonstração” [*Beweis*], logo depois da formulação de cada uma delas. E isso, inclusive, pelo fato de que, apenas assim, poderiam servir como “proposições fundamentais” (ou “teoremas”) da dedução, ou ainda, como razões pelas quais, em última análise, conceitos morais poderiam ser pensados ou explicados — no interior do *Sistema do idealismo transcendental*.

Partindo deste preâmbulo geral, podemos retomar os enunciados pelos quais as três proposições fundamentais da filosofia prática são formuladas — textualmente — por Schelling:

Primeira proposição: “A abstração absoluta, i.e., o começo da consciência, só pode ser explicado a partir de um autodeterminar, ou de um agir da inteligência sobre si mesma” (*SW*, p. 532; trad. p. 333);

Segunda proposição: “O ato de autodeterminação, ou o agir livre da inteligência sobre si mesma, só pode ser explicado a partir do agir determinado de uma inteligência fora dela” (SW, p. 540; trad. p.340);

Terceira proposição: “O querer, originalmente e por necessidade, se dirige a um objeto externo” (SW, p. 557; trad. p. 357).

Como se sabe, cada uma destas proposições é acompanhada de uma *Demonstração* (bem como de *Corolários*, no caso da primeira; e de *Notas adicionais*, no caso da segunda e da terceira), cuja complexidade exigiria a consideração rigorosa de diversos aspectos — o que não poderá ser levado a cabo nos limites deste artigo.

Minhas considerações sobre o “lugar” da intersubjetividade na filosofia prática do *Sistema* de 1800 ficarão restritas às duas primeiras proposições, embora — desde logo, eu reconheço —, pelo menos indiretamente, talvez pudéssemos extrair elementos importantes para este tema também da terceira proposição. Mais ainda, como já indicado, no caso da segunda delas, minhas análises ficarão restritas ao comentário de passagens específicas e, nessa medida, não pretendo reconstruir *todos* os passos do argumento de Schelling sobre a intersubjetividade.

### III.

Quanto à “Primeira proposição” prática, gostaria de ressaltar, basicamente, os dois seguintes aspectos: (1) sua *demonstração*, como parte da “dedução” dos conceitos morais, retoma os resultados da argumentação anterior do *Sistema*, tanto aqueles estabelecidos como *princípios* do idealismo transcendental (no primeiro capítulo), quanto aqueles da filosofia teórica (no capítulo III); (2) por outro lado, esta *demonstração* consiste, pelo menos em parte, em explicitar a contradição que teria resultado daquele movimento anterior e não, propriamente, em resolver a contradição que, com esta proposição, se anuncia. Doravante, neste terceiro momento de minha exposição, tentarei explicar o que quero dizer com este duplo aspecto da *Demonstração* da “Primeira proposição” prática.

Ao retomar os resultados do movimento anterior da argumentação, Schelling parece querer explicitar uma espécie de limite para o recuo transcendental dos atos da consciência (desde seu ponto de inicial com os “Princípios do idealismo transcendental” — capítulo I —, até seus desdobramentos na Filosofia teórica — capítulo III —), pelo qual somos levados à intersubjetividade. Em outras palavras, os princípios *próprios* da filosofia prática estariam enraizados nos princípios gerais do idealismo transcendental (e da filosofia teórica) na medida mesma em que, por meio

daqueles, podemos levar adiante a superação da contradição na qual desemboca o desdobramento filosófico destes últimos. Em suma, entre os princípios *comuns* do *Sistema do idealismo transcendental* e os princípios *próprios* da filosofia prática<sup>8</sup>, haveria uma relação de implicação necessária: os segundos seriam tomados como condição necessária para a superação do “limite” (o termo é meu), ou “contradição” (o termo é de Schelling) que resulta dos primeiros<sup>9</sup>.

Inicialmente, Schelling se desobriga de maiores esclarecimentos sobre o que entende por “abstração absoluta” — sujeito lógico e gramatical da “Primeira proposição” —, ao afirmar que isso já se “supõe conhecido” (*SW*: 532; trad. p.333). O que não impede, porém, que ele acrescente uma espécie de definição sumária, que resumiria, por assim dizer, a argumentação anterior: “É a ação em virtude da qual a inteligência se eleva, absolutamente, além do objetivo”. Sem entrar agora nas minúcias pelas quais essa tese teria sido estabelecida anteriormente, interessa seu resultado para a filosofia prática, a saber, a contradição à qual a inteligência é conduzida ao longo da reconstrução filosófica de seus pressupostos transcendentais. Esta ação (a “abstração absoluta”) revela uma contradição inerente a seu duplo estatuto: de um lado, ela deve constituir um dos atos transcendentais pelos quais a inteligência poderia se pôr como consciência de si; por outro, simultânea e paradoxalmente, deve ser um ato *originário* de liberdade — e que, nessa condição, não pode *derivar* de qualquer antecedente (que, segundo os “princípios” do idealismo, sempre devem indicar *atos* de autodeterminação da inteligência como consciência de si; como “antecedentes” transcendentais de sua gênese). Em outras palavras, como parte da gênese da inteligência, este ato (da “abstração absoluta”) deveria ser explicado por outro que lhe antecederia transcendentemente; por outro lado, na medida em que é *originário*, não poderia — em princípio — suceder ou derivar de alguma condição (mesmo que transcendental) anterior.

Cabe acrescentar que este duplo aspecto que caracteriza a contradição inerente à “abstração absoluta” indica, além do mais, uma *diferença* entre dois pontos de vista.

---

<sup>8</sup> Como se pode perceber, os termos empregados aqui (“comuns” e “próprios”) são de origem aristotélica (Aristóteles, 1984, p.124; *An. Post.* I, 10, p. 35-40) e, em certa medida, alheios ao vocabulário de Schelling (sobre a “recepção” aristotélica de Schelling, cf. Courtine: 2010). De todo modo, a meu ver, eles podem ajudar na compreensão do “lugar” da intersubjetividade na dedução prática.

<sup>9</sup> De passagem, cabe ressaltar o fato de que, em grande medida, as considerações de Schelling — na sequência do texto — sobre a relação entre filosofia teórica e filosofia prática, sua articulação com base na *autonomia*, reforça minha interpretação. E isso na medida em que, com estas considerações, ele interpreta, a seu modo, o clássico tema kantiano sobre o “primado da razão prática”, constantemente retomado por ele em sua obra (Vetö, 2002, p. 88-97).

Desde o *início*, a inteligência se manifesta como consciência por meio de atos transcendentais, pelos quais constitui — segundo os princípios do *idealismo transcendental* — seu mundo como “objetivo”; ou, mais exatamente, “produz” a objetividade que surge diante dela (inclusive a “passividade” de sua intuição sensível). No entanto, neste *início* da experiência da inteligência como consciência (que culmina com sua individualidade, como consciência de si), ela é “produtiva” *sem consciência* de si mesma enquanto tal. *Agora*, na passagem para a filosofia prática, ela *toma consciência* do fato de que, no limite de todos os atos transcendentais anteriormente estabelecidos como sua condição necessária (conforme os princípios do idealismo transcendental), encontrava-se esta “abstração absoluta”, esta autodeterminação pela qual, sem ter inicialmente consciência disso, ela mesma veio a ser consciência de si.

Esta transição entre os resultados da filosofia teórica e o começo da dedução transcendental dos conceitos morais, expressa pela “Primeira proposição” prática (e sua *Demonstração*), coloca-se entre dois momentos de um mesmo ato transcendental — a “abstração absoluta” (como autodeterminação da consciência) —, ao longo do movimento da inteligência, cuja *diferença* reside, precisamente, nisso: primeiramente, é um ato transcendental “sem consciência” de si mesmo como tal; agora, esse mesmo ato é retomado, *com consciência*, pela inteligência. Mas, com esta transição, a consciência percebe que se escondia, desde daquele *início*, uma contradição que, *agora*, é revelada.

Em suma, em minha interpretação, a “Primeira proposição” prática expressa esta transição e, desse modo, enraíza — por assim dizer — a dedução prática nos resultados anteriormente estabelecidos. Porém, em sua “Demonstração”, esses resultados não são apenas recapitulados — como numa intenção, por assim dizer, meramente *didática* —, mas retomados desde outro ponto de vista e, assim, a argumentação *avança* para a filosofia prática, ao invés de meramente *voltar* à filosofia teórica.

Além disso, a análise desta “Primeira proposição” mostra que a tarefa da filosofia prática (por meio da dedução transcendental dos conceitos morais) é decisiva para os propósitos do *Sistema*, uma vez que a solução da contradição indicada é, no final das contas, absolutamente necessária para se garantir a própria coerência sistemática do idealismo transcendental<sup>10</sup>. Na passagem entre aquele *início* de manifestação da

---

<sup>10</sup> Embora, isso não signifique que a solução da contradição basilar entre filosofia teórica e filosofia prática possa, ela mesma, ser *prática*: “Em uma palavra, com a certeza teórica, perdemos a prática; e, com a prática, a teórica. Resulta impossível que haja, ao mesmo tempo, verdade em nosso conhecimento e realidade em nosso querer. Se há, em geral uma filosofia, essa contradição deve ser resolvida. É a resolução dessa questão [...] não a primeira, mas a *suprema* tarefa da filosofia transcendental. [...] O que não pode ser resolvido nem pela filosofia teórica, nem pela filosofia prática” (*SW*, p. 348; trad. p.157).

inteligência (sem consciência de si mesma enquanto tal) e este *agora* (para o qual ela avança), Schelling parece entrelaçar os princípios *comuns* do idealismo transcendental e os princípios *próprios* da filosofia prática; e, com isso, inserir sistematicamente a filosofia prática no *Sistema*<sup>11</sup>.

Ainda no quadro das considerações sobre a “Primeira proposição” da filosofia prática, Schelling já oferece a indicação para a solução da contradição que — exatamente com essa proposição — vem à tona no movimento de manifestação da inteligência. A mediação entre o caráter, simultaneamente, explicável e inexplicável da “abstração absoluta” só pode incidir sobre um ato transcendental da consciência (pelo qual sua autodeterminação originária é *explicável*), mas que, ao mesmo tempo, não seja um ato *dela* (e, como tal, *inexplicável* pela gênese transcendental própria desta consciência; e pelo qual, *ipso facto*, a liberdade originária de sua gênese é garantida).

*Grosso modo*, a procura por esta mediação leva-nos diretamente ao “lugar” da intersubjetividade<sup>12</sup> no *Sistema*: ela opera, pois, a mediação entre os dois lados da contradição — entre o caráter *explicável* e *inexplicável* da autodeterminação da consciência —, e é apresentada por duas teses simultâneas e complementares: (1) de um lado, como reconhecimento de outra inteligência, externa àquela cuja experiência é descrita no movimento de explicitação de sua gênese transcendental, como uma inteligência “fora de mim”; por outro lado (2), a partir da assunção de uma “harmonia pré-estabelecida” entre as inteligências, sem a qual não se poderia garantir, de direito, a solução da contradição apresentada<sup>13</sup>.

A meu ver, a indicação deste caminho, nas considerações da “Primeira proposição”, ainda não é, propriamente, a *solução* desejada; ou melhor, ainda não constitui a *demonstração* pela qual a contradição seria superada. Em favor disso, cabe lembrar que esta indicação aparece nos “Corolários” (*Folgesätze*) à “Primeira proposição”

<sup>11</sup> A tese de que, no capítulo IV sobre a filosofia prática, Schelling retoma resultados do movimento argumentativo anterior não é nova. Tilliette, em seu clássico e monumental comentário, já a enunciava muito claramente. Porém, parece-me que não se pode perceber, em sua interpretação, a relação específica pela qual tento mostrar, neste trabalho, a inserção sistemática da filosofia prática no *Sistema*. À sua tese geral, eu pretendo acrescentar uma interpretação específica sobre esta relação através da articulação entre princípios — aqui nomeados de *comuns* e *próprios* (Tilliette, 1970, p. 215-216).

<sup>12</sup> Aqui cabe um esclarecimento de vocabulário: o termo “intersubjetividade” não faz parte do léxico adotado por Schelling, notadamente, no *Sistema*. De todo modo, seu emprego parece-me absolutamente legítimo para expressar duas teses complementares de sua argumentação: o reconhecimento necessário da existência de outra inteligência, externa àquela que reflete filosoficamente sobre sua própria gênese transcendental; e a “harmonia pré-estabelecida” entre as inteligências, como condição necessária para superação da “contradição absoluta”.

<sup>13</sup> Tema dos comentários de Schelling à “Segunda proposição”, como veremos abaixo.

prática, e não durante sua “Demonstração” (*Beweis*)<sup>14</sup>. Nesse sentido, segundo minha leitura, a demonstração da “Primeira proposição” não tem por objeto a solução da contradição — estabelecida por ela —, mas, antes, visa apresentar uma prova segundo a qual esta contradição é absolutamente incontornável (uma vez que, como vimos, estaria enraizada nos princípios gerais últimos do próprio *idealismo transcendental*, como projeto filosófico e sistemático).

Caso esta interpretação esteja correta, se houver uma prova da intersubjetividade no capítulo que estamos analisando, ela não pode ser fundamentada (nem, pretensamente, refutada) a partir dos “Corolários” que se seguem à enunciação da “Demonstração” da “Primeira proposição” prática. O objeto da prova, aqui, seria apenas o seguinte: a autodeterminação da inteligência é um pressuposto incontornável do *início* (*Anfang*) da consciência. Por outro lado, como “corolário” desse resultado, cabe perguntar *como* este “início” seria possível (à luz de uma “dedução transcendental”). Em outras palavras, a “demonstração” da primeira “Proposição” consistiria apenas em mostrar que ela resulta das condições transcendentais assumidas até aqui; nesse sentido, sua “demonstração” consiste em apresentá-la *como* resultado do percurso anterior. Ora, se esse resultado é *paradoxal*, cabe indicar, nos “corolários” dela, a direção de sua solução; tarefa própria *não dela*, mas da “Segunda proposição” prática.

Para concluir minhas considerações sobre a “Primeira proposição”, gostaria de retomar uma indicação metodológica de Schelling, já citada anteriormente. Refiro-me à sua afirmação de que, com seu “segundo teorema”, o “fio sintético” da exposição teria sido retomado (*SW*, p. 552; trad. p.351). Certamente, uma interpretação acurada do sentido dessa afirmação implicaria considerar diversos aspectos<sup>15</sup>, mas talvez ela possa contribuir para o esclarecimento da possível diferença conceitual e sistemática entre as duas ocorrências da intersubjetividade — nos “Corolários” da primeira proposição prática e como conteúdo da segunda delas.

Segundo minha hipótese de leitura, a intersubjetividade teria sido, primeiramente, anunciada nos *Corolários* da “Primeira proposição” e, depois, na *Demonstração* da “Segunda”, propriamente apresentada como solução da contradição que a dedução prática pretende resolver. Em outras palavras, talvez possamos dizer que, *primeiramente*, a intersubjetividade ocupa um “lugar” no movimento de explicitação *analítica* das

---

<sup>14</sup> Ressalte-se que, quantitativamente, a *Demonstração* (*SW*, p. 532-3; trad. p. 333) é muito exígua em relação aos *Corolários* (*SW*, p. 533-540; trad. p. 334-340).

<sup>15</sup> Por exemplo, quando e por que este “fio sintético” teria sido abandonado na exposição; em que termos podemos pensar a relação entre análise e síntese, neste momento da produção filosófica de Schelling etc.

condições de possibilidade da própria consciência como autodeterminação. E, nesse caso, ela teria sido anunciada como *pressuposto* necessário implicado no problema (contradição) estabelecido pela “Primeira proposição” prática. Mas, num *segundo* momento, a intersubjetividade teria sido retomada como elemento *sintético* do argumento geral do *Sistema* e, enquanto tal, não pode mais ser apenas *pressuposta*, mas deverá ser *provada* na “Demonstração” da “Segunda proposição” prática.

Por fim, destas considerações sobre a “Primeira proposição” prática, podemos extrair uma resposta inicial para a questão levantada acima, sobre os possíveis *princípios* da dedução prática. De um lado, a dedução prática retoma os princípios gerais do *idealismo* (sejam aqueles, inicialmente expostos, do *idealismo transcendental* — assumido pelo *Sistema* —, sejam aqueles, mais específicos, da “filosofia teórica”, exposta no capítulo imediatamente anterior), para fundamentar transcendentalmente os conceitos morais neles. Por outro lado, sua “Primeira proposição”, retomando aqueles princípios com a tese da “abstração absoluta”, estabelece seu ponto de partida próprio e define a *tarefa* que essa dedução deve resolver: a solução da contradição que resulta deles.

Segundo esta leitura, em tese, as duas proposições seguintes apresentam os princípios *próprios* desta dedução: primeiramente, com a prova da intersubjetividade, pela qual a contradição é superada; depois, com a “Terceira proposição”, com a tese pela qual os conceitos morais — particularmente aquele do dever moral implicado pelo Imperativo Categórico — podem ser fundamentados transcendentalmente. Desde então, já podemos entrever o “lugar” ocupado pela intersubjetividade no interior desta dedução prática: é por meio dela que Filosofia teórica e Filosofia prática se articulam no *Sistema*. Na medida em que sua prova constitui a solução da contradição na qual culminam os *princípios* do idealismo, com ela, o “fio sintético” da exposição pode ser retomado e, por essa via, a tarefa de dedução dos conceitos morais ser levada a cabo.

#### IV.

A “Segunda proposição” prática, que serve de princípio (*próprio*) para a “dedução transcendental” dos conceitos morais, enuncia explicitamente o tema da intersubjetividade e, então, é seu “lugar” sistemático específico na exposição de 1800. A complexa argumentação de Schelling, tanto da *Demonstração*, quanto nas *Notas adicionais*, que se seguem ao enunciado desta proposição, estabelece a tese de que a influência de outra inteligência é condição necessária da liberdade originária de cada consciência individual, embora, no mais das vezes, de modo “zigzagueante” (Rosales &

Dominguéz, 2005, p. 68). Uma reconstrução completa deste percurso exigiria outro trabalho (para o qual, este pode servir de introdução) e escapa aos meus objetivos aqui.

À luz dos argumentos apresentados até este momento, já podemos dizer que o estatuto conceitual e sistemático da intersubjetividade é o de *meio* (senão o único, certamente, o principal) pelo qual a “dedução transcendental” dos conceitos morais pode ser levada a cabo. Nesses termos, embora não constitua o *fim* visado pela dedução prática, sua condição de *meio* para ela, não torna menos necessária uma *prova* de sua legitimidade. Afinal, o sucesso da solução para a contradição (apontada na proposição que lhe antecede), pela qual os conceitos morais podem ser “pensados” e “explicados” no quadro do idealismo transcendental do *Sistema*, depende — em última análise — da validade dos princípios que fundamentam essa solução.

A dificuldade, a meu juízo, não está nesta exigência de uma *prova* da intersubjetividade — de resto, indicada explicitamente por Schelling na *Demonstração* que apresenta imediatamente depois de sua formulação da “Segunda proposição” —, mas em *como* entender esta prova a partir dos elementos oferecidos pelo texto. Como parte de uma “dedução transcendental”, é de se supor que o mecanismo desta prova seja — em princípio —, ele próprio, transcendental; e aí, a meu ver, está a dificuldade última de interpretação do “lugar” da intersubjetividade no *Sistema*.

Esta dificuldade parece se desdobrar em duas questões básicas: (1) primeiramente, é preciso mostrar *como* a intersubjetividade oferece uma solução para o problema posto (a contradição expressa pela demonstração da “Primeira proposição”); (2) em segundo lugar, estabelecer o mecanismo de sua prova. No entanto, ao longo do texto, essas questões não são formuladas (de modo explícito) e nem tratadas separadamente — pelo contrário, a *Demonstração* entrelaça e sobrepõe argumentos em ambas as direções —, cabendo ao intérprete a árdua tarefa de tentar reconstruir, com alguma linearidade, este percurso “zigueagueante” da argumentação de Schelling.

Na parte final de meu trabalho, gostaria de apresentar alguns elementos na direção desta tarefa. Em primeiro lugar, salta aos olhos o modo pelo qual Schelling começa sua *Demonstração* desta “Segunda proposição” sobre a intersubjetividade:

Na dedução que acaba de ser exposta estão contidas as duas únicas proposições nas quais ela se baseia: a autodeterminação há de ser explicável e, ao mesmo tempo, inexplicável a partir de um produzir da inteligência. Portanto, ao invés de nos demorarmos ainda mais na demonstração, passemos imediatamente aos problemas que vemos [surgir] deste teorema e de sua demonstração (*SW*, p. 540; trad. p.340).

Esta afirmação inicial deveria indicar a direção para a qual a *Demonstração* (desta “Segunda proposição”) será encaminhada. Contudo, de fato, ela parece causar mais perplexidade do que orientação — notadamente, por conta de sua segunda parte. E isso pelas seguintes razões: a primeira frase do texto remete claramente à dedução contida na *Demonstração* da “Primeira proposição” (a contradição entre o caráter explicável e inexplicável da autodeterminação); em seguida, Schelling afirma que não é preciso se deter “ainda mais na demonstração” e, por isso mesmo, seria melhor considerar os problemas que decorrem “deste teorema e de sua demonstração”. A perplexidade advém do fato de que Schelling não parece distinguir as duas “demonstrações” (da “Primeira” e da “Segunda” proposição), mas tomá-las como uma *única* prova; e, dessa forma, assumir que, de algum modo, esta “Segunda proposição” já estaria *demonstrada* — o que justificaria, no final das contas, passar aos “problemas” que decorrem desta prova.

Como tentei mostrar acima, o “lugar” da intersubjetividade nas considerações sobre a “Primeira proposição” não está situado em sua *Demonstração*, mas nos *Corolários* que se seguem dela; portanto, a rigor, nenhuma prova teria sido fornecida, até aqui, para ela. O que foi afirmado é que ela é uma *exigência* para a solução da contradição inerente à autodeterminação da consciência e, enquanto tal (nos termos de um “corolário” e não de uma “demonstração”), deve ser *pressuposta* para a solução do problema. Mas o argumento pelo qual se *mostra* que X é condição da solução do problema Y (o que parece ter sido feito nos *Corolários* da “Primeira proposição” — como vimos acima), não é suficiente para *provar* a legitimidade dessa condição (o que deveria ser, a meu ver, a tarefa da *Demonstração* desta “Segunda proposição”). Desde então, a afirmação de Schelling, destacada acima, é, no mínimo, oracular e coloca um desafio ao intérprete.

De todo modo, minha hipótese é a de que seria possível isolar alguns argumentos com os quais Schelling teria oferecido uma *prova* da intersubjetividade; e, por essa via, estabelecido seu “lugar” de princípio para a “dedução transcendental” dos conceitos morais. E isso pelo fato de que, das “soluções”, respectivas aos três problemas apresentados em seguida (a princípio, em substituição à continuidade da “demonstração”, conforme lemos na passagem acima), talvez possamos extrair uma *prova* — mesmo que indireta — para esta “Segunda proposição”.

Vejamos a formulação geral dos três problemas:

1) Saber como um agir, fora de nós, pode ser fundamento (mesmo que indireto) de uma livre determinação em nós;

2) Saber como uma “harmonia pré-estabelecida” — pela qual uma interação, ao menos indireta, entre as inteligências — pode ser pensada;

3) O caráter, em princípio, paradoxal desta interação indireta (decorrente da “harmonia pré-estabelecida”), pois, com ela, parece necessário pressupor um “não-agir” livre (em mim) *antes* da própria liberdade; seu caráter paradoxal reside no fato de que a liberdade só poderia surgir (ao mesmo tempo e através de minha consciência dela), exatamente, a partir deste “não-agir” (de “fora”) e, ao mesmo tempo, ser fundamento último de todas as ações da inteligência do ponto de vista do *idealismo transcendental*.

Certamente, o tratamento meticuloso sobre cada um destes três problemas exigiria considerações muito mais detalhadas e exaustivas do que poderei oferecer aqui. Todavia, gostaria de, pelo menos, apresentar uma hipótese geral de leitura, segundo a qual o encadeamento de suas respectivas *soluções* pode conter elementos para uma possível *prova* da intersubjetividade no *Sistema* (e, para tanto, irei concentrar minha atenção nos dois primeiros “problemas” indicados por Schelling).

Quanto ao primeiro problema, sua *solução* pode ser dividida em dois passos gerais: inicialmente, Schelling apresenta o “círculo” no qual a consciência se encontra no momento em que considera a si mesma como autodeterminação; depois, sua superação mediante a intersubjetividade. Este primeiro passo parece consistir numa reformulação da “contradição” apresentada anteriormente (com a “Primeira proposição”), mas agora a partir de um conceito cuja ambiguidade permite articular a passagem entre a filosofia teórica e a filosofia prática: o *querer*. Paralelamente, a meu juízo, essa reformulação responde de maneira mais clara *porque* a intersubjetividade seria condição necessária para a superação daquela contradição, agora renomeada como o “círculo” no qual a consciência se vê ao se tomar como autodeterminação.

Resumidamente, este primeiro passo parece consistir no seguinte: apenas pelo ato de autodeterminação a inteligência surge para si mesma *como* Eu — ademais, na medida em que este ato só pode ser livre (enquanto autodeterminação), ela deve ter *querido* o que resulta dele —; por outro lado, e paradoxalmente, o que resulta desta ação é o *querer* mesmo (o Eu como autodeterminação, ou como “querer originário”). Desde então, a consciência está presa neste “círculo” entre o querer (o Eu como autodeterminação) e a condição da qual ele resulta, que já deveria se pôr como *querer* — um querer *antes* do querer (*SW*, p. 541; trad. p. 341).

Reformulando a contradição da “Primeira proposição” nestes termos, agora parece mais claro porque a intersubjetividade deve ser pressuposta como condição para sua solução. Afinal, o “círculo” do querer só pode ser dissolvido se o querer puder se tornar objetivo para mim “antes do querer”; entenda-se, “antes” do *meu* querer como

autodeterminação (o querer de um *outro*). Como, por outro lado, a autodeterminação da consciência (como Eu) é condição do querer, só poderá haver um querer *anterior* (como condição do surgimento da minha consciência enquanto Eu), se houver *outra* consciência fora de mim. Apenas a relação recíproca entre consciências, uma como condição do *querer* originário da outra, poderia dissolver o impasse do “círculo” do querer.

O segundo passo para a solução do primeiro problema anunciado, bem mais complexo, parece ser um desdobramento do primeiro, pelo qual se explica que esta relação intersubjetiva só pode ser *indireta*. Dele apresento apenas um esquema muito geral: como condição de um ato livre (minha autodeterminação), a interação com o outro não pode ser *direta*, como no caso da intuição sensível, pela qual um conceito de objeto surge para mim; ela deve ser *indireta* no sentido de que um “conceito de objeto a realizar” aparece para mim — como se, nesta interação, um espaço de ação fosse tornado possível para mim —; sem *determinar* minha ação, esta influência *indireta* abriria o horizonte de um “novo mundo” (moral), para o Eu que, por ela, se vê como ideal e real ao mesmo tempo.

Além disso, para que esta ação recíproca entre as inteligências não acabe por *eliminar* o que deveria *provar*, a livre autodeterminação de cada consciência individual, será preciso assumir uma correspondência entre dois atos distintos: ao *ato* (que, no final das contas, será um “não agir”) da consciência individual, corresponde outro, simultâneo, de outra inteligência fora dela. A isso Schelling chama de “harmonia pré-estabelecida” entre as inteligências, pela qual, ao fim e ao cabo, poderíamos provar a intersubjetividade entre as consciências, como reconhecimento recíproco entre elas, originariamente constitutivo da autodeterminação individual de cada consciência. Resta que Schelling, a esta altura de sua argumentação pelo menos, ainda não me parece suficientemente claro acerca dessa correlação entre duas consciências; i.e., ainda não é apresentada um argumento mais conclusivo sobre esta interação: um “agir” de outra inteligência — “fora de mim” — é correlato a um “não-agir” em mim; que, no entanto, é condição transcendental de minha posição como “Eu”, i.e., como autodeterminação.

Deste modo, a *prova* da “Segunda proposição” prática, como meio através qual a “dedução transcendental” dos conceitos morais poderia ser levada a cabo, depende da assunção da “harmonia pré-estabelecida”; pela qual, unicamente, a relação recíproca entre as consciências, que se põem como livres por meio dela, pode ser *provada* como condição “transcendental”, originária e incontornável, da constituição de cada uma delas individualmente. E este é o tema do terceiro problema indicado por Schelling em relação à sua “Segunda proposição” prática.

Nos limites deste trabalho, não poderei oferecer uma análise exaustiva deste terceiro problema, cujo tema é exatamente a “harmonia pré-estabelecida”. Mas posso indicar, pelo menos, a partir dos elementos apresentados até aqui, a estrutura geral do movimento da argumentação acerca desta “Segunda proposição” prática. Com os dois primeiros problemas, Schelling parece mostrar *como* a intersubjetividade pode resolver a contradição expressa pela “Primeira proposição” prática: a “abstração absoluta” é *inexplicável* a partir de um ato transcendental da inteligência como consciência de si (o que garante seu caráter *originário*); mas ela é *explicável* a partir de um ato transcendental de outra consciência, mediante uma relação *indireta* entre elas.

Se assim for, ao tratar do terceiro problema, ele deveria oferecer uma *prova* (quicá transcendental) da intersubjetividade e, com ela, levar a cabo a “demonstração” da “Segunda proposição” prática. O problema é que, a meu ver, esta *prova* parece constituir tão somente na assunção da “harmonia pré-estabelecida”, para a qual as justificativas parecem apenas reafirmar que, sem ela, não seria possível explicar a autodeterminação; uma vez que, com isso, todo o *sistema do idealismo transcendental* ruiria.

A questão que fica é a seguinte: o estabelecimento da intersubjetividade como condição *necessária* da autoconsciência é uma prova *suficiente* de sua legitimidade? Ou ainda, em termos mais gerais: em que medida afirmar que uma condição é pressuposto necessário para a solução de um problema significa *provar* que este pressuposto possa ser legitimamente estabelecido? O debate contemporâneo sobre o mecanismo de prova de um argumento transcendental é bastante amplo e controverso<sup>16</sup>, mas acredito que a determinação precisa e sistemática do “lugar” da intersubjetividade no *Sistema* só poderá ser feita caso esta questão possa ser respondida nos termos da *solução* ao terceiro problema enunciado por Schelling. De tal maneira que se possa encontrar nela elementos suficientes — por meio de alguma *prova* da “harmonia pré-estabelecida” — para se evitar uma espécie de circularidade do argumento geral desta dedução: qual seja, o que deveria ser provado, como *meio* para o estabelecimento de seus objetivos (a “explicabilidade” dos conceitos morais), aparentemente, seria apenas *analiticamente* pressuposto como condição da solução da

---

<sup>16</sup> A coletânea organizada por I. Cabrera Villoro (2007) oferece um excelente panorama deste debate (em boa medida, iniciado a partir da interpretação de P. F. Strawson sobre Kant — *The Bounds of Sense* de 1966): desde a posição mais cética, como a de S. Körner, segundo a qual deduções transcendentais são impossíveis — na medida em que envolveriam uma “circularidade” intrínseca —; até a defesa, por M. Baum, das provas transcendentais na primeira *Crítica* de Kant.

contradição que ela deveria, exatamente, resolver e, com isso, retomar o “fio sintético” da exposição do *Sistema*<sup>17</sup>.

De todo modo, parece legítimo atribuir a Schelling a seguinte tese: a filosofia prática, com base em suas duas primeiras proposições fundamentais, supera o “fracasso” do movimento teórico pelo qual o Eu se procurava como *intuinte*; i.e., com elas, a inteligência pode, finalmente, tomar consciência de si mesma como *sujeito* da produção sobre a qual reside sua intuição de um mundo objetivo. Mais ainda, como consequência da “Segunda proposição”, pela qual se estabelece que a inteligência reconhece, fora dela, *outra* consciência — no ato transcendental originariamente constitutivo de sua tomada de consciência enquanto livre e, portanto, autodeterminante desde sempre —, pode-se inferir que: “Somente porque há inteligências fora de mim, o mundo vem a ser, em geral, objetivo para mim” (*SW*, p. 555; trad. p. 355).

Eis a razão pela qual, a meu ver, é com a “Segunda proposição” prática que o “fio sintético” da exposição do *Sistema* é retomado; e, desde então, uma forte indicação de que, para Schelling, o argumento de sua dedução transcendental na filosofia prática não poderia, no final das contas, resultar “analítico”<sup>18</sup>. Sem poder desenvolver aqui essa sugestão, espero ter mostrado, pelo menos, que as possíveis obscuridades do tema do “querer”, no *Sistema*, não devem impedir que, desde logo, reconheçamos o caráter central e decisivo do “lugar” ocupado pela intersubjetividade na tarefa a ser realizada pela dedução prática. Como *meio* para o *fim* dessa última (fundamentação transcendental dos conceitos morais ou de sua *pensabilidade e explicabilidade*), ela exige uma prova (envolvida na assunção da “harmonia pré-estabelecida”) pela qual o “fio sintético” da exposição poderia ser

---

<sup>17</sup> Talvez se possa tentar argumentar que esta circularidade teria sido evitada por Schelling do seguinte modo: prova-se que a intersubjetividade (e sua condição, a “harmonia pré-estabelecida”) é condição *sine qua non* da consciência de si (a qual viria a se pôr pela superação daquela contradição inerente à sua autodeterminação transcendental); como esta última é um “fato” (empírico ou transcendental?), a prova daquela como condição necessária dessa última é, por si mesma e simultaneamente, a prova da legitimidade daquela condição. Mas, neste caso, a meu ver, seria preciso considerar em que medida é legítimo recorrer — numa “dedução transcendental” — a uma espécie de “fato” (empírico ou transcendental) da consciência. Em outro contexto, o próprio Schelling parece recusar explicitamente esse tipo de argumentação ao criticar o “método empirista” de Le Sage como “circular” (Beiser, 2002, p. 523-528).

<sup>18</sup> Para uma avaliação mais geral deste problema, cf. R. Walker (2007, p. 224-228): se os argumentos transcendentais começam com a premissa de que há pelo menos uma “experiência” que deve ser pressuposta, em que medida ele não seria necessariamente “analítico”? Sobre a relação entre “síntese” e a tese da harmonia pré-estabelecida, cf. Marquet (1973, p. 184).

retomado e, nessa medida, articula sistematicamente filosofia teórica e filosofia prática no interior do *Sistema* de 1800.

## V.

Gostaria de encerrar com duas observações:

1) Sou o primeiro a reconhecer que o resultado de minhas análises é incompleto (e não poderia, afinal, ser muito diferente, tendo em vista o recorte textual bem delimitado no qual se baseia; como deixei claro desde o início de minha Introdução), deixando em aberto o que, talvez, seja o mais importante para o tema proposto: haveria ou não uma *prova*, propriamente dita, da intersubjetividade no quadro da dedução prática do *Sistema*?

2) Embora, sem dúvida, isso possa soar algo decepcionante para muitos leitores, por outro lado, a necessidade dessa análise, por incompleta que seja, não se justifica apenas por padrões editoriais que, usualmente, impõem limites à extensão do que se espera de um artigo acadêmico. Sua principal razão de ser é de outra ordem: assumi como tarefa esse trabalho — por assim dizer — *prévio* e preparatório sobre o tema da intersubjetividade na medida em que, a meu ver, apenas assim poderíamos ter alguma clareza sobre o “lugar” da intersubjetividade nele.

Enfim, se minha hipótese de leitura estiver correta, este trabalho contribui para a exegese do texto de Schelling na medida em que, desde os argumentos aqui apresentados, podemos definir, com a devida precisão, o problema para o qual as considerações de Schelling, na sequência do texto (aqui analisado), devem oferecer uma resposta; ou melhor, à luz destas considerações, talvez tenhamos encontrado uma chave de leitura para analisar o controverso tema da “harmonia pré-estabelecida”, central na dedução prática proposta neste capítulo do *Sistema*.

Em suma, no espírito geral do tão divulgado preceito de “método” do *velho* Descartes, não pretendi muito mais do que: “dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las” (AT, VI, p.18). Muito embora talvez seja justo dizer que, depois de Kant, o discurso filosófico não poderá mais ser medido e legitimado *more geometrico* (Kant, 2012, p. 531; (*KrV* B 741)), isso não impede, porém, que esse preceito possa servir de lição exegética e que sua obediência não deixe de ter resultados profícuos para o historiador da filosofia. Além disso, o próprio Schelling não parece ter seguido a *letra* de Kant e (como Fichte) — recuperando a noção de “intuição intelectual” —, reaproximado filosofia e matemática a partir do método da “construção” de conceitos

(Beiser, 2002, p. 585-588). Seja como for, *mutatis mutandis*, o resultado alcançado aqui é o de sugerir uma tarefa: aquela de procurar elementos em favor de uma possível *prova* da “harmonia pré-estabelecida” nos argumentos que se seguem às passagens das quais pretendi oferecer uma interpretação; apenas assim, como espero ter mostrado, poder-se-á, enfim, determinar, afinal de contas, qual é o “lugar” da intersubjetividade no *Sistema do Idealismo* de 1800.

## Bibliografia

- Aristóteles. (1984). *Posterior Analytics*. Trad. J. Barnes. New Jersey: Princeton University Press. v. 1.
- Baum, M. (2007). “Pruebas trascendentales en la *Critica de la razón pura*”. In: Cabrera, I. (org.), *Argumentos trascendentales*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 163-193.
- Beiser, F. (2002). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press.
- Courtine, J.-F. (2010). “Les questions ontologiques dans la dernière philosophie de Schelling: Platon et Aristote”. In: Courtine, J.-F. (org.), *Schelling. Les cahiers d’Histoire de la philosophie*. Paris: Les Éditions du CERF, p. 277-317.
- Descartes, R. (1996). *Discours de la Methode* (vol VI). In: Charles Adam e Paul Tannery (eds.), *Œuvres*, 11 volumes. Paris: Vrin.
- Janke, W. (2009). *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus: Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*. Fichte-Studien-Supplementa, v. 22. Amsterdam: Rodipi.
- Kant, I. (2012). *Crítica da razão pura*. Trad. F. C. Mattos. Petrópolis: Vozes.
- Körner, S. (2007). “La imposibilidad de las deducciones trascendentales”. In: Cabrera, I. (org.), *Argumentos trascendentales*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 33-49.
- Marquet, J.-F. (1973). *Liberté et existence: étude sur la formation de la philosophie de Schelling*. Paris: Éditions Gallimard.
- Rosales, J. R. & Dominguèz, V. L. (2005). “Introducción”. In F. W. J. Schelling, *Sistema del idealismo transcendental*. Barcelona: Anthropos Editorial, p. 9-91.
- Sandkühler, H. J. (1998). “F.W.J. Schelling – ein Werk im Werden. Zur Einführung”. In: Sandkühler, H. J. (org.), *F.W.J. Schelling*. Stuttgart: Verlag, p. 1-39.
- Schelling, F. W. J. (1958). *Sämtliche Werke*. Munique: Ed. M. Schröter.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Sistema del idealismo transcendental*. Trad. Jacinto Rivera de Rosales e Virgínia López Dominguéz. Barcelona: Anthropos Editorial.

- Schnell, A. (2010). “Le sens de l’idéalisme transcendantal chez F. W. J. Schelling”. In: Courtine, J.-F. (org.), *Schelling – Les cahiers d’Histoire de la philosophie*. Paris: Les Éditions Du CERF, p. 13-37.
- Strawson, P. F. (2007). “Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendetales”. In: Cabrera, I. (org.). *Argumentos trascendentales*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 135-160.
- Tillette, X. (1970). *Schelling: une philosophie en devenir*. Vol. I: *Le système vivant 1794-1821*. Paris: Vrin.
- Vetö, M. (2002). *Le fondement selon Schelling*. Paris: L’Harmattan.
- Walker, R. (2007). “Argumentos trascendentales y escepticismo”. In: Cabrera, I. (org.). *Argumentos trascendentales*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 223-251.

# Tradução

# Três poemas de Schelling-Bonaventura

## Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

**ORIGINAL** Schelling, Friedrich W. J. von. “Tier und Pflanze”; “Lied”; “Los der Erde”. In: Schlegel, A. W.; Tieck, L. (orgs.). *Musen-Almanach für das Jahr 1802*. Tübingen: Cottaschen Buchhandlung, p. 158-159; p. 241-243; p. 273.

**TRADUÇÃO** Pedro Nagem de Souza | Universidade de São Paulo – USP

### Apresentação

Os poemas aqui traduzidos foram publicados no *Musen Almanach*, almanaque organizado por A.W. Schlegel e L. Tieck em 1802. Inicialmente pensado como uma espécie de memorial poético para Auguste Böhmer, que faleceu em julho de 1800, o almanaque acabou por se tornar um memorial duplo após a morte de Novalis em março de 1801. Levando-se em conta o significado que essas duas mortes tiveram para o chamado Círculo de Jena, a publicação tem, retrospectivamente, o valor de um trabalho de luto pelos anos iniciais do movimento romântico. Não obstante, a referência ao *Musen Almanach* de Schiller, a essa altura descontinuado, aponta ainda para a inserção dessa antologia poética no processo mais amplo e mais complexo de formação do ideário romântico em contraposição e convergência com o horizonte clássico.

Publicando sob o pseudônimo Bonaventura, Schelling estava em meio ao momento mais turbulento de sua vida. A morte de Auguste o havia afetado enormemente, tanto em razão da afeição que sentia pela jovem quanto pela culpa que sentia por sua morte. Essa culpa era dupla, pois além da tentativa frustrada do filósofo de administrar um tratamento para a doença da menina, havia o sentimento de punição divina pela imoralidade de suas relações com Caroline Schlegel, mãe de Auguste e esposa de A.W. Schlegel. Ambas as recriminações eram reforçadas pela sociedade letrada que os cercava, desde os rumores espalhados por Dorothea Veit até a resenha anônima publicada no *Allgemeine Literatur-Zeitung*, acusando Schelling pelo assassinato da garota — resenha contra a qual, por sinal, A.W. Schlegel escreveu uma réplica defendendo o filósofo.

Entre os três poemas (de um total de quatro impressos no almanaque), aquele que possui o vínculo mais direto com a situação imediata de Auguste é a *Canção*, o mais lírico, onde morte e amor se entrelaçam profundamente, enlaçando a dor, o desejo e a nostalgia (*Sehnsucht*). Mas o tema do amor atravessa os três, e é possível perceber a tentativa de abordá-lo a partir de um ponto de vista ao mesmo tempo mitológico, metafísico e natural.

Essa sobreposição poética de registros linguísticos chama a atenção por remeter à conceituação, por parte de Schelling, do simbólico como “exposição do Absoluto, com absoluta indiferença do universal e do particular no particular”<sup>1</sup>. Se considerarmos que uma tal exposição na arte é o “reflexo objetivo mais perfeito” da filosofia, fica claro como a tentativa presente nestes poemas responde a uma necessidade interna ao pensamento do filósofo. Expressar seu pensamento poeticamente não é, para ele, mera ilustração fabular ou fabulosa, mas um momento exigido pelo seu sistema em gestação.

Um exemplo dessa continuidade entre os poemas de Schelling e o seu pensamento mais propriamente teórico é o §155 da *Exposição do meu sistema...* (1810), que praticamente transpõe para uma linguagem esquemático-especulativa o que no poema *Animal e Planta* é tratado simbolicamente<sup>2</sup>. Esses poemas testemunham, assim, o comprometimento do autor com sua tese da complementaridade entre a arte e a filosofia.

Também é notável o tema da unidade entre o humano e a natureza, principalmente em *Animal e Planta* e no *Fado da Terra*, em que a atividade humana aparece como expressão singular de um princípio natural universal. A repetição do termo Terra (*Erde*), questionável em termos estéticos mais estritos, reforça a inserção destes poemas no horizonte da obra do filósofo. Para permanecer na escrita versificada de Schelling, basta lembrar dos versos da *Profissão de Fé de Heinz Widerporst*, onde o homem é exposto como o “... anão, figura/ de belo aspecto” no qual, ao tomar noção de si, “vai encontrar-se o espírito gigante”<sup>3</sup> da natureza, até então petrificado. Ou,

<sup>1</sup> Schelling, F. *Filosofia da Arte*, trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp, 2010, p. 69.

<sup>2</sup> “§ 155. O sexo, que liga a planta ao Sol, prende inversamente o animal à Terra. — Pois a planta, a qual (§ 95, esc. 6) está originariamente em concrecência com a Terra, é, da perspectiva da Terra, ligada à identidade absoluta, e assim ao Sol (§149, lema 4), apenas pelo sexo. No animal, por outro lado, o qual está ligado independentemente do sexo (*Idem*) à identidade absoluta, e assim ao Sol, o sexo será antes um meio de coesão com a Terra.” In: Schelling, F. *Exposição do meu sistema da filosofia*; trad. Luis Felipe Garcia. São Paulo: Editora Clandestina, 2020. p. 243ss.

<sup>3</sup> “Nem sei, quem diz que o mundo me apavora/ [...] Espírito gigante ali se encerra, é fato,/ Mas, c’os sentidos seus, petrificado [...]/ Pela primeira vez toma noção de si; /Enclausurado em um anão, figura/ De belo aspecto, ereto na estatura,/ Chamado, na linguagem, ser humano,/ Vai encontrar-se o espírito gigante” (*Apud* Torres Filho, 2004, p. 178).

transposto em linguagem conceitual em nota pelo tradutor: “O homem é a autorreflexão do Espírito, alcançada por este após sua progressão através do mundo natural”.

Ainda duas observações quanto às traduções aqui presentes. O termo “Geschlecht” foi traduzido como “sexo” e não “gênero”, porque o próprio poema parece explorar o duplo sentido da palavra, significando tanto a oposição masculino/feminino quanto o próprio ato sexual. Em segundo lugar, manteve a regularidade métrica estrita apenas na *Canção*, tendo em vista a marcação rítmica mais forte no original, mas o fez em redondilhas maiores, que pareceram mais adequadas ao português.

### Bibliografia

- Paulin, R. (2016). *The Life of August Wilhelm Schlegel, Cosmopolitan of Art and Poetry*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Richards, R. J. (2004). *Did Friedrich Schelling Kill Auguste Böhmer and Does It Matter? The Necessity of Biography in the History of Philosophy*. In: *Writing Biography. Historians and Their Craft*. Nebraska: University of Nebraska Press.
- Schelling, F. (2010). *Filosofia da Arte*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_. (2020). *Exposição do meu sistema da filosofia*. Trad. Luis Fellipec Garcia. São Paulo: Editora Clandestina.
- \_\_\_\_\_. (2004) *Profissão de fé epicurista de Heinz Widerpost*. Trad. R. R. Torres Filho. In: Torres Filho, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras.
- Schlegel, A. W.; Tiek, L. (orgs.) (1802). *Musen-Almanach für das Jahr 1802*. Tübingen: Cottaschen Buchhandlung. Digitalizado por Boston Public Library/ Internet Archive.
- Torres Filho, R. R. (2004). “O simbólico em Schelling”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras.

## Animal e planta

Tão breve a estação da primavera, ó Céu e Terra,  
Vosso tempo de núpcias; breve é o toque da luz.  
Planta, ó broto da Terra, por que tanto aspiras com teu  
Caule e botão subir? Planta, estás ciente disso.

Apenas o sexo te liga ao Sol e ao reino da luz;  
Outro é o agir do animal, outro é o agir dos humanos,  
Os quais, nascidos do Sol, apenas pelo sexo em Terra  
Radicam, enfeitando o Céu p'ra baixo da Terra.

Por toda a Natureza, só o homem pode engendrar.  
Tu, ó sexo carinhoso, tens o ofício das plantas,  
Plasmando a prole do Sol em esporos desde dentro,  
Os quais, com amor, enfia o Homem em magna Terra.

Feição botânica tem a Mulher, chamo-lhe Planta  
Entre os animais, o Homem, de animais o animal.  
Terno é o amor da Mulher, necessário, manso, mais curto;  
Bestial, livre e mais duradouro, o amor do Homem.

## Canção

Em meu coração, bem fundo,  
Ó luminoso pingente,  
Cintila a cada segundo  
Teu belo nome somente.  
Alegra-me quando joga  
E graceja, a tua imagem,  
Que, doce e suave, toca  
O meu coração selvagem.

Da montanha, eu mesmo via  
A forma jovem passando,  
Como nuvem fugidia,  
Tua imagem flutuando;  
Me conduz pela campina  
Até o fundo dos vales,  
Mas se o gozo se aproxima,  
Dissolve-se pelos ares.

Eu não te quero agarrar,  
Então não fujas de mim.  
A imagem não sei largar,  
E ela não larga de mim.  
Só contigo é bom viver,  
Me arrasta por tua via.  
Por fim, vão se equivaler:  
Dor, desejo e nostalgia.

Desfaz dos dias o breu  
Na esperança redimida,  
E grava meu nome e o teu  
No grande livro da vida.  
Por ti, eu quero florir,  
Viver livre e jovial.  
A ti, eu quero servir,  
E ao teu coração leal.

### **Fado da Terra**

Serão Guerra e Amor tão inseparáveis em Terra?  
Não há sorte quieta, nem quietude sortuda?  
Náo! Pois eis que na Terra e no Céu o mesmo ânimo  
Transpõe o destino bravio entre Vênus e Marte.  
Operas como a Terra, ó Terrenato, movendo-te  
Ininterruptamente entre o Amor e a Guerra.

## Poemas em alemão

### Tier und Pflanze

Kurz nur ist das Verweilen des Frühlings, Himmel und Erde,  
Eurer Vermählung Zeit; kurz die Berührung des Lichts.  
Pflanze, du Erdentsprossne, warum so strebst du mit deinen  
Faden und Blüten empor? Pflanze, dir ist es bewusst.

Dich verknüpft der Sonn' und dem Reiche des Lichts das Geschlecht nur;  
Anders verhält sich das Tier, anders verhält sich der Mensch,  
Welcher, sonnengeboren, nur durch das Geschlecht in der Erde  
Wurzelnd, den Himmel dadurch zaubert zur Erde herab.

Durch die ganze Natur wohnt zeugende Kraft nur im Manne.  
Dir, du zärtlich Geschlecht, gab sie das Pflanzengeschäft,  
Auszubilden durch Sprossen den Sonnenschössling von innen,  
Welchen mit Liebe der Mann impft auf den herrlichen Grund.

Pflanzennatur auch gab sie dem Weib: ich nenn es die Pflanze  
Unter den Tieren, den Mann unter den Tieren das Tier.  
Zarter ist Liebe des Weibs, notwendiger, stiller, auch kürzer;  
Tierischer, freier, allein daurender liebt auch der Mann.

### Lied

In meines Herzens Grunde,  
Du heller Edelstein,  
Funkelt all Zeit und Stunde  
Nur deines Namens Schein.  
Erfreuest mich im Bilde  
Mit Spiel und leichtem Scherz,  
Rührend so süß als milde  
Mir an das wilde Herz.

Über Berge seh ich ziehen  
Dein jugendlich Gestalt,  
Doch, wie die Wolken fliehen,  
Das Bild vorüberwallt;  
Es führt mich fort durch Wiesen  
Weit ab in Tales Grund,  
Doch wenn ich's will genießen,  
Zerfließet es zur Stund.

Ich will dich nicht umfassen,  
Nur fliehe nicht von mir.  
Das Bild kann ich nicht lassen,  
Noch lässt es auch von mir.  
Bei dir nur ist gut wohnen,  
Drum ziehe mich zu dir.  
Endlich muss sich doch lohnen  
Schmerz, Sehnsucht und Begier.

Bringt jeder Tagesschimmer  
Doch neuer Hoffnung Schein,  
Und schreibt uns beid' noch immer  
Ins Buch des Lebens ein.  
Drum lass mich vor dir grünen,  
Und leben froh und frei.  
Gerne will ich dir dienen,  
Dass treu dein Herze sei.

### **Los der Erde**

Ist den Krieg von Liebe so unzertrennlich auf Erden?  
Gibt's kein ruhiges Glück, nimmer auch glückliche Ruh?  
Nein! Denn siehe die Erde, die gleichen Mutes am Himmel  
Zwischen Venus und Mars wandelt die stürmische Bahn.  
Schaffend der Erde gleich, du Erdegeborner, bewege  
Unverdrossen dich denn zwischen der Lieb und dem Krieg.

# **Discurso em resenha**

Jacques Rancière. ***Aisthesis. Cenas do regime estético da arte.*** Dilson Ferreira da Cruz (trad.). São Paulo: Editora 34, 2021.

Jacques Rancière. ***Le temps du paysage. Aux origines de la révolution esthétique.*** Paris: La Fabrique éditions, 2020.

Na profusão de livros e ensaios de Jacques Rancière publicados em português, poucos têm a mesma envergadura de *Aisthesis. Cenas do regime estético da arte*. Surgido na França há exatamente 10 anos, o livro é um marco na produção do filósofo. Sua aparição em língua portuguesa, em cuidadosa tradução de Dilson Ferreira da Cruz, é um evento a ser saudado pelo público interessado pelas intersecções entre a filosofia, as artes e a política. Não é exagero dizer que nas páginas de *Aisthesis* convergem as diferentes linhas de investigação e reflexão perseguidas por Rancière, digamos, desde o início da década de 1990. Organizado em ensaios, inspirado livremente no *Mimesis* de Auerbach (1946), *Aisthesis* percorre momentos que permitem identificar “as ligações paradoxais entre o paradigma estético e a liberdade política” (pp. 12-13). Tema recorrente na obra de Rancière, que já há algum tempo vem sugerindo que a revolução estética ocorrida na filosofia e na crítica europeias do século XVIII prefigura, anuncia e mesmo realiza, de modo peculiar, o programa da Revolução de 1789 em sua vertente mais radical, igualitária e democrática. É como se o abandono da velha hierarquia dos gêneros, herdada da retórica clássica e recuperada no século de Luís XIV, efetivasse no terreno da sensibilidade uma emancipação similar àquela embutida no impulso nivelador que desponta no âmago do processo revolucionário francês. Evitando simplificações, Rancière identifica na força

niveladora estética uma contradição que reaparecerá na política do século XIX, com os ideais utópicos. “O paradigma estético da nova comunidade, a dos homens livres e iguais em sua própria vida sensível, tende a isolar essa comunidade de todas as vias pelas quais normalmente se procura atingir um fim. É verdade que essa tendência à suspensão das ações é continuamente combatida. Mas o próprio combate não cessa de reproduzir a inércia contra a qual o próprio combate se insurge. Na busca de um teatro ou um balé que se tornem ativos, Diderot e Noverre devem encontrar seus modelos na composição pictural. O mesmo Rousseau que contrapõe a atividade da festa cívica à passividade do espectador do teatro celebra o *far niente* do devaneio e inaugura uma série de romances sem ação” (pp. 13-14). Essas palavras lançam o leitor numa linha do tempo que começa em Winckelmann e vai até a Moscou e a Nova York do século XX — as metrópoles nas quais se decidirá, na especulação de Rancière, o futuro estético e político do século XX. Livro exuberante, esse clássico da filosofia contemporânea merece ser lido, comentado e explorado entre nós.

Mas *Aisthesis* é uma obra aberta, que continua a ser escrita pelo autor, como fica claro na mais recente adição a ela, o pequeno ensaio *Le temps du paysage*. Rancière explica na advertência que o título do ensaio não se refere ao tempo “em que se começou a descrever” motivos naturais “em poemas ou a representá-los em muros”, mesmo porque, poderíamos acrescentar, isso vinha sendo feito bem antes do século XVIII (p. 9), mas “àquele em que a paisagem se impôs como objeto específico de pensamento”. Esse evento “coincide com o nascimento da estética, entendida não como disciplina particular, mas como regime de percepção e de pensamento da arte” (p. 10). Temporalmente, estamos na época da Revolução Francesa, vista “não como

sucessão de reviravoltas institucionais mais ou menos violentas, mas como revolução da ideia mesma daquilo que reúne uma comunidade humana” (p. 10). O “horizonte comum” à revolução estética e à revolução política” é o da “revolução das formas da experiência sensível”, revolução na qual a problematização formal da paisagem tem papel decisivo, na medida em que se trata “da experiência de uma forma de unidade da diversidade sensível que modifica a configuração existente dos modos de percepção e dos objetos de pensamento” (p. 9). Na terceira Crítica de Kant, o paisagismo, arte tradicionalmente mecânica, aparece ao lado das artes liberais. Mas “esse aparente paradoxo” se explica, pois, “o que em geral se chama de arte é o *savoir-faire* posto em prática por uma vontade ao dar forma a uma matéria. A engenhosidade da concepção e o virtuosismo da execução permitem identificar a perfeição adquirida no exercício do *savoir-faire*”. (p. 16). Um jardim, nesse sentido, é tão artístico quanto uma escultura; um navio, quanto um quadro; ou um edifício quanto um poema. “Outra coisa é saber qual objeto elas produzem, e com qual finalidade. É isso que define, tradicionalmente, a excelência da arte praticada” (p. 16). Um relógio pode ser tão bem feito quanto uma ária, mas isso não muda o fato de que ele tem um propósito utilitário definido, e a ária, não: tal é, com efeito, “o que distingue as artes liberais das artes mecânicas. As artes mecânicas produzem objetos que servem às necessidades dos homens, as liberais, objetos que servem ao prazer daqueles cuja existência se estende para além da esfera das simples necessidades” (p. 16). Na hierarquia tradicional dos gêneros de artes, sistema de classificação da atividade artística que o classicismo europeu herdou da retórica antiga, o lugar de uma arte como o paisagismo dependerá da sua vinculação a uma utilidade ou da sua destinação a um prazer. A natureza vista na paisagem artística é bela porque os objetos que encontramos no

arranjo são “embelezados”, mas também, e principalmente, porque é o retrato de uma “natureza invisível, definida como perfeita ligação de seus elementos num todo coerente” (p. 18). Pedagogia do olhar, que ensina a ver ordem precisamente ali, onde tudo parece confuso: quem passeia por jardins e passa seu tempo neles, retorna ao elemento natural ciente de que ele também é o efeito de uma arte. Até que ponto vai essa identificação do artístico ao natural? O que está em questão na assimilação entre o jogo da imaginação e a natureza como jogo é “a porosidade da fronteira” entre o natural e o artístico. No paisagismo tal como entendido por Kant, a arte não prolonga a natureza, pois se apagou a distinção entre elas: doravante, não sabemos o que vem da natureza e o que vem da arte — e isso vale tanto para o jardim projetado, que, certamente, utiliza materiais e formas naturais, quanto para a paisagem não-humana. Rancière concluirá que “a natureza é artista somente na medida em que não o é, oferecendo um espetáculo que não tem a pretensão de ser arte. Desaparece a própria diferença entre o que é arte e o que não é. E, isso, sem dúvida, é mais do que um sistema de belas-artes poderia suportar” (p. 121). Na arte da confecção da paisagem, feita para o deleite dos grandes, o olhar comum descobre sua própria nobreza: nivelção silenciosa, pano de fundo de uma Revolução até hoje em curso, e que, salvo engano, ainda não se esgotou. (PPP)

**Bertrand Binoche. *As três fontes das filosofias da história (1764 - 1798)*. Danilo Bilate (trad.). Porto Alegre: Zouk, 2019.**

Bertrand Binoche parte do diagnóstico de que, na França, considera-se de bom tom qualificar a “Filosofia da história” de

“mitologia felizmente caduca, secularização irrefletida e perigosa, odisseia superficial e impertinente” (p. 14). Ampla e facilmente recusada, tal “Filosofia da história” serve, para quem queira polemizar, como categoria conveniente para classificar e fragilizar o adversário a ser atacado. No entanto, segundo Binoche, o que se designa comumente “Filosofia da história” nada mais é do que o produto de uma construção retrospectiva. Nessa construção, precisa ainda o autor, o ponto de vista que se adota é germanocêntrico. De tal perspectiva, teorias de pensadores franceses e escoceses são observadas como meros esboços que evoluem para uma forma acabada, o hegelianismo. A essa construção retrospectiva e germanocêntrica da “Filosofia da história” se opõe Binoche, a partir da distinção entre três paradigmas. O primeiro, ilustrado por Condorcet, constitui o quadro histórico francês, baseado na razão. O segundo, representado por Ferguson, consiste na história natural escocesa da humanidade, apoiada na experiência. O terceiro, que tem em Iselin um expoente, forma a teodiceia alemã da história, ancorada na vida. Para identificar, analisar e comparar as características dos paradigmas e, no interior de cada um deles, as posições dos autores que o constituem, Binoche não utiliza como método uma “história canônica da filosofia entendida como exegese de seus grandes autores” (p. 14). Em vez desse procedimento, o autor se propõe a realizar “uma *história comparada das práticas filosóficas*” (p. 14). Esse método, explica Binoche, busca “fazer aparecer a atividade dos filósofos como se efetua em uma conjuntura geográfico-histórica onde nem todos os gatos são pardos, mas onde, bem ao contrário, imposições locais a determinam variavelmente de tal modo que cada um argumente sob o peso de uma língua e de instituições que lhe interditam certos questionamentos ao mesmo tempo que elas lhe prescrevem, de outros

pontos de vista, uma lucidez singular” (p. 14). Semelhante “*história comparada das práticas filosóficas*”, afirma Binoche, “ainda [...] não existe” (p. 14).

O segundo capítulo da primeira parte, intitulado “A história universal (Voltaire)”, mostra que a história universal de Voltaire considera com exclusividade o fato e nega o sentido. A história universal voltairiana desponta, assim, em oposição ao pensamento de Montesquieu e ao de Rousseau. Em seguida, Binoche examina as teorias de Turgot, de D’Alembert, de Volney e de Condorcet para evidenciar o processo de elaboração do quadro histórico, que não é uma criação repentina deste último autor. Binoche defende a tese de que a concepção de um quadro histórico tem como condição necessária a recusa da cisão entre gênese e história, tal como essa cisão é predominantemente entendida até 1789. Em consequência da recusa dessa cisão, aponta ainda Binoche, tal quadro histórico abala a ideia de natureza humana e repercute na noção de direitos do homem.

A segunda parte do livro, cujo título é “A história natural da humanidade”, propõe-se a determinar o estatuto dessa história, concebida por autores da “escola escocesa histórica”. Para Binoche, as filosofias da história elaboradas pelos autores escoceses são originais na medida em que refletem de modo filosófico sobre a história, adotando uma atitude que não é a de mera oposição à gênese nem a de adesão a uma teodiceia finalista. Para compreender a originalidade da posição desses autores, é preciso entender em que sentido a história da humanidade concebida por eles pode ser qualificada de “natural”. Esse tema é relevante, sublinha Binoche, porque “coloca em jogo a possibilidade de uma filosofia empirista da história” (p. 83). Além disso, para apreender a originalidade desses filósofos escoceses, é necessário ter em mente que eles formam a ideia de história natural para responder a

problemas do contexto histórico em que se encontram (pp. 140-143). Se, como indicado na segunda parte do livro *As três fontes das filosofias da história (1764 - 1798)*, Hume está na base da história natural da humanidade elaborada pelos escoceses, a terceira parte do livro, intitulada “A teodiceia da história”, busca mostrar que a teodiceia de Leibniz está na base das teodiceias da história concebidas em língua alemã (p. 145). É ao historicizar-se que a teodiceia de Leibniz resulta na filosofia da história de Hegel, definida por ele próprio como uma teodiceia. Além de resultar da historicização da teodiceia de Leibniz, a filosofia da história ou a teodiceia de Hegel, evidencia ainda Binoche, pode ser considerada como produto de uma linhagem formada por Kant, Iselin e Herder, que têm em comum a reflexão sobre a história mundial. No entanto, embora a filosofia da história ou a teodiceia de Hegel decorra da reflexão desses autores, não se deve considerar que o empreendimento incipiente de Kant precise, para realizar-se por completo, aguardar o pensamento de Hegel. É que, como afirma Binoche com base em palavras de Herder, “desde 1764, o essencial se encontra jogado por Iselin, que elabora a primeira grande teodiceia da história” em sua obra *Über die Geschichte der Menschheit* (p. 145). Assim, na terceira parte de *As três fontes das filosofias da história (1764 - 1798)*, Binoche investiga o papel que Leibniz, de um lado, e Kant, Iselin e Herder, de outro, desempenham na formação de teodiceias da história. Por fim, Binoche analisa a posição de Kant sobre o tema da teodiceia da história. O propósito de Kant não é elaborar uma nova teodiceia da história; é, isto sim, legitimar o uso da finalidade. Tal uso é indispensável para as teodiceias da história, que buscam mostrar que até mesmo o que aparece como contrário à finalidade é, na verdade, conforme à finalidade. Se toda teodiceia da história procura justificar o mal pela história racional da humanidade, então, para Binoche, “a filosofia kantiana da história é uma justificação dessa justificação” (p. 204).

Segundo Binoche, “a originalidade de Kant” reside na “extrema lucidez com a qual ele deliberadamente refletiu sobre a teodiceia da história como teologia racionalista da história” (p. 203). (Eder Corbanezi)

### **Thiago Vargas. *A filosofia da fisiocracia: Metafísica, política, economia*. Discurso Editorial, 2021.**

O livro de Thiago Vargas é introdutório, e, portanto, não poderia oferecer detalhamentos da questão que o interessa. Surpreende, contudo, como dentro dessa restrição o livro tem ao mesmo tempo clareza e complexidade na separação e conexão entre conceitos, ordenando as concepções fisiocráticas entre as investigações econômicas e as filosóficas. Trabalho refinado, realiza uma abordagem original, com o desafio de separar, a princípio, os pressupostos filosóficos da “metafísica” das postulações hoje consideradas estritamente econômicas. É algo instigante, pois se por um lado é bastante claro que, “sob a batuta de Quesnay”, os fisiocratas são “um conjunto de intelectuais politicamente engajados em defender e desenvolver uma teoria filosófica” (p.17), dá-se o contrário quanto ao modo como sua “metafísica” se reúne aos pressupostos econômicos, tal que ambos vêm a compor a ideia de Ordem Natural da sociedade, exposta no famoso “tableau économique”.

Em 1756, Diderot e d’Alembert convidam Quesnay a contribuir para a *Enciclopédia*. Nesse mesmo ano publicam-se dois verbetes seus, “Evidência” e “Arrendatários”, e, no ano seguinte, “Grãos”. Se o primeiro, que trata do modo correto de observação para o conhecimento científico, liga o sensualismo a certo grau de malebranchismo, e assim postula uma

ordem natural, o segundo já trata diretamente da agricultura e de como os arrendatários, investidores que buscam sempre melhorar os modos de produção da terra, têm uma produtividade muito maior que a dos pobres meeiros, o que se expõe em termos de valores monetários e peso, etc. O mesmo vale para “Grãos”. A clara e direta conexão entre a ordem social e a ordem natural, com a agricultura no lugar central, virá apenas mais tarde, em 1767, com a obra de Le Mercier de la Rivière, *A ordem natural e essencial das sociedades políticas*. É o mesmo ano em que Quesnay defende o “despotismo legal” — que não era à época um jogo espirituoso de palavras — em *O despotismo da China*, no qual demonstra qual seria a forma correta de governo e conduta individual para a sociedade plenamente inserida na “ordem natural”. Estudiosos como como Maurício Coutinho, em *Lições de economia política clássica* (1993) e Rolf Kuntz, em *Capitalismo e natureza* (1982) e na “Introdução” aos textos por ele traduzidos de Quesnay (1984) — afirmam que é “imprescindível situar” as concepções econômicas fisiocráticas “no quadro mais amplo dos pressupostos filosóficos e científicos que as fundamentaram” (Coutinho, p. 59), que as leis da “ciência do governo” se associam às leis “físicas e morais — que foram instituídas por Deus” (Kuntz, “Introdução”, p. 35), e, como se trata de uma “Ciência da *harmonização* dos interesses”, deve enquadrar-se a uma “reflexão sobre a ordem social e o sentido de autoridade”, o que se insere numa investigação por evidência que tem um forte “tom malebranchista” (Kuntz, *Capitalismo*, pp. 100 e 130). Sem dúvida, as obras da escola fisiocrática mostram que há uma “imensa abrangência que conferiu à fisiocracia a dimensão de filosofia de vida social — e não apenas de pensamento econômico, na acepção estrita” (Coutinho, p. 59). Isso, no entanto, é visto por boa parte dos admiradores do conjunto da obra como uma

extravagância que, deixada de lado, não tira os méritos da fisiocracia em certos aspectos — como foi o caso desde Adam Smith até Schumpeter —, ou então como aquilo que, no fundo, apreende, de alguma maneira, algo fundamental — como foi o caso dos opostos Karl Marx e Léon Walras, além de Michel Foucault.

Thiago Vargas tem a intenção de ressaltar os elementos de transição, pois pressupor uma separação extrema entre economia e filosofia é cair em “uma distinção que, a rigor, inexistia no século XVIII”. Por outro lado, a recusa em considerar que há “pontos de transição” é ignorar “um importante processo de transformação da linguagem política e científica ocorrida neste período” (p. 11). *A filosofia da fisiocracia* pretende explicar e exibir o que caracteriza essa transição. O primeiro capítulo é biográfico, detendo-se em François Quesnay, na elaboração de seus conceitos filosóficos e na formação da escola fisiocrática, com Victor Riquetti de Mirabeau, Nicolas Baudeau, Du Pont de Nemours, Le Mercier de la Rivière, entre outros, trazendo ainda a cronologia das obras mais importantes. Do segundo capítulo para diante veremos como a teoria do conhecimento ou a concepção de “evidência” constitui o conceito de “ordem natural”, e como nesta se incluem leis físicas e morais; como, a partir disso, concebe-se o jusnaturalismo, o direito natural, as leis que deve haver e os regimes políticos; finalmente, se inferem os princípios propriamente do que se viria a denominar economia política, as despesas produtivas, as estereis, reprodução líquida, circulação do produto, conceitos frequentemente análogos aos da fisiologia.

O ponto decisivo da investigação é o que conecta a relação *evidência-ordem natural-direito natural-lei natural* às “leis da economia” expostas no *Quadro econômico* (1ª versão de 1758). Problema difícil de se

solucionar imediatamente. Será preciso, para iniciar essa última trajetória da obra, partir de uma “primeira pista”: o que muitos fisiocratas afirmaram em algum momento, que o *Quadro* é uma “síntese de ordem econômica pensada por um sistema filosófico” (p. 108). A terra é o único recurso cujo produto não é tão somente fruto do trabalho que a ela se aplica, mas também de uma “dádiva divina”, a fertilidade. O trabalho agrícola é, por conta disso, o único capaz de gerar, além da reposição da subsistência dos trabalhadores, um “produto líquido”, ou rendimento para os proprietários. Isso fecha o sistema, conecta-o de um modo que a conclusão apontará.

Bem formulado e bem escrito, *A filosofia da fisiocracia* tem uma abordagem original do tema, é interessante e esclarecedor, não só da ligação fisiocrática entre os conceitos filosóficos por eles erigidos e os novos conceitos estritamente econômicos, mas de como chegaram a um sistema que não separa as questões produtivas das questões políticas,

da justiça e das leis naturais, de um governo que deveria não mais nem menos do que implantar, realizar e fiscalizar exatamente o que a “nova ciência” aponta como próprio da ordem natural. Em conhecida contestação, já no início do século XIX, a Jean-Baptiste Say em sua definição da economia política como “ciência da riqueza”, Du Pont de Nemours reafirma que “Ela é a ciência do direito natural aplicado, como deve sê-lo, às sociedades civilizadas”. No início e no fim do livro Thiago Vargas deixa em aberto, deliberadamente, algumas reflexões propostas: se adquirimos, com a investigação, instrumentos para identificar alguns pressupostos conceituais da Modernidade que o pensamento econômico atual continuaria a adotar; e se os destaques da agricultura e de sua exclusiva produtividade derivam, sobretudo, de sua filosofia da ordem natural. É um “convite à reflexão”. (Alexandre Amaral Rodrigues)

## **Faz escuro, mas eu canto: uma Bienal sobre a resistência em meio ao isolamento**

Reunindo 91 participantes, mais de mil obras, artistas dos cinco continentes, 4% de artistas não-binários e 10% de artistas representantes dos povos originários, a 34ª Bienal de São Paulo buscou a diversidade e a conscientização. Uma Bienal politizada e crítica, despojada e limpa, talvez até um pouco asséptica, combinando com o modo de vida pandêmico. A sensibilidade para falar de arte em tempos de crise já era esperada para aqueles que conheciam os trabalhos anteriores do curador-adjunto Paulo Miyada, especialmente a exposição *AI-5 50 Anos — Ainda não terminou de acabar*. O resultado do trabalho conjunto dos demais curadores, Jacopo Crivelli Visconti (Geral), Carla Zaccagnini, Ruth Estévez e Francesco Stocchi (convidados), não decepciona.

Costuma ser difícil que o tema, o recorte e os artistas selecionados em uma Bienal agradem a todos ou mesmo a uma maioria. Frequentemente a pertinência e a qualidade das escolhas são motivos de controvérsias, mas pode-se dizer que esta Bienal correspondeu aos anseios de boa parte do público (especializado ou não), e da crítica. Parece inacreditável que o tema tenha sido concebido em 2019, ainda antes da pandemia. Se a escolha do tema *Faz escuro, mas eu canto*, verso do poema “Madrugada camponesa”, de Thiago de Mello, já parecia fazer sentido quando divulgado, ela chega a ser premonitória, depois da pandemia e da condução da crise sanitária pelo governo. Postergada em um ano, a Bienal, que já é um evento pelo qual anseiam artistas, curadores, críticos, arquitetos e o público em geral, foi inaugurada em um momento no qual as exposições presenciais começavam a ser abertas timidamente e cercadas por cuidados. Se a Bienal é muito aguardada normalmente, após um período tão longo de isolamento social no qual a vida cultural se viu tão

reduzida, sua mera abertura já merece ser comemorada. Ao entrar no icônico Pavilhão, o público é recebido por uma série de situações emocionantes, ainda que no decorrer da visita seja difícil sustentar esse sentimento.

Em muitas de suas edições, a primeira porção do piso térreo do pavilhão tem uma aparência confusa, como um lugar de passagem. É o piso no qual o visitante tenta se situar, encontrar algum mapa, deixar seus objetos na chapelaria, marcar encontros, um espaço com uma atmosfera parecida com aquela dos espaços de recepção dos grandes congressos, com bancas de livros e muita gente andando de um lado para o outro, procurando um monitor para pedir alguma informação ou tentar se situar. Mas não nessa Bienal. Assim que entra, o visitante é recebido pelo meteorito Santa Luzia e confrontado com a memória do trágico incêndio do Museu Nacional, uma perfeita alegoria para o tratamento concedido à história e à cultura no Brasil e, ao seu lado, uma rocha de quartzo que alterou suas propriedades de ametista para citrino devido a temperatura durante o incêndio. No mesmo espaço, um belo trabalho da artista Carmela Gross, *Boca do Inferno*.

Mas é alguns metros adiante que estão as obras de Carmela que mais refletem o cenário atual, apesar de terem sido exibidas originalmente em 1969. Grandes volumes cobertos por uma lona verde oliva, o conjunto composto por *Carga, Presunto, A Pedra e Barril* remete diretamente à ditadura, à violência e à censura. Nos arredores, *Dilatáveis*, de Regina Silveira, uma série de imagens de autoridades, políticos, tanques de guerra, pessoas batendo continência, em suma: imagens de poder, projetando enormes sombras distorcidas. Do lado oposto do vão, as fotografias de Mário Restiffe dos dias da posse dos Presidentes Lula e Bolsonaro. Dispensam legendas. Nos arredores, o

painel com os textos do Presidente da Bienal, José Olympio da Veiga Pereira que, em entrevista publicada no jornal Folha de São Paulo em 23 de março de 2021, se declarou arrependido pelo voto em Bolsonaro, e do Secretário Especial da Cultura, Mario Frias parece inevitavelmente fora de contexto.

De todo modo, o engajamento político e social da Bienal fica bastante claro já no primeiro piso. A mensagem é reforçada pela presença de totens verticais, com textos que reforçam a mensagem de que estamos num país violento e desigual nos lembrando de fatos e pessoas que foram vítimas de censura, injustiçadas ou excluídas — como se a sala onde está o meteoro fosse uma espécie de prelúdio. Na rampa suave que dá acesso a parte mais central da Bienal encontra-se o primeiro totem, com texto explicativo sobre o vídeo do sino de 1750 da capela do Padre Faria, de Ouro Preto (MG), que teria sido o único a ser tocado no dia da morte de Tiradentes, em 1792, e que foi levado para a inauguração de Brasília, em 1960.

Encontramos em outro totem o parangolé-área *A ronda da morte*, reação de Hélio Oiticica à execução de um amigo pelo regime militar. Tais totens vão pontuando a exposição com história, mas sem serem didáticos, escolares ou excessivos. Alguns chegam a ser tocantes, como o que acompanha os delicados bordados de João Cândido, líder da Revolta da Chibata.

A inspiração para esse caráter um tanto melancólico assumido pela 34ª Bienal veio do filósofo Édouard Glissant (1928-2011), nascido na Martinica, que com os conceitos de “relação” e de “crioulização” que contempla aspectos comuns a vários países do Caribe e das Américas, como a colonização e a escravidão. Não é um filósofo estranho ao mundo dos curadores das grandes exposições, seus textos e ideias já estiveram presentes nos catálogos da exposição *Magiciens de la Terre* no Beaubourg em Paris, da edição da

Documenta 2020, e de duas mostras realizadas em Miami.

A mostra paralela “Lamento das imagens”, do chileno Alfredo Jaar, no Sesc Pompeia, está em consonância com essa proposta curatorial e é quase uma síntese de tudo aquilo que a Bienal quer nos dizer: fascismo, dominação, violência, segregação, descaso, abandono. Uma mostra sobre pessoas que parecem terem sido apagadas do mundo. Mas, quando se sobe a rampa a densidade crítica inicial vai se dissipando e dando lugar a vazios e a uma ou outra constelação mais poética.

Sim, é difícil ocupar o Pavilhão da Bienal quando não se tem obras de grandes dimensões como as de Kiefer, Beuys, Kapoor, Nuno Ramos, dentre outros presentes em edições anteriores da mostra. Obras mais delicadas ou mais sutis pedem uma montagem com mais divisórias, e ainda assim ficam um pouco tímidas e fora de escala, fazendo com que o conjunto perca força. Aliás, a arquitetura do Pavilhão da Bienal é sempre uma pedra no sapato dos curadores, uma vez que ela já é uma obra em si mesma, passando a ser um dilema a escolha entre evidenciá-la ou ocultá-la. Para os admiradores de Niemeyer, nunca é demais uma montagem que valorize a luz, o verde do parque e a beleza das curvas da rampa. Para os críticos desta mesma arquitetura, é preciso desmistificá-la e deixar de tratá-la como uma vaca sagrada intocável. Nesse sentido, a montagem da 34ª Bienal é um tanto frustrante para os fãs do espaço do pavilhão, uma vez que parte do segundo piso foi encoberta por uma espécie de divisória opaca que inibe a fruição do espaço a depender da posição na qual o visitante se encontrar.

Porém, se essa compartimentação do espaço gera algumas passagens mais vazias ou entediantes, ela também proporciona agradáveis surpresas, pois alguns dos

momentos mais especiais da visita recaem sobre obras de pequenos formatos e bastante contidas, como as pinturas mais intimistas de Giorgio Morandi e de Eleonore Koch, que expressam tão bem uma possível interpretação do verso *Faz silêncio, mas eu canto*. As obras destes artistas, naturezas mortas de pequenas dimensões, parecem falar diretamente sobre esse longo período de isolamento. Morandi, que passou por duas guerras mundiais sem nunca deixar de morar com as irmãs no mesmo apartamento em Bolonha ao longo de toda sua vida é um pintor muito querido e conhecido pelo público brasileiro, sobretudo por pintores e que já foi razoavelmente exposto na cidade.

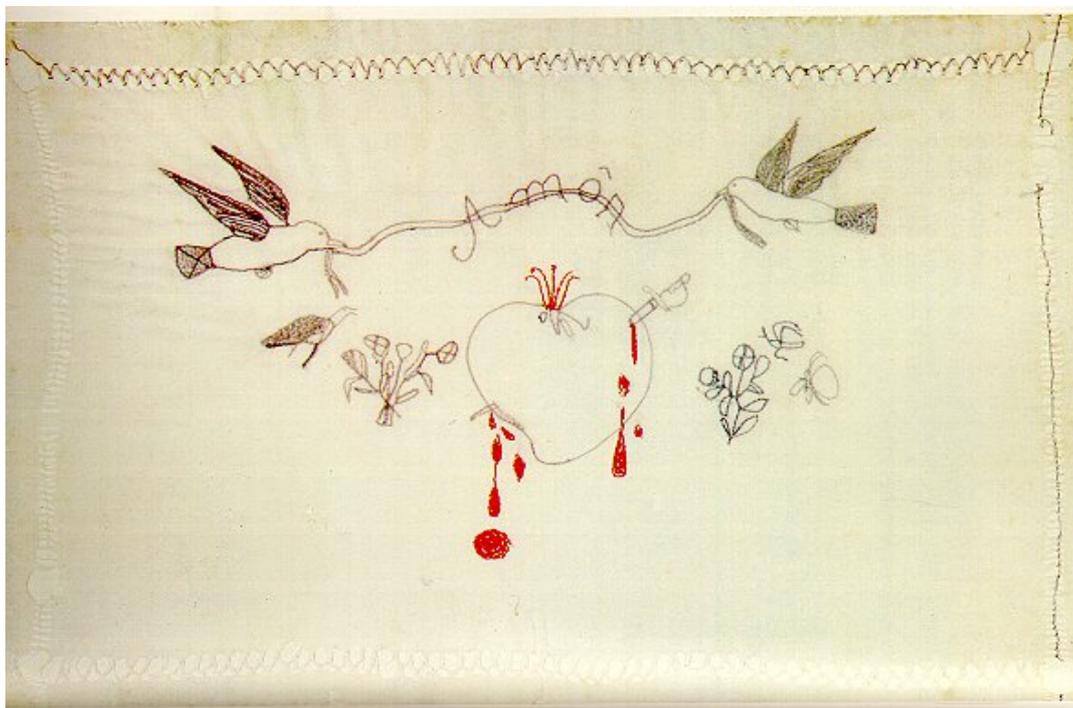
Já Eleonore Koch, artista de origem alemã que desenvolveu sua carreira em São Paulo, onde estudou com Yolanda Mohalyi e Alfredo Volpi, apesar de ter exposto nas Bienais de 1959 e 1967, só voltou a ser devidamente exposta mais recentemente, como na Exposição “Mínimo, múltiplo, comum”, realizada na Estação Pinacoteca em 2018. Suas naturezas mortas e paisagens em têmpera, aspectos familiares do cotidiano, são econômicas e eloquentes ao mesmo tempo, estabelecendo um diálogo sutil com Morandi.

Outro diálogo interessante se dá entre Lygia Pape e Daiara Tucano. Os trabalhos de Pape foram realizados em uma fase na qual a artista estava pesquisando a cultura indígena tupinambá, mas o resultado deste interesse está longe do óbvio e a aproximação com os trabalhos de Tucano, presente com pinturas e mantos de penas que aludem aos Mantos Tupinambá hoje em museus europeus, é sutil e nem um pouco óbvia. O vermelho presente na série olho do guará de Pape foi inspirado pela cor das penas dos pássaros usadas nos mantos e sua série *Amazoninos* pela fauna e pela flora amazônicas, mas a solução dada por

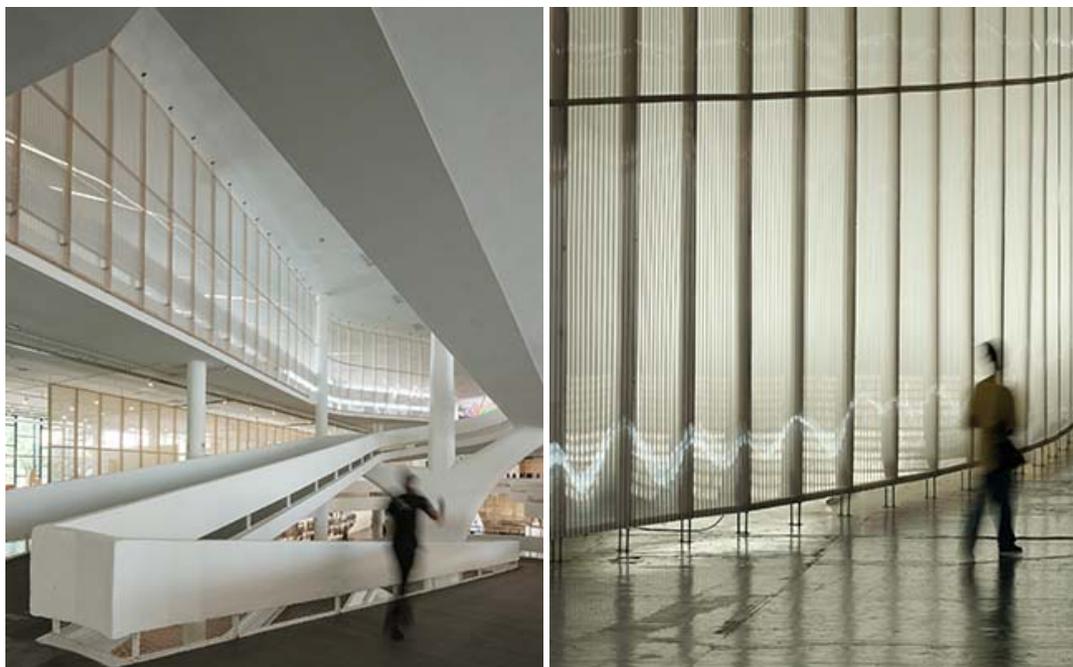
ela a esses elementos está inserida na estética neoconcreta de Pape, que não mimetiza esses elementos, mas os reelabora.

Sem dúvida, a Bienal tem um caráter mais político no primeiro piso, e uma grande quantidade de arte indígena contemporânea no segundo. É uma Bienal engajada, ou consciente, mas que não chega a ser excessivamente monotemática. Há surpresas desconcertantes, como o vídeo de um coro feito pela artista sérvia Ana Adamovic, que reúne as mesmas pessoas que 24 anos antes haviam sido registradas cantando a mesma música, mas sabemos que entre esses dois momentos houve uma guerra, e outras bastante instigantes, como a fotógrafa surrealista Claude Cahun que, já na década de 20 tematizava, em seus autorretratos, o fato de ser assumidamente não binária. Por fim, quase escondida, uma sala abriga um dos trabalhos mais bonitos da Bienal, a série *Florestas*, de Lasar Segall, composta por desenhos e pinturas quase abstratos, nos quais a floresta parece uma trama fechada e quase abstrata da vegetação.

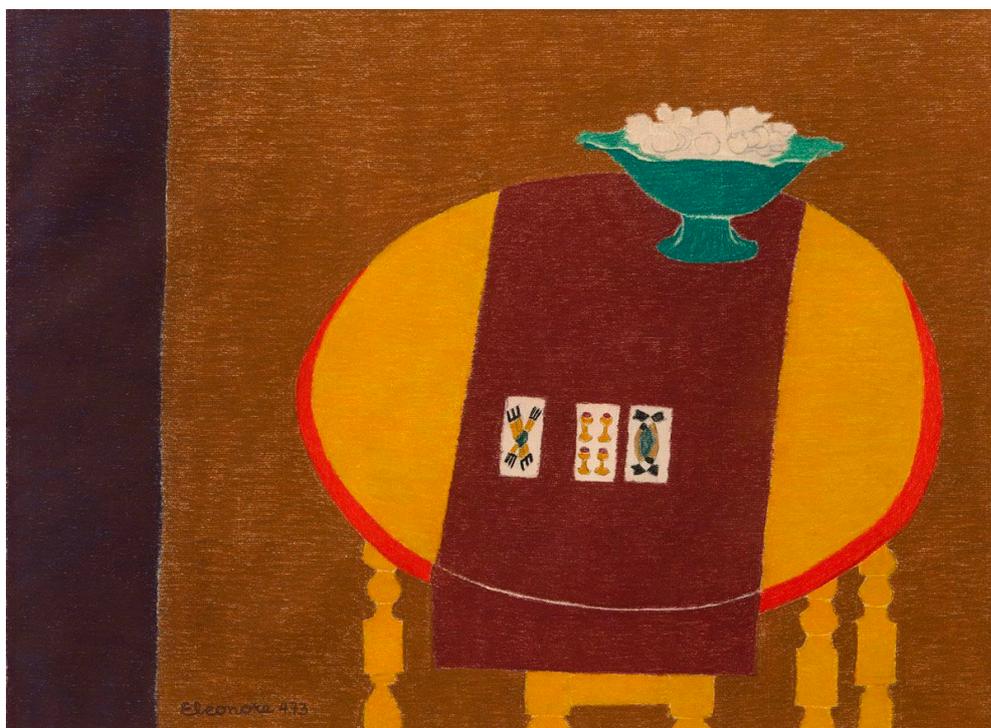
Infelizmente é impossível não pensar que foi justamente durante uma Bienal que expôs pela primeira vez tantos artistas indígenas contemporâneos, com uma estética que vem encantando o público, ao tempo em que escancara o quanto se conhece pouco e mal essa arte, que ocorreu a morte de Jaider Esbell, da etnia macuxi que, além da poesia e da força de suas obras, lutava pelas questões políticas indígenas e pela vida. Uma morte cujo significado ainda não foi digerido e que pode nos fazer entender melhor o que é o mundo da arte e que põe em xeque o próprio título da Bienal. (Rosa Gabriela de Castro Gonçalves)



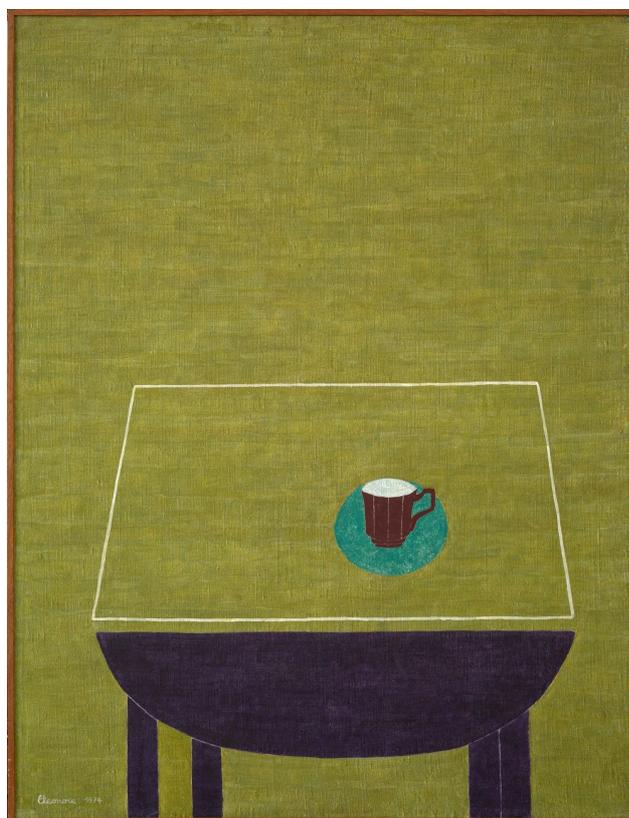
1. João Cândido. *Amôr [Love]*, c. 1910



2. *Prédio da Bienal de São Paulo*, Fotos da Autora, 2021



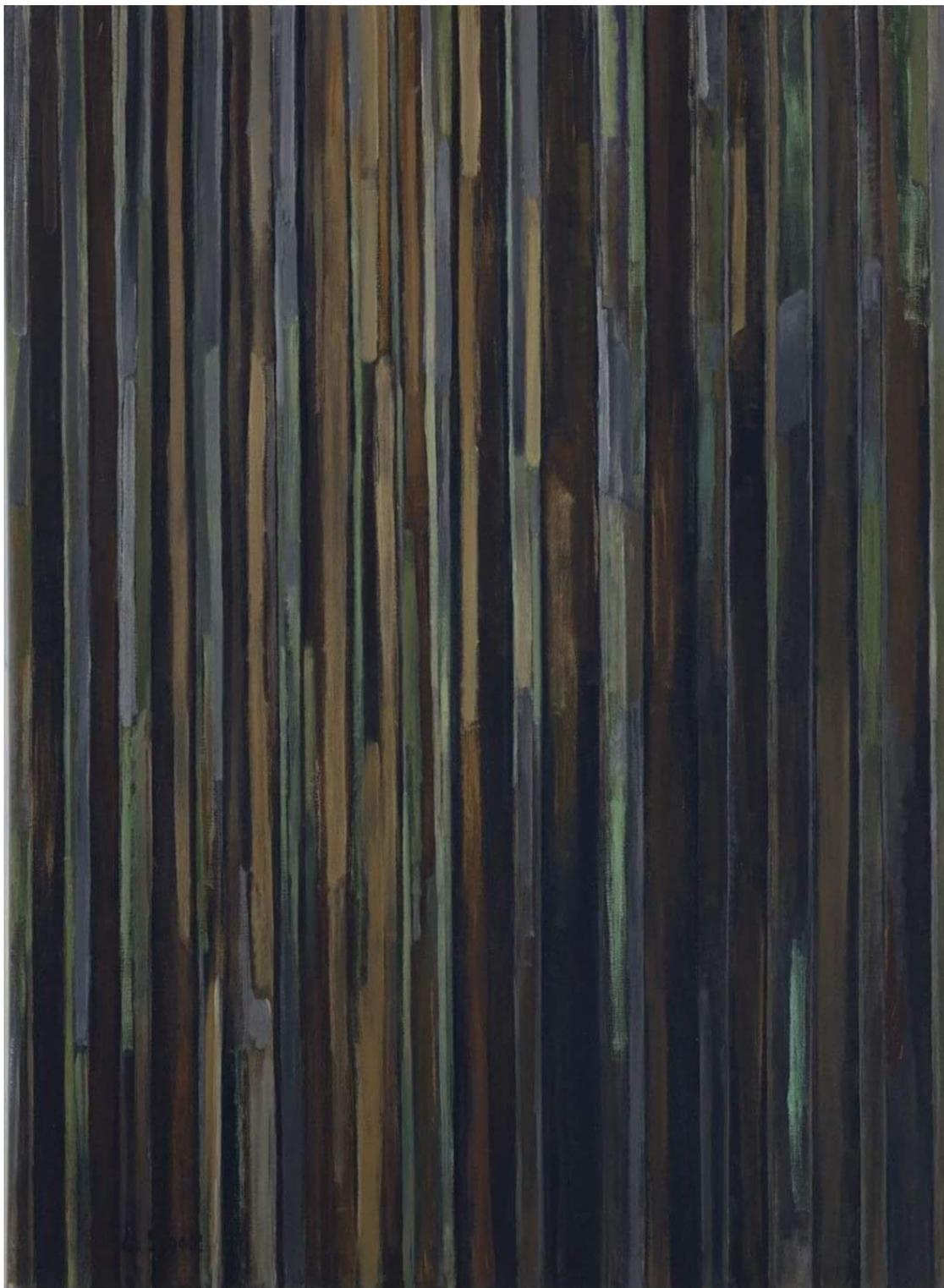
3. Eleonore Koch, *Sem título*, 1973



4. Eleonore Koch, *Sem título*, 1974



5. Claude Cahun, *Self Portrait*, 1928



6. Lasar Segall, *Floresta crepuscular*, 1956

**discurso**  
e-ISSN 2318-8863



The background is an abstract painting featuring large, overlapping green leaves in various shades of green and teal. In the bottom right corner, a yellow snake with dark brown stripes is coiled, its head raised. The overall style is expressive and textured.

A revista **Discurso**, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

**discurso**  
e-ISSN 2318-8863



**fflch**

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

**USP**