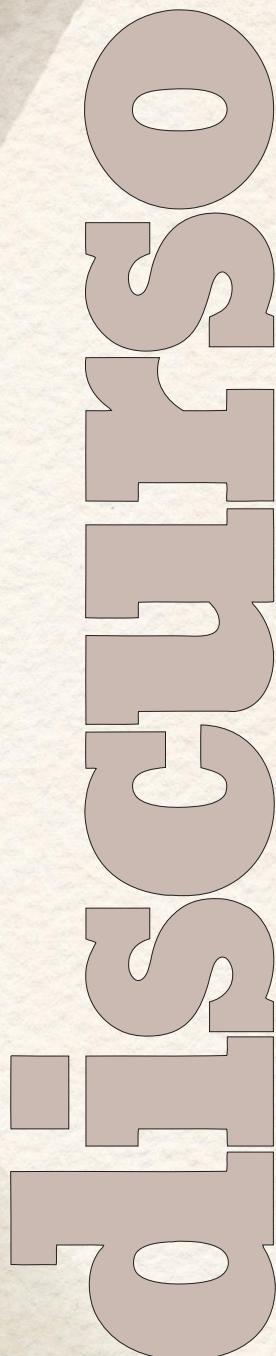


Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

55 (2)

DEZEMBRO 2025



Universidade de São Paulo | USP

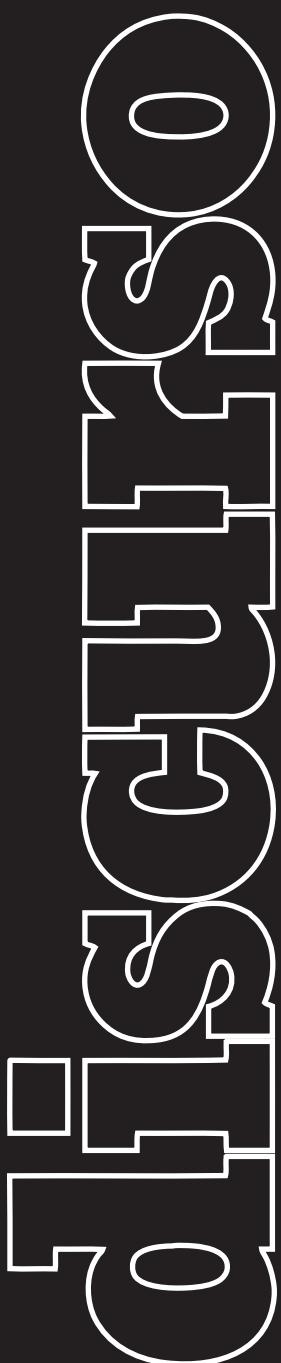
Reitor Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior
Vice-Reitora Prof.ª Dr.ª Maria Arminda do Nascimento Arruda

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | FFLCH

Diretor Prof. Dr. Adrián Pablo Fanjul
Vice-Diretora Prof.ª Dr.ª Silvana de Souza Nascimento

Departamento de Filosofia | DF

Chefe Prof. Dr. Eduardo Brandão
Vice-Chefe Prof. Dr. Alex de Campos Moura



Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

55(2)

D E Z E M B R O 2 0 2 5

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP – Vol. 55 – nº 2 – dezembro de 2025

227 p.

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

Conselho editorial	Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP) Danilo Marcondes (PUC – RJ) Francis Wolff (ENS – Paris) Georgia Cecchinato (UFMG) Guido de Almeida (UFRJ) Luiz Damon Moutinho (UFSCar) Márcio Suzuki (USP) Maria Isabel Limongi (UFPR) Maria Lúcia Cacciola (USP) Maria Sylvia de Carvalho (USP/ Unicamp) Marilena de Souza Chaui (USP)	Michel Paty (Universidade de Paris VII) Milton Meira do Nascimento (USP) Oliver Tolle (USP) Oswaldo Chateaubriand (UFRJ) Otilia Beatriz Fiori Arantes (USP) Patricia Kauark-Leite (UFMG) Pedro Süsskind (UFF) Paulo Eduardo Arantes (USP) Raul Landim Filho (UFRJ) Rosa G. de Castro Gonçalves (UFBA) 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 Antonia de Lourdes dos Santos (USP)
Marie Marcia Pedroso (USP)
Susan Thiery Satake (USP)

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

Assistência editorial e Ciro Lourenço (UFU)

Projeto gráfico Juliano Bonamigo Ferreira de Souza (UCLouvain/FNRS)

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



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0
Licence: Creative Commons Attribution-NonComercial-ShareAlike 4.0

Sumário

Artigos

Schopenhauer e o inconsciente	6
<i>Maria Lúcia Cacciola</i>	
Anacronismo e teoria da arte. Cruzamentos entre estética, história da arte e antropologia	18
<i>Rosa Gabriella de Castro Gonçalves</i>	
Mário de Andrade: o transitório nas fronteiras do esteticismo	36
<i>Pedro Fernandes Galé</i>	
A imagem cinematográfica. Sobre <i>O Eclipse</i> , de Antonioni	52
<i>Marcio Sattin</i>	
Moral e economia da fraqueza n' <i>O Filho Natural</i> de Diderot	78
<i>Laurent Jaffro</i>	
Falar como Diderot	92
<i>Marie-Leca Tsiomis</i>	
Rousseau e a moral experimental	108
<i>Céline Spector</i>	
Meu anos no Brasil, ou o que a USP significou para mim	124
<i>Francis Wolff</i>	
Em <i>Dizer o Mundo</i> , Francis Wolff oferece acesso oblíquo às coisas	132
<i>Luiz Henrique Lopes dos Santos</i>	
<i>Em defesa do universalismo</i> . Uma conversa com Francis Wolff	140
<i>Yara Frateschi</i>	
Michel Foucault em Ipanema	162
<i>Pedro Paulo Pimenta</i>	
Gérard Lebrun, ou a divergência crítica	174
<i>Vinicius Berlendis de Figueiredo</i>	
Schopenhauer contra Hegel? A estratégia genealógica de Gérard Lebrun . . .	186
<i>Eduardo Brandão</i>	
A tópica de Michel Foucault	204
<i>Gérard Lebrun</i>	

Tradução

“Prefácio” (1849) à <i>História do movimento social em França de 1789 aos nossos dias</i> , de Lorenz (von) Stein	212
<i>Leopoldo Waizbort</i>	



Artigos

Schopenhauer e o inconsciente¹

Maria Lúcia Cacciola

Universidade de São Paulo – USP

NOTA PRELIMINAR

O texto que o leitor tem em mãos, publicado originalmente em 1991, pode ser considerado um pequeno clássico. Traz uma valiosa contribuição para a compreensão das origens do conceito de *inconsciente* em Freud. A partir do momento em que se viu confrontado com os fenômenos da histeria, Freud pôs a consciência em limites definidos, ao passo que deu profundidade teórica e protagonismo aos impulsos inconscientes, cujas manifestações se evidenciam não apenas nas patologias, mas também em eventos compartilhados por todos os humanos, tais como os sonhos, os atos falhos e os chistes. Maria Lúcia mostra que Freud não foi o primeiro a fazê-lo; tal aspecto já está presente na obra de Schopenhauer. A limitação da consciência e da razão pode ser encontrada nas referências de Schopenhauer à fisiologia e à biologia. As manifestações mais imediatas da vontade são, simultaneamente, atos corporais; entre ambos, não há lacuna temporal. O conhecimento é produto do cérebro, assim como a urina é produto dos rins. Os “*a priori* da representação”, na expressão de Maria Lúcia, estão assim localizados na cabeça, que não é mais que um parasita do corpo, que se alimenta de seus produtos sem lhe dar muita coisa em troca. Com a primazia do *querer*, o conhecimento é reduzido a um efeito de superfície. A vontade se afirma

com mais potência não nos produtos do cérebro, nos conhecimentos intuitivo ou abstrato, mas em algo muito distante do entendimento ou da razão: a busca pela satisfação dos impulsos sexuais, cuja sede está nos órgãos genitais. “Talvez seja justo nisso”, escreve a autora, “que o pensamento de Schopenhauer adquira seu maior vigor, antecipando-se a Freud na ‘descoberta’ do conceito de inconsciente, quando define a vontade como um impulso (*Trieb*) não dirigido por qualquer conhecimento e quando admite como parte integrante da consciência, algo que é ‘sem consciência’ (*bewusstlos*)” (*Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 176). Em *Freud e os filósofos*, que Maria Lúcia cita no presente artigo, P.-L. Assoun afirma que Freud se liga a Schopenhauer por fórmulas isoladas e que o conceito de recalque sela o verdadeiro encontro entre ambos (p. 74). O que vemos no texto de Cacciola é algo muito mais interessante: o papel do conceito de inconsciente na filosofia, tal como posto por Schopenhauer, de forma crítica, não-dogmática, e a importância que essa posição tem para Freud e para a formação de um novo saber, no limiar do século XX: a psicanálise.

Ana Carolina Soliva Soria
UFSCar

¹ Publicado originalmente em Felícia Knobloch (org.). *O inconsciente. Várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991. Transcrição e revisão: Lara Pimentel Anastácio.

O título desta palestra conduz de saída a uma direção predeterminada. O *Inconsciente (das Unbewusste)* não é um conceito que figure na obra de Schopenhauer. Sem dúvida, o filósofo refere-se a seres não dotados de consciência (*bewusstlos*), e ao estado de não-consciência (*Bewusstlosigkeit*), mas não emprega o termo *Inconsciente* em sua forma substantivada². A ideia de Inconsciente evoca, na atualidade, Freud e a psicanálise, embora não lhe faltem antecedentes na História da Filosofia. Para falar sobre “Schopenhauer e o Inconsciente”, pressupomos uma relação entre Schopenhauer e Freud, que conta, aliás, com um bom número de comentários e já é de certo modo consagrada pelas várias menções que o próprio Freud faz ao filósofo na sua obra. Segundo Fauconnet, em um texto de 1933 intitulado “Schopenhauer, precursor de Freud”, na época deste, os seus críticos compraziam-se em questionar a sua originalidade por meio da aproximação à filosofia de Schopenhauer, ao mesmo tempo que discípulos o louvavam por ter sido capaz de extrair d’*O mundo como vontade e representação*, a obra principal de Schopenhauer, “uma terapêutica nova e profunda” (Fauconnet, 1933, p. 565). Personagem central nesta vinculação entre Schopenhauer e a Psicanálise é o psiquiatra berlimense Otto Juliusburguer, que em 1926, no artigo “Schopenhauer e a psicologia do presente”, afirmava ter obtido bons resultados na sua atividade terapêutica “aprofundando o pensamento de Freud à luz do seu genial precursor”. Desse modo, Juliusburguer reduzia a psicanálise a uma espécie de “schopenhauerianismo aplicado”, a uma terapia baseada na doutrina schopenhaueriana (Fauconnet, 1933, p. 566).

Não nos deteremos na questão da procedência (ou improcedência) dessas reivindicações que fazem de Schopenhauer um “precursor de Freud”. As menções a Schopenhauer na obra de Freud são suficientes para aproximá-los. De fato, na *Contribuição para a história do movimento psicanalítico*, Freud reconhece a antecipação de Schopenhauer no que se refere à teoria do recalque:

No que diz respeito à teoria do recalque, certamente cheguei a ela por mim mesmo, sem que nenhuma influência tenha me aberto um caminho; e, por muito tempo, mantive essa ideia por original, até que Otto Rank me mostrasse uma passagem d’*O mundo como vontade e representação* na qual o filósofo se esforça por fornecer uma explicação da loucura (Freud *apud* Assoun, 1978, p. 174).

Em “As referências à psicanálise”, de 1925, Freud chega a identificar Schopenhauer como precursor, por ter admitido a importância da sexualidade para a sua teoria da vontade, tal como exposta em *O mundo como vontade e representação*.

² Schopenhauer utiliza consciência (*Bewusstsein*). Ver *O mundo como vontade e representação*, II, 19: “Do primado da Vontade sobre a consciência de si”, em que a Vontade é relacionada à consciência, e à consciência de si (*Selbstbewusstsein*), no qual ocorre também “inconsciente” (*unbewusst*) na forma de adjetivo.

Freud, no entanto, mesmo reconhecendo concordâncias de ideias entre suas teorias e as de Schopenhauer, destaca sempre a primazia, em suas descobertas, do labor científico e da observação clínica. No escrito de 1925, ele explica que leu Schopenhauer muito tarde, demarcando assim a sua própria autonomia na conquista de seus conceitos e métodos (Freud *apud* Assoun, 1978, p. 177-183).

Não é este o lugar para nos determos numa análise de comentadores, seja dos que tornam maior a proximidade entre Freud e Schopenhauer, seja dos que salientam as diferenças entre eles. Isso porque acreditamos que a filosofia e a psicanálise constituem dois campos distintos de conhecimento com especificidades e objetivos bem definidos, que, embora possam relacionar-se em função de terem surgido na mesma época ou então da própria organização do saber que caracteriza a ambas, elas não apresentam um denominador comum que permita a sua redução mútua. Assim, se não está vedado ao filósofo interpretar a psicanálise e mesmo emitir juízos sobre o seu estatuto enquanto ciência (como por exemplo no caso de Popper) ou mesmo utilizar os seus conceitos (o caso de Habermas), quando o faz, não deixa de permanecer no campo da filosofia. Do mesmo modo, o próprio Freud, quando emite juízos sobre a filosofia, a interpreta no domínio da psicanálise e com o instrumental que a teoria psicanalítica põe ao seu dispor. Portanto, detectar influências ou mesmo coincidências de ideias, sem referência ao contexto de saber em que elas se inscrevem, nos parece uma tarefa senão inglória, pelo menos sem grande proveito.

Para elidir tais dificuldades, nos ateremos ao campo da História da Filosofia e, tomando como ponto de partida o pensamento de Schopenhauer, procuraremos estabelecer alguns dados que interessam à história do conceito de Inconsciente. Neste percurso, nos guia o fato de que a filosofia de Schopenhauer estabelece as condições de possibilidade para que se possa conferir um estatuto positivo àquilo que não é dotado da função de conhecimento ou que é não-cognoscente (*Bewusstlos*), estatuto este que é, sem dúvida, o do conceito de *Unbewusste*.

A filosofia de Schopenhauer representa, na primeira metade o século XIX, para usar a expressão de Cassirer, “uma inversão na ordem habitual das ideias estabelecida na psicologia de Descartes”. Para Cassirer, essa inversão remonta a Locke e Leibniz, em que a noção de “inquietude” (respectivamente, *uneasiness* e *Unruhe*) adquire uma importância decisiva para explicar os movimentos do querer, chegando mesmo em Condillac a ser considerada como o motor do próprio conhecer. Este seria o germe do que Cassirer chama de “atitude voluntarista”, caracterizada pelo fato de que “a vontade não é mais causada pela representação, mas sim a representação pela vontade” (Cassirer, 1978, p. 126). Esta virada culmina no pensamento de Schopenhauer e podemos até mesmo dizer que ela caracteriza de certo modo a sua filosofia. Logo no primeiro capítulo d’*O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer

consagra esse princípio, quando faz do mundo visto como Vontade a contrapartida necessária do mundo tomado como Representação. É à Vontade que cabe dar consistência a um mundo que sem ela seria mera fantasmagoria, mero jogo de sombras (Schopenhauer, 1974, p. 32-33). Ao afirmar que a visão de mundo enquanto representação de um sujeito que conhece é unilateral e exige por isso a contraparte do mundo visto como Vontade, Schopenhauer reconhece ainda a necessidade de que se considere o sujeito como algo mais que o mero conhecer ou pensar: “com efeito, o significado [...] do mundo, que está contraposto a mim simplesmente como minha representação, nunca poderia ser encontrado, se o investigador nada mais fosse que o puro sujeito do conhecimento (a cabeça de anjo alada, sem o corpo)” (Schopenhauer, 1974, p. 156).

Ao sujeito que conhece vem se acrescentar o sujeito que quer, como os dois componentes necessários do indivíduo. Este querer, Schopenhauer nomeia Vontade e a define por oposição à Representação; a representação ou fenômeno é o próprio objeto do conhecimento e como tal segue as condições que lhe são impostas pelo sujeito que conhece: submete-se ao tempo, ao espaço e à causalidade. A Vontade é, em contrapartida, livre e sem fundamento e, ainda, situa-se fora do tempo e do espaço. Assim, já que a Vontade não é representação ou fenômeno *do e para* o conhecimento, ela é uma coisa-em-si-mesma (aqui Schopenhauer retoma a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si). Mas, para que se possa pensar esta coisa-em-si, é necessário nomeá-la. E, para isso, Schopenhauer toma de empréstimo o nome e o conceito de uma das suas manifestações, a vontade humana, que para ele é o fenômeno que melhor esclarece (*Beleuchtende*) a vontade para o conhecimento humano. O conceito de vontade, obtido pois no conhecimento imediato que o ser humano tem de si mesmo, é ampliado por Schopenhauer a todo conhecimento imediato próprio ao mundo fenomênico. A Vontade torna-se assim o gênero, do qual os demais fenômenos são espécies. Assim, o mundo dos fenômenos ou representações pode ser considerado, ao mesmo tempo, como vontade. Ela é sua face oculta, no que se refere ao conhecimento mediato, mas que mesmo como tal tem que ser levada em conta.

Para Schopenhauer, o mal-entendido a respeito da vontade está em pensar que a palavra “Vontade” indica uma espécie, ao se entender por meio dela exclusivamente o que é guiado pelo conhecimento, ou seja, a vontade que se expressa sempre em conformidade com a direção da razão. Esta é apenas uma forma de Vontade, a que condiz com seu fenômeno mais claro, a vontade humana. Portanto, a vontade humana que já revela a atuação do intelecto, através dos motivos que ele lhe apresenta, não é idêntica à Vontade tomada como algo em-si-mesmo. Esta é o próprio querer-viver, essência tanto do homem como também, por analogia, do mundo. Mas este

querer-viver furta-se ao conhecimento fenomênico, ao conhecimento do mundo como representação, e só é capaz de revelar-se na experiência interior que cada um de nós tem do seu próprio corpo em ação. Sendo o corpo a objetivação da Vontade, o ato de vontade é um ato corporal. O ato de vontade jamais pode consistir na mera deliberação, pois esta corresponde à mera representação intelectual do seu objeto, um mero desejo, sinônimo de aspiração (Schopenhauer, 1974, p. 151 e ss.).

Na metafísica de Schopenhauer, instaura-se a precedência da vontade sobre o intelecto ou, melhor dizendo, sobre as representações intelectuais. É neste ponto preciso que Schopenhauer vai centrar a sua crítica à Kant, de quem, apesar disso, considera-se seguidor e discípulo. É porque Kant deu à Razão o papel mais importante, fazendo dela “o núcleo do homem”, que ele não pode ir além do significado meramente crítico e negativo de sua filosofia. Quando Kant limita, no campo especulativo, o alcance da Razão ao domínio da experiência, ele teria, ao mesmo tempo, estruturado esta última, segundo as formas do juízo lógico, através das categorias, partindo assim do campo das representações intelectuais para as intuitivas. Com isso, teria deixado de lado, em função de um esquema de pensamento, a imensa diversidade que o mundo intuitivo oferece (Schopenhauer, 1980, p. 116). Outro ponto de atrito entre Schopenhauer e Kant é a questão da moral. A moral kantiana expressa a soberania da Razão, a “vontade boa” ou a vontade moral é sinônimo de racionalidade. Ou seja, a vontade moral, estando em conformidade com imperativo categórico, expressaria a verdadeira destinação do homem, a de transformar-se num ser cujas motivações fossem puramente racionais, ou, como diz Schopenhauer, cuja essência é a Razão. A Ética de Schopenhauer caminha num sentido oposto à de Kant, elevando os sentimentos e emoções a verdadeiros motivos da ação moral. A Razão mostra-se incapaz de motivar a realização de uma ação moral, já que não pode sobrepor-se à vontade. Sendo um instrumento desta última, a Razão não pode ditar-lhe normas (Schopenhauer, 1974, v. III, p. 631 e ss.).

Não é nosso propósito analisar aqui a moral de Schopenhauer, mas apenas indicar que o ato moral só se faz possível quando os indivíduos deixam de ser “indivíduos” no sentido próprio da palavra, a saber, entidades autossuficientes e isoladas; isto acontece quando os indivíduos descobrem que partilham da mesma essência e são manifestações de uma mesma e única vontade. Assim, só há ação moral quando é transposto o princípio de individuação, responsável pela luta sem trégua de interesses que se dá na sociedade, réplica do *bellum omnis contra omnes* hobbesiano. A sociedade ideal em que impera a harmonia promovida pela racionalidade é algo que não se coaduna com um pensamento que tem como princípio um impulso (*Trieb*) cego, sem nenhum bom “telos”, ou seja, uma providência divina ou qualquer outro finalismo que a substitua (Cacciola, 1994, p. 176).

Para tornar mais compreensível a relação entre intelecto e vontade, nada como a leitura de um trecho do *Mundo como vontade e representação* em que Schopenhauer explica fisiologicamente a gênese e a função do intelecto e da consciência:

A Vontade como coisa-em-si constitui essência íntima, verdadeira e indestrutível do homem. Todavia, em si mesma, destituída de consciência (*bewusstlos*), pois a consciência é condicionada pelo *intelecto* e este é um mero *acidente de nosso ser* (grifo nosso). Ele é uma função do cérebro que junto com os nervos e a medula espinhal é um mero fruto, um parasita do resto do organismo, já que não intervém diretamente no seu mecanismo, mas serve para autoconservação, apenas na medida em que regula suas relações com o mundo exterior. O próprio organismo é, em contrapartida, a visibilidade, a objetividade da vontade individual, imagem dela. Como ela se apresenta naquele mesmo cérebro; por isso mesmo mediada pelas suas formas de conhecer, espaço, tempo, causalidade (Schopenhauer, 1974, v. II, p. 259).

É neste mesmo texto, que se intitula “Da primazia da Vontade sobre a consciência de si”, que Schopenhauer define a consciência: esta, tanto como consciência do mundo exterior quanto como consciência de si contém uma parte que conhece e uma parte que é conhecida, uma vez que, para Schopenhauer, não tem sentido se falar em sujeito sem objeto. A partir daí, conclui, em primeiro lugar, que é impossível uma consciência como inteligência pura, pois, nesse caso, haveria um conhecimento sem objeto e, em segundo lugar, que o que conhece não pode ser conhecido, pois senão teria que ser objeto de conhecimento de outro ser que conhecesse. Na consciência de si, o que é conhecido é a vontade e, a este respeito, Schopenhauer esclarece que não se trata apenas do querer e do deliberar, mas de todo “esforço, apetite, aversão, esperança, temor, ódio, em resumo, tudo o que constitui imediatamente o próprio bem-estar ou mal-estar, prazer ou desprazer. Tudo isso é manifestamente estímulo, modificação do querer e do não querer, é aquilo que quando age externamente manifesta-se como ato de vontade” (Schopenhauer, 1974, v. II, p. 260). A Vontade enquanto o conhecido é o primeiro, o originário, o protótipo. O que conhece é o secundário, o éctipo. Duas imagens ilustram a relação entre o querer e o conhecer: a dos corpos que têm luz própria e a dos que apenas a refletem; e a das plantas, em que a raiz seria a vontade e a corola, o ostensivo, o intelecto. O ponto de indiferença entre a raiz e a corola, que pertence a ambos é o “eu”. O “eu” é, pois, a identidade temporal entre o sujeito do querer e do conhecer, identidade inexplicável para o próprio filósofo, em virtude da heterogeneidade completa entre seus dois componentes, intelecto e vontade (Schopenhauer, 1974, v. II, p. 261; ver Cacciola 2007).

Após definir o que é consciência a partir do que nela é comum e constante, Schopenhauer explica o que faz com que as consciências se distingam entre si. A diferenciação obedece não à vontade, mas à maior ou menor extensão da esfera de conhecimento. O querer é o mesmo entre as diversas espécies de animais e estes, mesmo nos seus graus inferiores, querem bem-estar, vida e procriação. Não se pode, no entanto, dizer que os animais pensam e julgam, embora se possa afirmar que eles têm representações, condição necessária para que a vontade seja posta em movimento. Como diz Schopenhauer, “o homem tem em comum com o pólipo, o querer” e “o abismo entre o homem e o animal surge única e exclusivamente pela diferença intelectual”. Ora, quanto maior a complexidade do organismo e quanto maiores suas necessidades, tanto mais extensa a parte representativa da consciência. É no homem que esta força de representação adquire o maior grau de perfeição e ele não é somente capaz de representações intuitivas, mas também de representações abstratas e, portanto, dotado de pensamento e Razão. É por isso que nele a parte secundária da consciência adquire papel preponderante e, por mais fortes que sejam seus apetites e paixões, sua mente está sempre ocupada com representações e pensamentos. Schopenhauer detecta aí a gênese do erro fundamental cometido pelos filósofos que atribuem a primazia ao pensamento ou àquilo que chamam de alma, isto é, a vida espiritual ou inferior dos homens. Para estes, o querer seria mero resultante do intelecto. Mas, pergunta Schopenhauer, se a vontade proviesse do intelecto, como se explicaria o fato de que nos animais inferiores, junto a um mínimo de conhecimento, houvesse uma vontade tão forte? No homem, só em indivíduos muito bem dotados é que o intelecto pode ter a supremacia; é neles que o intelecto se separa da vontade e não é afetado por ela. Eles são chamados gênios e o seu saber é “o espelho objetivo do mundo.” (Schopenhauer, 1974, v. II, p. 262-265; ver Cacciola 1994, p. 112 ss.).

Resta examinar quais relações Schopenhauer estabelece entre estes dois componentes heterogêneos da consciência: o intelecto e a vontade. Os pensamentos e imagens do intelecto podem pôr a vontade em movimento, mas, nesta afecção da vontade, os conteúdos intelectuais nem sempre são claramente percebidos, e a transformação do elemento intelectual em elemento volitivo é rápida demais para que se possa perceber o de imediato o fato. É certo, porém, que as representações intelectuais podem produzir estados emocionais os mais diversos, tais como: medo, cólera, alegria, melancolia etc. Todavia, nestas relações recíprocas, é ainda a vontade que comanda.

[A vontade] faz sentir em última instância a sua soberania, já que proíbe certas representações, não deixa surgir certas sucessões de pensamento porque sabe, ou seja, experimenta, por meio do próprio intelecto que, com isso, ela seria posta

em certos movimentos que lhe repugnam; refreia então o intelecto e o força a desviar sua atenção para outras coisas. (Schopenhauer, 1974, v. II, p. 268).

Estas resistências só podem partir da vontade e não do intelecto, pois este nada sente, mantendo-se na indiferença. Por fim o intelecto, apesar de fornecer motivos para a vontade, é alheio, em muitos casos, às suas resoluções. Por vezes, toma consciência delas com surpresa, como que pegando-a em flagrante nas suas manifestações. O exemplo é o de desejos que por muito tempo permanecem inconscientes, mas que, ao se realizarem, despertam alegria acompanhada de uma certa vergonha, de que se tenha desejado algo que contraria a boa opinião que se tenha de si mesmo. Além disso, Schopenhauer faz uma distinção entre o motivo aparente e o motivo real de nossas ações: o que, por exemplo, pensávamos não fazer por uma razão moral, na verdade é por medo que não o fazemos. Para os filósofos que acreditam que o intelecto é o centro da nossa natureza e que as resoluções da vontade emanam do intelecto, não há distinção entre motivo real e aparente, sendo este o único que decide sobre o valor moral. A conclusão de Schopenhauer é que “o intelecto é tão estranho à vontade que chega, algumas vezes, a ser mistificado por ela. Fornece, por certo, motivos para a vontade, mas não consegue penetrar na oficina secreta de suas resoluções” (Schopenhauer, 1974, v. II, p. 271).

Segue-se um elenco de fatos que serviria para corroborar esta diferença entre o intelecto e a vontade. Esses fatos se referem à experiência interior de cada um, e que, por vezes, recebem, no entender de Schopenhauer, a confirmação da ciência da época, em especial dos fisiologistas franceses, com destaque para Cabanis e Bichat. Dentre esses fatos está a contraposição entre a fadiga do intelecto e o caráter incansável da vontade; o conhecimento é trabalho penoso, a vontade é espontânea; a atividade da vontade é originária, contendo em si o seu próprio movimento, ao passo que a atividade intelectual é derivada e forçada. A vontade já surge pronta e acabada no recém-nascido (aqui Schopenhauer invoca o testemunho de Cabanis). Por outro lado, o intelecto desenvolve-se lentamente, acompanhando o desenvolvimento do cérebro. A prova mais cabal do caráter incansável da vontade é a precipitação (*Voreiligkeit*): ou seja, a vontade, como elemento executivo, deveria aguardar a deliberação do intelecto, mas, dada a lentidão deste último, toma a dianteira e nos leva a ações irrefletidas, sem que o intelecto possa refreá-la. Aí mostra-se a essência originária da vontade que a separa do intelecto. Outra prova desta separação é dada pelo obstáculo que a vontade representa para o exercício da plena função intelectual, através de suas emoções. Diante do pavor, ou ficamos paralisados ou agimos de forma absurda: num incêndio, lançamo-nos nas chamas. Na paixão, chamada bem a propósito de cega, ficamos como que impedidos de pesar os prós e os contras. A

alegria nos tira o discernimento e toda hesitação tímida. Por isso é que, numa situação de perigo, o que vale é o sangue frio e a presença de espírito que correspondem ao silêncio da vontade e a livre atividade do intelecto. Portanto, se vontade e intelecto fossem originários e funções de um mesmo ser, a um aumento de atividade da vontade deveria corresponder um aumento de atividade intelectual, justo o que os fatos mencionados desmentem. Neste ponto, Schopenhauer faz intervir um argumento fisiológico: se o organismo é a própria vontade tornada corpo, as emoções fortes devem aumentar as funções orgânicas, tais como: respiração, circulação, força muscular etc. O intelecto, porém, é um *parasita do organismo*, uma função encefálica que só pede alimentação e repouso. Sendo assim, qualquer perturbação no organismo produz uma alteração ou paralisia intelectual.

Além das paixões, responsáveis por fortes perturbações da atividade intelectual, Schopenhauer menciona outras inclinações aptas a falsear o pensamento, pouco a pouco, porém de modo duradouro. Esperança e temor tornam-se próximos e verossímeis seus objetos. Amor e ódio falseiam nosso juízo e, nos nossos inimigos, só vemos defeitos, e nos amigos, qualidades. Nosso interesse pessoal age do mesmo modo: o que lhe é conforme parece justo e razoável, o que lhe é contrário, absurdo e injusto. Em suma, tudo que contraria nossos afetos não recebe boa acolhida no intelecto. A recusa em admitir o erro vem do temor de reconhecer que, por muito tempo, acreditamos no que era falso. Eis por que, na ciência, novos pontos de vista a refutação dos erros longamente aceitos como verdades, encontram tantas resistências. Schopenhauer chega a comparar a derrubada de um sistema teórico à derrota de um exército.

Mas, se a vontade é um elemento de perturbação do intelecto, pode também, em certos casos, estimulá-la. Um desejo muito forte ou uma grande necessidade podem conferir-lhe um vigor extremo. Também a memória é intensificada pelo ímpeto da vontade e, mesmo uma memória fraca retém plenamente o que tem valor para o afeto dominante. Schopenhauer distingue uma memória do espírito de uma memória do coração, memória afetiva e mais íntima, que retém apenas o que afeta a vontade. Ela é, aliás, o substrato da memória em geral, a base sobre a qual fixam-se as lembranças e o fio condutor ao longo do qual elas se alinharam. O caso particular do aumento de memória, sob pressão da vontade, representa o fato mais geral da presença da vontade na conservação de uma lembrança qualquer. A vontade está na base da memória, e um ser que fosse só conhecimento não conseguiria reter nada (Schopenhauer, 1974, v. II, p. 272 e ss). Na *Dissertação sobre princípio de razão*, Schopenhauer explica o mecanismo da memória a partir da vontade. É a vontade que mobiliza a associação de ideias, que faz com que a certas representações presentes liguem-se outras passadas, por meio da lógica, da analogia e da contiguidade no espaço ou no tempo. Mas a

atividade da vontade, ao pôr em movimento as engrenagens associativas, é por vezes tão imediata, que não temos consciência da ocasião que evocou uma certa representação, parecendo-nos que ela surgiu de repente na consciência, sem estar relacionada com nenhuma outra (Schopenhauer, 1974, v. III, p. 174).

A gênese da loucura não está no intelecto, mas na vontade. Schopenhauer a explica como uma perturbação da memória. Ela é uma ruptura no fio das lembranças, produzida por uma dificuldade de assimilação intelectual de uma certa representação. Se algum conteúdo representativo é penoso demais para a vontade, esta não permite que o intelecto assimile. Surge então uma lacuna (*Lücke*) que interrompe a real sucessão dos eventos na memória e que é preenchida por outro conteúdo arbitrário. A loucura é assim o último recurso da vontade contra um sofrimento insuportável (Schopenhauer, 1974, v. I, 274-276)³.

Por fim, Schopenhauer estabelece uma diferença tópica entre estas duas partes constitutivas do indivíduo. A vontade como querer-viver, cujo interesse maior é a perpetuação da espécie, tem sua sede nos órgãos genitais, sendo a sexualidade a sua manifestação mais importante. O intelecto localiza-se no extremo oposto, no cérebro, e sua função principal é a autopreservação do indivíduo. Tanto quanto a espécie tem a primazia sobre o indivíduo, a vontade prevalece sobre o intelecto (Schopenhauer 1974, v. I, 452).

A filosofia de Schopenhauer permite, pois, conceber como parte integrante do aparelho psíquico e da sua função de conhecer algo que está excluído do âmbito do conhecer. Concede ao que é sem-consciência (*bewusstlos*) ou, etimologicamente “não-cognoscente” (*nicht-wissend*) um significado positivo, conferindo-lhe o estatuto de um objeto de saber. Não, porém, de um objeto de saber entre outros, mas do objeto de saber *por excelência*, na medida em que torna, ao mesmo tempo, possível a atividade do conhecer. No final do capítulo “Sobre associação de pensamentos”, ele explica:

Na realidade o processo de nossos pensamentos interiores não é tão simples como na sua teoria; pois aí muitas coisas estão imbricadas. Para que tenhamos uma ideia disso, comparemos nossa consciência com uma água de alguma profundidade: os pensamentos claramente conscientes constituem superfície, a massa de água, pelo contrário, é formada pelos pensamentos confusos, os sentimentos, os ecos das intuições e experiências, perpassados pela disposição de nossa vontade que é o núcleo de nosso ser (Schopenhauer, 1974, v. I, p. 174).

³ Schopenhauer menciona, além da “loucura” (*Wahnsinn*), o “delírio” (*Delirium*). Neste último, o sofrimento falsifica as representações já em sua origem, na própria intuição, ao passo que na primeira as falsificações recaem sobre as lacunas em representações do passado, causadas por um sofrimento que ultrapassa as forças do “doente” preenchidas com figurações da fantasia.

Assim, o mundo dos impulsos (*Trieb*) cegos e das emoções é a contrapartida obrigatória do mundo das representações, já que lhe confere um sentido. A filosofia de Schopenhauer, quando se pretende uma tradução conceitual ou uma apresentação por meio de conceitos da experiência física e psíquica, tem de levar em conta este “outro lado do Mundo”, “obscuro e de mais difícil acesso”, sem o que ficaria em meras palavras e em fórmulas conceituais vazias, que lhe afastariam do mundo da experiência. Ao escolher a Vontade como palavra-chave para decifrar mundo, Schopenhauer afirma, de modo explícito, que não se trata com isso de se remeter a uma esfera transcendente, mas de contentar-se com o domínio da imanência; ou, para usarmos a sua própria fórmula, de “desvendar o enigma do mundo, no próprio mundo, e não fora dele”.

Bibliografia

- Assoun. P-L. (1978). *Freud: a filosofia e os filósofos*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves.
- Cacciola, M.-L. (1994). *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- _____. (2007). “O *eu* em Fichte e Schopenhauer”. *DoisPontos*, v. 4, n. 1, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.5380/dp.v4i1.9533>. Acesso em: 7 dez. 2025.
- Cassirer, E. (1978). *La Philosophie des Lumières*, Paris: Fayard.
- Fauconnet, A. (1933). “Schopenhauer, précurseur de Freud”. *Mercure de France*, v. 852, année 44, Paris, p. 566-577.
- Schopenhauer, A. (1974). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: *Sämtliche Werke*. vols. 1-3. Darmstadt: Ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____. (1980). “Crítica da razão kantiana”. Trad. Maria Lúcia Cacciola. In: *Os pensadores*, São Paulo.

Anacronismo e teoria da arte. Cruzamentos entre estética, história da arte e antropologia

Rosa Gabriella de Castro Gonçalves

Universidade Federal da Bahia – UFBA

RESUMO

O interesse dos historiadores da arte pela antropologia e pela etnografia está presente desde o início do século XX, seja na obra de estudiosos como Aby Warburg, seja nas experiências de praticamente todos os movimentos de vanguarda, como se pode observar em seus periódicos e exposições nos quais frequentemente são aproximadas obras extraídas de diferentes contextos e períodos. Neste artigo pretendemos discutir a retomada mais recente desta prática, a qual podemos chamar de anacronismo.

PALAVRAS-CHAVE

Anacronismo; antropologia; etnografia; história da arte; vanguarda.

ABSTRACT

Art historians' interest in anthropology and ethnography has been present since the beginning of the 20th century, whether in the work of scholars such as Aby Warburg or in the experiences of practically all avant-garde movements, as can be seen in their periodicals and exhibitions in which often are often works taken from different contexts and periods are presented side by side. In this article we aim to discuss the most recent resumption of this practice, which we can call an anachronism.

KEY WORDS

Anachronism; anthropology; ethnography; art history; vanguard.

A antropologia ou o interesse pela cultura já estavam presentes desde o momento inicial da institucionalização da história da arte enquanto disciplina acadêmica, embora este fato possa ter ficado obscurecido pelo primado do formalismo e de seu esforço em garantir a autonomia da história da arte. Dentre os historiadores da arte que começaram a seguir esse caminho podemos apontar para Aloïs Riegl, um dos primeiros historiadores da arte a se interessar pelas artes decorativas e pela história do estilo, para o interesse de Burkhardt pelo desenvolvimento das formas, ou para Aby Warburg pelo seu interesse pela interdisciplinaridade, o qual se reflete em suas pesquisas acerca da sobrevivência das formas no entrecruzamento das culturas.

Podemos dizer que Aby Warburg foi um dos primeiros historiadores da arte a buscar uma abordagem interdisciplinar da arte, dada a amplitude de sua pesquisa sobre formas culturais, memória coletiva e o entrelaçamento do simbolismo entre diferentes culturas. Warburg viu a história da cultura como uma rede de gestos e modos de comportamento sociais e para expressar essa visão, precisou romper com formatos acadêmicos convencionais. De acordo com Giorgio Agamben, Warburg nunca poderia ter encontrado na personalidade do artista o conteúdo mais profundo da imagem. Os símbolos não serviram para reconstruir uma personalidade, nem uma visão de mundo, mas precisamente porque não eram nem conscientes nem inconscientes, eram o espaço ideal para superar a oposição entre história e antropologia.

Na interpretação dada ao processo investigativo de Warburg feita por Georges Didi-Huberman, a antropologia teria sido fundamental para que o historiador pudesse ampliar a reflexão acerca da questão do estilo, na medida em que permitiu que a imagem fosse pensada como um fenômeno total, saindo da esfera da história da arte para a criação de uma história da cultura. Essa tentativa de abarcar a imagem como fenômeno total demandou uma tal eliminação de limites, fronteiras e hierarquias entre as disciplinas, que Giorgio Agamben preferiu chamá-la “ciência sem nome”.

A expressão paradigmática de sua visão da arte foi a organização de sua biblioteca em Hamburgo, destinada a erradicar os limites da especialização disciplinar do conhecimento fragmentado, refletindo a sua noção inclusiva de cultura em oposição à história da arte autônoma. Na Biblioteca foi instalado o *Atlas Mnemosyne*, uma composição não-discursiva e não linear de imagens de vários tipos e origens, modificados continuamente, de forma semelhante a uma performance dadaísta; uma expressão de seu método e sua visão da articulação entre as coisas, uma perspectiva que podemos comparar com a obra das *Passagens* de Walter Benjamin. Em sua última versão, o *Atlas Mnemosyne* era um sistema de exibição contendo dezenas de painéis forrados de preto nos quais Warburg anexou algo como mil fotografias de pinturas renascentistas, antiguidades de relevo esculpido, páginas manuscritas com iluminuras, mapas, fotos de notícias modernas, propagandas. Ao fixá-los aos painéis, Warburg se

recusou a organizá-las segundo alguma hierarquia ou linearidade, optando por deixá-las pulsar em todas as direções ao mesmo tempo, conectando-se lateralmente umas com as outras.



Figura 1. Aby Warburg, *Atlas de imagens Mnemosyne*, prancha 46. Londres, Arquivo do Instituto Warburg.

Quando visitou os Estados Unidos em 1895, Warburg interessou-se pela cultura dos nativos: suas moradias, danças, cerimônias e rituais. Fotografou e fez croquis daquilo que chamou sua atenção. Foi nessa época que sua busca por uma ciência da arte se abriu ao campo simbólico ou da cultura em geral. Nesta viagem, ao se deparar com os rituais dos nativos, Warburg encontrou um objeto de estudo ainda inédito na História da Arte: algo que era uma imagem, mas também um ato e um símbolo, algo propício para se deslocar de objetos tradicionalmente visados na História da Arte precisamente porque não era um objeto isolado, mas uma rede de relaciona-

mentos. Warburg percebeu a sobrevivência da simbologia acerca da morte e da ressurreição evocada pelo ritual da serpente, que havia chamado sua atenção no contato com os nativos, na Idade Média e no Renascimento, não como mera recorrência iconográfica, mas como esquema ou forma simbólica. Anos mais tarde, Warburg diria que naquele momento ele começara a sentir aversão à história de arte estetizante e à consideração meramente formal das imagens. Em 1924 retomou os croquis e fotografias realizados na América do Norte e elaborou as conferências sobre os índios Pueblo.



Figura 2. Anônimo norte-americano, Índio hopi durante o ritual da serpente, 1924. Foto: Instituto Warburg.

A ancoragem de imagens e obras de arte no campo das questões antropológicas foi uma primeira maneira de mudar e reorientar a História da Arte. Isso não significa que a Antropologia tenha dispersado a História da Arte em uma interdisciplinaridade eclética, mas que ajudou a iluminar um dos seus problemas fundamentais: a questão do estilo. Isso implica o deslocamento da História da Arte (*Kunstgeschichte*) para uma ciência da cultura (*Kulturwissenschaft*). Para Warburg, a imagem constituía um “fenômeno antropológico total”, uma cristalização e condensação particularmente significativa do que era cultura em um ponto de sua história.

A sobrevivência das imagens evocada por Warburg é um conceito que tem suas origens na antropologia anglo-saxônica e, segundo Didi Huberman, inspirado no trabalho do etnólogo britânico Edward B. Tylor. Para Didi-Huberman, tanto Warburg quanto Tylor procuraram superar a contraposição eterna entre o modelo evolutivo, que geralmente associamos à História, e uma espécie de atemporalidade, que geralmente atribuímos à Antropologia. Tylor acreditava que o desenvolvimento da cultura não poderia ser reduzido a uma lei de evolução análoga às leis das Ciências Naturais, tendo identificado nas Culturas Primitivas o que ele chamou de “tempo fantasmagórico”, isto é, a idéia de que no presente encontramos um tipo de entrelaçamento entre vários passados. Tanto para Tylor quanto para Warburg, as formas antigas sobreviventes não são, como para o evolucionismo, necessariamente as mais adaptadas. No caso de Warburg, as sobrevivências levam a História da Arte a abrir-se a problemas antropológicos como a superstição, a transmissão de crenças, mitos, astrologia, entre outros.

O primitivismo, ou inspiração em artefatos considerados primitivos, por sua vez, surgiu na Europa no século XVIII, contemporaneamente ao Colonialismo, que é o fundamento das teorias acerca do primitivismo, por ter fornecido uma grande quantidade de exemplos e referências de culturas passíveis de serem consideradas primitivas pelos europeus. Geograficamente, as crenças européias situaram o primitivo e por vezes o “selvagem” na África Central, nas Américas e na Oceania, podendo também considerar primitivos as crianças, os camponeses e os doentes mentais, mesmo quando europeus. Evidentemente, quando artistas se voltam para um artefato que consideram primitivo como uma possível inspiração, o fazem com uma idéia pré-concebida de cultura primitiva. O primitivo pode ser usado para se referir a algo mais instintivo, menos atrelado a convenções acadêmicas ou a história da arte, mais ligado a aspectos existenciais profundos e, nesse sentido, muitos modernistas procuraram captar essa liberdade e adotá-la em seus métodos. Do ponto de vista formal, objetos arcaicos ou primitivos podem estar ligados ao desejo de se atingir algo atemporal e universal.

Antes do primitivismo modernista o fascínio pelo Oriente e pelo norte da África já havia se manifestado na Europa no século XVIII, com a *chinoiserie*, e no XIX, com o orientalismo e o japonismo. Os impressionistas admiravam as gravuras japonesas, Picasso e Matisse se voltaram para a arte africana e para o orientalismo, enquanto os surrealistas foram atraídos pelo México e pela Oceania. Essa busca por originalidade, autenticidade ou pureza em culturas não européias pode se voltar tanto para o primitivo, como para o artesanal, para a arte popular, ou para o folclore. Os ideais modernistas no início do século XX foram moldados por princípios de simplificação, redução à essência e à organicidade, bem como pela atração ao extravagante, assim seus padrões muitas vezes foram encontrados em objetos artísticos considerados primitivos. De um modo geral, esta era uma influência difundida entre toda a vanguarda, excetuando os futuristas.

O desenvolvimento das teorias artísticas modernas no final do XIX e início do XX coincidiu com um rápido crescimento e desenvolvimento dos estudos antropológicos de coleções a eles relacionados. Para aqueles que já estavam engajados com a arte moderna a associação entre expressividade formal e autenticidade, esse processo levou a uma reavaliação substancial das imagens e artefatos produzidos por sociedades tribais. O reconhecimento da inventividade e da originalidade de tais imagens levou a uma reconsideração de seu suposto primitivismo, ainda que tenham persistido generalizações e dificuldades para contextualizar essas produções e, por vezes, até em discernir entre arcaico e tribal.

Foi nesse contexto que Carl Einstein, profundamente interessado pelo cubismo e envolvido com Georges Bataille e Michel Leiris publicou, em 1915, seu estudo pioneiro, *Negerplastik*. Colaborador do periódico surrealista *Documents*, editado por Georges Bataille, Einstein estava completamente envolvido no interesse pela etnografia propagado pelo periódico, que buscava fazer uma crítica cultural radical sem recair nas categorias e hierarquias estabelecidas pela história e pela crítica de artes mais conservadores. Em *Documents* eram quebradas distinções entre obra de arte e artefato, cultura erudita e cultura popular: todo objeto poderia ser digno de ser discutido. Nesse sentido, sua estrutura pode ser aproximada daquela do *Atlas Mnémosyne*, como uma montagem não hierarquizada de imagens e textos, estabelecendo aproximações não usuais e novas leituras. Além disso, é notável a importância da fotografia para a obra de ambos. *Negerplastik* foi publicado com 119 fotografias em preto e branco representando 94 esculturas diferentes, sem legendas e sem correspondência direta com o texto. As esculturas são praticamente todas fotografadas de frente, sempre esculturas em madeira, das quais foram retirados complementos em palha, tecido, etc., provenientes de coleções particulares, numa apresentação sistemática. A impressão final é a da existência de uma unidade estilística, de coerência,

de uma equivalência visual abstrata entre as imagens. Para Einstein não importava o contexto, a origem precisa ou a função de cada obra, essas distinções foram deliberadamente deixadas de lado em favor da busca pela forma plástica pura.

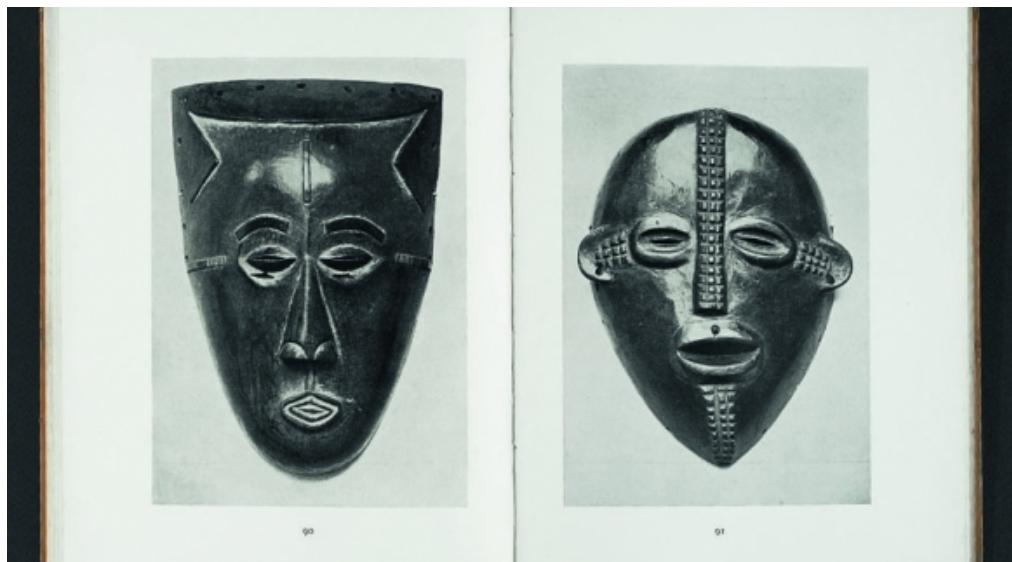


Figura 3. Máscara antropomorfa. Artista kuba, República Democrática do Congo e Máscara antropomorfa, artista Ngbaka, República Democrática do Congo presentes em Carl Einstein, *Negerplastik*.

No contexto das vanguardas históricas, sobretudo para os cubistas – devido a aspectos formais – e para os surrealistas – devido ao interesse pela alteridade: aquilo que era considerado primitivo parecia potencialmente capaz de promover rupturas com a tradição. A aproximação entre obras de arte de vanguarda e objetos naturais ou originários de culturas não europeias, com o objetivo de produzir novos sentidos graças a aproximações inusitadas entre objetos arrancados de seus contextos originais, foi recorrente entre os surrealistas. Fascinados pelo desconhecido, pelo exótico, pelo insólito, pelo colecionismo, por objetos deslocados, pelas derivas em mercados de pulgas, bem como pela utilização de técnicas como a colagem e a montagem, os surrealistas acreditavam que a irrupção dos objetos em contextos inesperados poderia expandir a consciência para além do já demasiadamente conhecido.

Artistas modernistas representantes dos mais diversos estilos, como Picasso, Matisse, Apollinaire, entre outros, colecionaram objetos e artefatos originários do Oriente, da África ou da Oceania – na maior parte das vezes ignorando seu contexto funcional ou ritualístico original – como se estes pudessem constituir um reservatório de novas formas, composições, cores e soluções inusitadas, além de manifestar conteúdos eróticos, exóticos ou inconscientes. Em 1913, o próprio Einstein participou da organização de uma exposição na Neue Galerie em Berlim que apresentava, na primeira sala, obras de Picasso, Derain e Matisse e, na sala ao lado, esculturas

africanas. Também em 1913 participou da organização de uma retrospectiva de Picasso que trazia uma série de esculturas africanas.

Ao lado de Einstein, Wörringer é outro autor contemporâneo das vanguardas relevante para essa discussão. Em 1908, Wörringer defendeu a tese, posteriormente publicada como livro, *Abstração e empatia*, na qual encontram-se imbricados artes decorativas, arte primitiva, abstracionismo e modernismo. Segundo Wörringer, o artista moderno encontra na abstração um modo de ordenar o caos que o envolve movido pelo mesmo impulso que levou o homem primitivo a fazê-lo, pela necessidade de encontrar paz e estabilidade em um universo que lhe é hostil.

Porém, a manutenção da crença no primitivismo pode envolver um grau razoável de idealização e abstração acerca da arte produzida pelas culturas colonizadas, bem como a desconsideração das condições de sua produção. Assim, ao abolir barreiras disciplinares, a história da arte corre o risco de recorrer em alguns vícios que podem afetar a etnografia e a antropologia, quando estas colocam o etnógrafo em uma posição transcendente, explicando seu campo de investigação de acordo com suas próprias categorias de significação e reproduzindo a posição do colonizador vis-à-vis dos colonizados, ou do desenvolvido em relação ao primitivo.

Contemporaneamente, George Didi-Huberman retomou a estética surrealista como uma alternativa à história da arte eucrônica, por interpretá-la como uma suspensão da censura que restringe a história da arte tradicional, aquela que nos dá a impressão de apreender os objetos na sua totalidade, tal como uma ciência objetiva e transparente. A interpretação eucrônica trabalha com as categorias próprias do período em que se situa o objeto a ser investigado, mas Didi-Huberman suspeita que a coerência, ou pertinência deste tipo de interpretação é uma idealização, uma vez que não se pode afirmar que indivíduos contemporâneos necessariamente compartilhem as mesmas visões de mundo. No limite, toda história da arte estaria fadada a ser anacrônica, e mesmo as obras de arte seriam montagens de temporalidades heterogêneas e carregadas de memórias. E a memória, por sua vez, seria sempre anacrônica, por proceder por montagens e reconstruções ancoradas no inconsciente. Nessa medida, Didi-Huberman reconhece em Aby Warburg e Walter Benjamin dois autores que teriam colocado a estratégia da montagem em prática, renunciando assim ao esquema evolutivo e teleológico posto em prática pela história da arte desde Vasari (Didi-Huberman, 2013, p. 21) Além disso, o *Atlas Mnemosyne* e o livro das *Passagens*, foram contemporâneos das montagens cinematográficas de Eisenstein e das ideias editoriais de George Bataille na revista *Documents*.

Segundo Rosalind Krauss, “observando o desfile das revistas surrealistas [...] chegamos à convicção de que, antes de tudo, é esta atividade editorial que constitui a verdadeira produção surrealista” (Krauss, 2013, p. 114). Esta observação remete

àquela que talvez seja a explanação mais difundida até hoje acerca da vocação da fotografia, “A obra de arte na era da sua reproduzibilidade técnica”, de Walter Benjamin, que já previa que um dos desdobramentos da arte pós-fotografia seria a revista ilustrada, em outras palavras, a presença combinada de fotografia e texto. No mesmo momento em que Walter Benjamin elaborava sua análise, os surrealistas a colocavam em prática – o que a história da arte tradicional, cujos olhos estão fixados nas belas artes, tendeu a não enxergar.

Periódicos

Em 1924, André Breton deu início à publicação de *La Révolution Surrealiste*, periódico no qual a estética surrealista foi estabelecida como uma estética do choque, que valorizava a abertura para o imprevisível e para o acaso, sem o controle da razão. Uma das primeiras missões da revista foi a de publicar sonhos, por exemplo. Do ponto de vista iconográfico seu primeiro editor, Pierre Naville, que se declarava contrário ao bom gosto e ao refinamento do estilo, preferia ilustrar a revista com fotografias de autores anônimos. Naville acabou deixando o periódico e abandonando o movimento Surrealista por considerá-los incompatíveis com o marxismo. Com sua saída, em 1925, Breton começou a incluir nas páginas da *Révolution Surrealiste* obras de artistas cubistas e surrealistas, como Picasso, De Chirico, Max Ernst, Man Ray e André Masson (Krauss, 2012, p. 196). A revista durou até 1929, sendo sucedida pelo periódico *Le Surréalisme au Service de la Révolution*.

A saída de Naville foi precedida pela publicação de um artigo irônico, “Beaux Arts”, no qual Naville interditava a possibilidade de uma pintura ser surrealista, mas Breton, ao assumir o controle editorial após sua saída publicou a série de artigos “O Surrealismo e a pintura”. “Embora rejeitasse a ideia da ‘arte pela arte’, Breton apoiava as iniciativas dos artistas por consistirem em experiências diretas de realidades alternativas” (Ades e Gale, 1996, p. 19). Além de ilustrações, *La Révolution Surrealiste* passou a publicar fotografias de artistas como Man Ray e Hans Bellmer. Diferentemente dos periódicos dadaístas, que apostavam em extravagâncias tipográficas, as fotografias foram o tipo de imagem mais utilizado pelos periódicos surrealistas. As possibilidades oferecidas pela fotografia, como, múltiplas exposições de uma mesma imagem, justaposições, impressões de uma mesma imagem em positivo e negativo, dentre outras, se adequavam perfeitamente à estética surrealista e ao deslocamento de significados normalmente atribuídos aos signos, contribuindo para a construção de uma atmosfera insólita. O resultado imprevisível das solarizações e dos raiogramas de Man Ray, assim como os desenhos automáticos de Masson, estabeleciam um equivalente visual para a escrita automática.

A capa de *La Révolution Surréaliste*, tal como proposta por Pierre Naville, parodiava a capa de *La Nature*, um periódico científico popular no século XIX, cujo caráter positivista era de certo modo encenado pela revista surrealista ao abordar com um tom científico seções dedicadas ao relato de sonhos, ou a enquetes sobre problemas como “O suicídio é uma solução?” (Krauss, 2012, p. 200). A revista também publicava poemas, particularmente de Paul Eluard e Robert Desnos e experimentos linguísticos de Leiris, bem como manifestos, como uma exortação de Artaud à abertura dos hospícios.

Todos esses elementos, tão heterogêneos, contribuíam para que a revista desse a impressão de não ser governada por um partido estético convencional, refletindo as ambivalências dos surrealistas quanto às artes visuais de um modo geral. Controvérsias entre os membros do grupo também eram publicadas eventualmente no interior da própria revista.

Documents, por sua vez, uma revista mais luxuosa e bastante ilustrada, “orientada em boa parte com base num ponto de vista iconográfico” (Didi-Huberman, 2015, p. 22), foi fundada pelos surrealistas que romperam com Breton. Muitas vezes os dois periódicos são comparados a partir das diferenças entre seus editores, Breton (*La Révolution Surrealiste*) e Bataille (*Documents*), devido às perspectivas intensamente pessoais que imprimiram nestas publicações. Contudo, embora Bataille tenha se tornado o porta-voz de *Documents*, o corpo editorial compreendia, *marchands*, museólogos e etnógrafos.

Financiada por Georges Wildenstein – conhecido *marchand de arte*, cuja família era proprietária de galerias de arte em Paris e editor da prestigiosa revista *Gazette des Beaux Arts* – a *Documents* foi idealizada por ex-alunos da também prestigiosa École des Chartes, escola superior de preservação de documentos, conservação de patrimônio e bibliotecas, fundada em 1821. [...] Georges Bataille, diplomado em paleografia e especialista em numismática na BnF”; Pierre d’Espezel e Jean Babelon, também ex-chartianos e numismatas da BnF (Jaques, 2021, p. 113).

Embora contasse com a contribuição de historiadores da arte e outros especialistas do mundo acadêmico, *Documents* não era um periódico acadêmico ou convencional sobre artes, pois contrariava a metodologia, a retórica, o estilo acadêmico e as regras acadêmicas estabelecidas, sobretudo devido à sua diagramação pouco convencional, baseada na prática de montagens de materiais visuais e textuais diversos. Se compararmos a diagramação de *Documents* com aquela de *La Révolution Surréaliste*, constataremos que mais do que atingir um efeito poético, o confronto entre imagens e textos em *Documents* era uma estratégia de subversão. Inclusive, como muitos

membros de *Documents* eram dissidentes de *La Révolution Surrealiste*, algumas fotomontagens da primeira eram verdadeiras paródias de fotomontagens da segunda.

Documents não era, portanto, uma revista de arte no sentido estrito, mas uma aposta na criação de passagens e relações inusitadas entre imagens e textos de naturezas diversas, tanto oriundos da cultura popular, como da arqueologia, ou da arte de vanguarda. Embora seu subtítulo fosse composto pelos nomes arqueologia, arte e etnografia, a revista não contemplava o aspecto acadêmico destas disciplinas, mas seus objetos. Além disso, ainda mais importante do que os objetos ou das imagens destes, era a diagramação que os organizava (ou desorganizava).

O periódico buscava fazer uma crítica cultural radical sem recair nas categorias e hierarquias estabelecidas pela história e pela crítica de artes mais conservadores. Em *Documents* eram quebradas distinções entre obra de arte e artefato, cultura erudita e cultura popular: todo objeto poderia ser digno de ser discutido. Nesse sentido, sua estrutura pode ser aproximada daquela do *Atlas Mnemosyne*, como uma montagem não hierarquizada de imagens e textos, estabelecendo aproximações não usuais e novas leituras.

A variedade de material sobre arte medieval era notável, assim como sobre arte do Renascimento. Essas imagens eram justapostas a outras com as quais não mantinham necessariamente alguma relação. Reproduções de pinturas de artistas de vanguarda como Klee, ou Picasso, eram colocadas ao lado de imagens de iluminuras, moedas ou medalhas medievais.

As imagens eram dispostas em uma justaposição que frequentemente convivia à correspondências visuais. Um jogo com o processo de representação se dava aí: ao representar imagens não relacionadas, mas de algum modo conectadas, ainda que apenas por reproduzir as obras umas próximas às outras, o conceito de semelhança era subvertido. Bataille rejeitava a categorização científica da realidade, por considerar a realidade não como estática, mas como continuamente em movimento. Consequentemente, forma e significado não poderiam ser estáveis (Baudoin e Krikke, 2019, 148-149).

O subtítulo de *Documents*, “arqueologia, belas artes, etnografia”, introduzia dois campos que não seriam óbvios em uma revista de arte: a arqueologia e a etnografia. Além disso, como observa Denis Hollier, a opção por utilizar o termo “etnografia”, no lugar de “artes primitivas”, não foi em vão (Hollier, 2018, p. 6). Quando Bataille abordou em *Documents* o livro *L'Art Primitif* publicado pelo psicólogo George Luquet, o primitivismo não era mais algo que entusiasmasse exclusivamente a vanguarda. Especialmente em Paris o primitivismo emergiu como espetáculo, tanto no âmbito da cultura erudita, como no mundo do entretenimento, tal como na ópera *La Création du Monde* (1923), com figurinos tribais e cenário de Fernand Léger, nas

performances de Josephine Baker e na erupção do jazz nos bares e clubes de Montparnasse. O achado do lado chique do primitivismo também estava no universo dos motivos tribais, que passaram a compor o mundo da ornamentação de luxo, ampliando a gama do *Art Déco* para o gosto pelo marfim, pelo ébano e pela pele de zebra, uma tendência que chegou a ser chamada *Black Déco*, pelo uso estetizado dos motivos tribais nas artes decorativas.

Para os figurinos e cenários de *La Crédation du Monde*, Léger explorou as siluetas robustas e a repetição de elementos da escultura primitiva. Toda a planóplia do mobiliário e acessórios *Art Déco* seguiram essa tendência, combinando padrões prateados ao brilho do ébano e às peles de leopardo e crocodilo. Onde essa luxuosa tendência foi bem recebida, artistas a seguiram, como os escultores Constantin Brancusi e Jacques Lipchitz, ou os arquitetos Le Corbusier e Jean Prouvé. Para todas essas figuras, *Black Déco* era um poderoso coquetel que misturava a África primitiva e a América na era da máquina (Krauss, 2012, p. 206).

Em *Documents*, segundo James Clifford, “a organização adequada de símbolos culturais e artefatos é constantemente posta em cheque”: arte erudita, fotografia surrealista, objetos do folclore, máscaras, etc. [...] *Documents* colocava, para a cultura da cidade moderna, os mesmos problemas com os quais se depara qualquer organizador de um museu etnográfico. “O que pertence a que? Obras primas da escultura devem ser isoladas ou expostas juntamente a panelas e machadinhas? A atitude etnográfica deve colocar este tipo de questão continuamente, compondo e decompondo relações e hierarquias naturais” (Clifford, 1981, p. 551). Aliás, como o título do periódico indica: “A cultura se torna algo a ser colecionado, e a própria *Documents* é um tipo de vitrine de imagens, textos, objetos, etiquetas, um museu divertido que coleciona e reclassifica as espécies simultaneamente (Clifford, 1981, p. 551).

As exposições surrealistas seguiam o mesmo princípio, reunindo obras de artistas de diferentes vertentes da vanguarda e obras, ou objetos, considerados primitivos, como arte indígena das mais variadas origens. Alimentada por esse espírito foi fundada, em 1926, a Galeria Surrealista que, em sua exposição de abertura, mostrava obras de Man Ray e esculturas de ilhas do Pacífico.

Por que essas abordagens hoje?

Na contemporaneidade, abordagens antropológicas, ou etnográficas, têm despertado muito interesse e a história da arte tem se voltado para uma reflexão acerca da cultura em um sentido amplo. Mario Pedrosa questionou a história da arte eurocêntrica e se interessou pela arte afro-brasileira e pela cultura indígena, que se constituíram alguns dos pilares para sua proposta para reconstrução do MAM-RJ quando

este pensamento não tinha nada de trivial. Em 1960, Pedrosa já propunha um museu renovado: “Diferentemente do antigo museu, do museu tradicional que guarda, em suas salas, obras primas do passado, o de hoje é, sobretudo, uma casa de experiências, é um paralaboratório. É dentro dele que se pode compreender o que se chama de arte experimental, de invenção” (Pedrosa, 1995, p. 295). Pedrosa queria um museu vivo, experimental, voltado para o povo, para atraí-lo, educando-o, um lugar privilegiado para uma reeducação não lógica, mas perceptivo-estética. Essa deveria ser a finalidade do museu: “ensinar os visitantes a perceber, direta e imediatamente tudo” (Pedrosa, 1995, p. 298).

Por isso o novo MAM proposto por ele deveria ser constituído por cinco museus independentes: o Museu do Índio, o Museu da Arte Virgem (do Inconsciente), o Museu de Arte Moderna, o Museu do Negro e o Museu das Artes Populares. Museus afins, mas independentes entre si. O Museu do Índio e o Museu do Inconsciente partiriam de coleções já existentes, mas os critérios para a formação do acervo do Museu do Negro, bem como o do Museu das Artes Populares permaneceram vagos, tendo Pedrosa afirmado apenas:

O Museu do Negro terá acervo a se constituir a partir de peças trazidas da África e das criadas aqui no Brasil, principalmente nos cultos religiosos, onde são usadas [...] O museu de Artes Populares terá acervo a ser constituído com peças colhidas nas várias regiões do Brasil, nos vários tipos de artefatos como cerâmica, madeira, ferro, flandres, palha, etc. (Arantes, 1995, p. 312)

Nos últimos vinte ou trinta anos metodologias e processos criativos inspirados na etnografia e na antropologia têm sido amplamente utilizados por artistas, curadores e críticos, em todo mundo, sendo emblemáticas, nesse sentido, as polêmicas exposições *Primitivism in 20th Century Art: Affinities of the Modern and the Tribal*, com curadoria de William Rubin e Kirk Vanerdoe, montada no Museu de Arte Moderna de Nova York, em 1984 e *Les Magiciens de la Terre*, com curadoria de Jean-Hubert Martin, realizada no Centre Georges Pompidou, em 1989. Mas desde a década de oitenta o debate teórico em torno do pós colonialismo se ampliou e se diversificou, algo que tais exposições não parecem refletir.

Essa abordagem antropológica e etnográfica também vem sendo empregada de maneira significativa na construção de discursos sobre a arte e a identidade brasileiras, fato que pode ser observado a partir de projetos curatoriais de grandes mostras, como a Bienal da Antropofagia, a Mostra do Redescobrimento e, mais recentemente, a exposição Histórias Mestiças, que parecem buscar a apresentar uma fonte, uma origem, uma gênese da formação do povo brasileiro. Inspirada no projeto de

Pedrosa para a reconstrução do MAM carioca, a *Mostra do Redescobrimento, Brasil+500* foi montada no Pavilhão da Bienal de São Paulo no ano 2000, seguindo a ideia de Pedrosa de apresentar módulos separados. Tendo Nelson Aguilar por curador chefe, além de uma equipe de curadores específicos para cada um dos eixos, composta por nomes como Emanoel Araújo e Kabengele Munanga, dentre outros.

Um dos aspectos polêmicos da Mostra, segundo o próprio curador-chefe, a cenografia, foi projetada e elaborada por alguns dos cenógrafos e iluminadores mais reconhecidos entre nós, como Bia Lessa, Paulo Pederneiras, Naum Alves de Souza, além dos arquitetos Paulo Mendes da Rocha e Marcelo Ferraz. A polêmica se deveu ao fato de a cenografia chegar a ser exuberante ao ponto de contaminar a contemplação “pura” das obras. Ou seja, cada recorte histórico foi pensado separadamente, sem justaposições temporais, mas a presença da cenografia poderia chegar em alguns dos módulos, a comprometer a autonomia das obras.

A exposição *Histórias Mestiças*, por sua vez, foi montada em 2014 no Instituto Tomie Ohtake, com curadoria de Adriano Pedrosa e Lilian Schwarcz. No texto de abertura do catálogo o curador usou como epígrafe um trecho do texto de Lina Bo Bardi para o projeto do livro *Tempos de grossura, o design no impasse*.

O reexame da história recente do país se impõe. O balanço da civilização brasileira popular é necessário, mesmo se pobre à luz da alta cultura. Este balanço não é o balanço do folclore, sempre paternalisticamente amparado pela cultura elevada, é o balanço visto do outro lado, o balanço participante. É o Aleijadinho e o Barroco antes da Missão Francesa. É o nordestino do couro e das latas vazias, é o habitante das vilas, é o negro e o índio. Uma massa que inventa, que traz uma contribuição indigesta, seca, dura de digerir (Bo Bardi, 2014, p.25)

Em seu texto, “Histórias mestiças são histórias descolonizadoras”, o curador afirma que “a modernidade, o museu e a história da arte constroem o mais profundo, util e devastador sistema de dominação dos últimos séculos”, e acrescenta: “As noções de museu e de coleção são europeias; a história do museu está intimamente ligada à empresa colonial e hoje o conceito de museu etnográfico está em crise” (Pedrosa, 2014, p. 25).

Adriano Pedrosa pondera que hoje é forte a tendência por parte dos museus de “ampliar suas histórias da arte moderna”, para incluir “outras modernidades, ou modernidades plurais”. Cita como exemplos *Modernités Plurielles*, montada no Centro Georges Pompidou em 2013, que “reunia mais de 400 artistas, com a inclusão de produções africanas, asiáticas, do Oriente Médio e latino-americanas ao lado de europeias e norte americanas do século XX, com forte presença de mulheres artistas”. A mostra foi definida no site da instituição como “uma exposição manifesto

propondo uma visão da arte moderna renovada e alargada”; e ainda como “a primeira vez que, a partir das riquezas da sua coleção o Centro Pompidou apresentava uma história mundial da arte, de 1905 a 1970”. Dentre museus que têm considerado criticamente a modernidade e a globalização a Tate Modern, é lembrada como exemplo de resistência à narrativa histórica tradicional e de favorecimento de agrupamentos temáticos e conceituais trans históricos.

Inspirada por motivações semelhantes, *Histórias mestiças* propôs uma narrativa sobre a história do Brasil a partir do diálogo entre objetos etnográficos, objetos da cultura material e obras artísticas de diversos períodos, por meio de uma sobreposição de temporalidades que mostram nossa complexidade. Composta por 400 obras produzidas desde o período colonial até o presente, ao lado de artefatos indígenas, como máscaras africanas, objetos religiosos, fotografias do século XIX, gravuras e outros objetos da cultura material, a mostra foi dividida em sete seções: 1) trilhas e mapas, 2) encontros e desencontros, 3) máscaras e retratos, 4) Ritos, 5) Cosmologias e emblemas nacionais, 6) inscrições gráficas e têxteis, 7) trabalho.

Em “Ritos”, artefatos religiosos do candomblé foram colocados ao lado de imaginária católica, representações de divindades africanas e obras modernistas inspiradas por alguns desses motivos. Já em “Máscaras e retratos”, os curadores dispuseram fotografias de escravos e amas de leite ao lado de máscaras africanas, retratos modernistas e obras contemporâneas, além de pinturas dos artistas viajantes representando os indígenas. Na seção “grafismo e tramas”, os curadores estabeleceram paralelos entre desenhos e tessituras indígenas e africanas e obras do concretismo e do neoconcretismo, além de propor um diálogo entre os Parangolés de Oiticica e as roupas de baianas pintadas por Debret. Obras geométricas em diálogo com desenhos e tessituras indígenas poderiam sugerir influências mútuas ou, como sugere Maria Iñigo Clavo, parecem confirmar um enquadramento canônico da arte brasileira, como se a arte indígena precisasse ser legitimada por uma obra concreta consagrada, ou fazer parte de uma narrativa institucional?

Segundo Clavo, a alternativa à exposição museográfica tradicional proposta por *Histórias Mestiças* tem por resultado uma montagem que se assemelha a um salão europeu do século XVIII. Ora, os Salões eram exposições de coleções privadas, anteriores aos museus que, a partir do final do XIX, passaram a organizar as coleções segundo critérios pretensamente objetivos, ou mesmo científicos, sobre os quais uma espécie de narrativa se baseia. Em outras palavras, enquanto os Salões eram locais de encontro, os museus se converteram “em templos virtuais de adoração” (Clavo, 2016, p. 67). Porém, segundo Clavo, o formato assemelhado a um Salão é também uma reminiscência de um modelo eurocêntrico de coleção, baseado em

juízos de gosto de uma determinada classe, e muitas vezes com a inclusão de objetos oriundos de colônias.

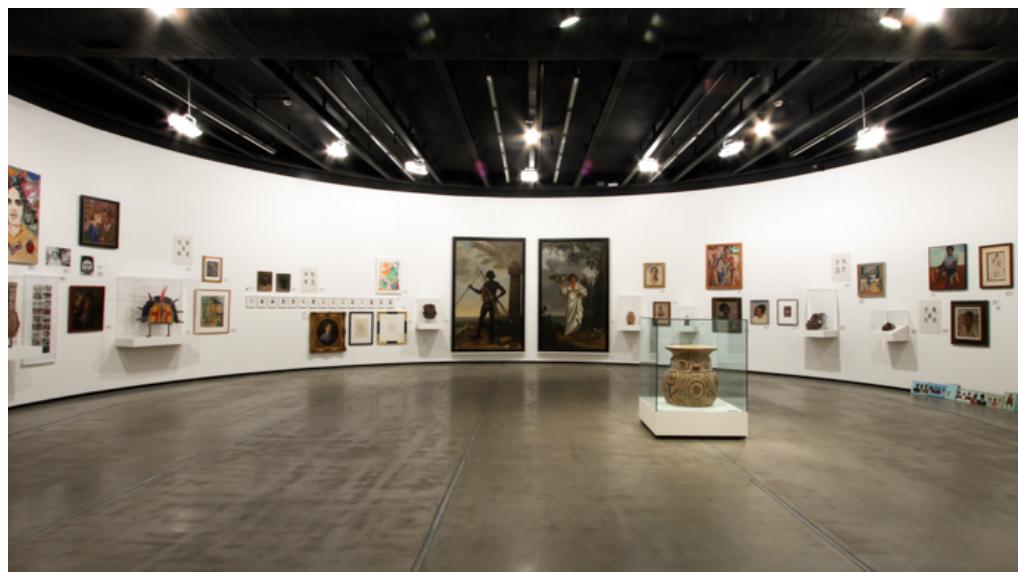


Figura 4. Histórias Mestiças. Instituto Tomie Ohtake, 2014.

Num certo sentido, também o Museu Afro, homenageado na mostra, poderia ser visto como uma espécie de salão, visto refletir a curadoria muito pessoal de seu fundador Emmanuel Araújo. Para Clavo, *Histórias Mestiças* é muito representativa do modo como a elite intelectual brasileira aborda a colonialidade e a alteridade. Representa os indígenas e os negros romanticamente, ou como vítimas pelas quais demonstram solidariedade do ponto de vista de antropólogos, artistas contemporâneos e escritores, mas não como esses grupos se veriam e gostariam de ser representados sem essa mediação.

Esse modelo de exposição não parece ter superado os problemas advindos do museu tradicional. Isolados de seus contextos, os objetos continuam a ser expostos de modo a serem contemplados de um ponto de vista estético e formal. Também não ultrapassa o questionamento acerca de como a alteridade é representada pelas elites intelectuais. As dificuldades encontradas em exposições que pretendem reunir objetos tão diversos como obras modernas e contemporâneas e artefatos, objetos ritualísticos de culturas distintas não são novidade e me parece emblemática a exposição *Primitivismo no século XX*, montada em 1984 no MoMA. Acerca das escolhas envolvidas na mostra o curador, William Rubin, afirmou: “afora alguns poucos objetos de grande importância histórica, nossa exposição contém apenas os melhores trabalhos tribais das coleções dos artistas [...] Além disso, cada tipo de objeto foi representado pelo mais extraordinário exemplo dos museus etnográficos”, ao que

Yve-Alain Bois em sua crítica antológica a essa exposição, “La Pensée Sauvage” reagiu: “o mais extraordinário a partir de um ponto de vista modernista, no mínimo, isto é, o mais ‘original’, o mais ‘surpreendente’, o mais forte de sua categoria para um olho ocidental” (Bois, 1985, p. 180).

Acerca de *Primitivismo no século XX*, que trabalhou com uma noção de “afinidade” semelhante àquela de *Histórias Mestiças*, Bois observou que não são apenas os objetos da cultura material que sofrem com a descontextualização (o que em si já seria inevitável dada a arquitetura modernista do museu), mas igualmente as obras modernas e contemporâneas: “A vaga semelhança entre os trabalhos modernos e suas contrapartidas primitivas é muito menos eloquente do que a sua gritante diferença quanto ao significado”. Segundo os curadores, as afinidades representam soluções similares para problemas similares que surgem ao longo de um processo artístico concebido como um denominador de todas a humanidade, o que Bois considera uma espécie de fundamentalismo, lembrando que Erwin Panofsky já havia advertido quanto a tais ilusões, as quais chamou de pseudomorfoses, ou seja: a emergência de uma forma A, morfológicamente análoga, ou mesmo idêntica a uma forma B, ainda que sem qualquer relação de um ponto de vista genético.

A problematização dessa origem cultural e o interesse pelo primitivo na identidade nacional não são absolutamente novidades pois, antes disso, foram centrais para a construção do nosso modernismo, evocados por Oswald de Andrade no Manifesto Antropofágico e elaborados plasticamente por diversos representantes da primeira geração modernista, associada à Semana de Arte Moderna de 1922.

Mas o que chama a atenção nos projetos curatoriais das mostras citadas que tematizam questões como a construção de uma identidade nacional, ou as origens de tal identidade é o fato de se constituírem como grandes montagens, capazes de produzir um saber histórico análogo àquele buscado por Walter Benjamin em suas *Passagens*, ou por Aby Warburg no *Atlas Mnemosyne*. Um tipo de saber histórico *après-coup*, como diria Didi-Huberman, fundado no anacronismo e na sobreposição de sintomas, sobrevivências de vestígios e de rastros materiais. Esse tipo de montagem das imagens encerra, ainda segundo Didi-Huberman, um paradoxo na medida em que correndo constantemente o risco de recair no pseudomorfismo pode, também, revelar dimensões culturais e temporais complexas e pouco óbvias. Acredito que a discussão acerca do potencial crítico de tais mostras está em aberto, visto que elas tanto são capazes de revelar relações e percepções frutíferas sobre a formação da nossa cultura, como gerar a impressão de que reiteram um discurso já estabelecido sobre ela ou, ainda, fetichizar ou estetizar aquilo que consideramos primitivo.

Bibliografia

- Baudouin, T.; Krikke, J. (2019). “Images of Medieval Art in the French Surrealist Periodicals Documents (1929-31) and Minotaure (1933-39)”. *Journal of European Periodical Studies*, 4.1, p. 144-161.
- Bo Bardi, L. *apud* Pedrosa, A. (2014). “Histórias mestiças são histórias descolonizadoras”. In: Pedrosa, A.; Schwarcz, L. *Histórias Mestiças*. Rio de Janeiro: Cobogó, p. 25.
- Bois, Y.-A. (1985). “La Pensée Sauvage”. *Art in America*, p. 178-189.
- Clavo, M. I. (2016). “Is Brazil a Postcolonial Country?”. *Paragrana*, 25, De Gruyter Verlag.
- Clifford, J. (1981). “On Ethnographic Surrealism”. *Comparative Studies in Society and History*, v. 23, n. 4, p. 539-564.
- Didi-Huberman, G. (2013). *A imagem sobrevivente*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- _____. (2015). *A semelhança informe*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Hollier, D. (2018). “O valor de uso do impossível”. In: *Documents: Georges Bataille*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018, p. 3-35.
- Jacques, P. B. (2021). *Pensamentos Selvagens*. Salvador: Edufba.
- Krauss, R. (2013). *O fotográfico*. São Paulo: Editora Gili.
- _____. (2012). “Surrealist aesthetics”. In: Foster, H. et al. *Art since 1900*. Londres: Thames and Hudson.
- Pedrosa, A.; Schwarz, L. (2014). *Histórias Mestiças*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Pedrosa, M. (1995). *Política das Artes. Textos Escolhidos I*. Org. Otília Arantes. São Paulo: EDUSP.

Mário de Andrade: o transitório nas fronteiras do esteticismo

Pedro Fernandes Galé

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

RESUMO

O ensaio busca apresentar as alternativas estéticas de Mário de Andrade na década de 20. Buscando marcar a noção de que em arte toda fixidez é perigosa, apresentamos uma faceta de Mário de Andrade que não é a mais apreciada: a de um autor de estética; mais que um agitador modernista o autor de *Macunaíma* foi um pensador das artes que marcou a reflexão e a produção artística no Brasil como, talvez, nenhum outro. O ensaio aqui apresentado busca indicar o nascedouro de uma estética transitória e incisiva em seus passos seminais.

PALAVRAS-CHAVE

Mário de Andrade; modernismo; Brasil; estética.

ABSTRACT

The essay aims to present Mário de Andrade's aesthetic alternatives in the early 20th century. In an attempt to highlight the notion that in art all standing stone is dangerous, we present a side of Mário de Andrade that is not the most appreciated: an author of aesthetics, rather than a modernist agitator, the author of *Macunaíma*, as an author and a thinker of the arts, marked reflection and artistic production in Brazil in an undeletable way. In the early industrial moment of São Paulo in the oncoming modernist aesthetics Mário's place as an art thinker is second to none. The essay presented here aims to show how this aesthetic was in its seminal stages.

KEY WORDS

Mário de Andrade; modernism; Brazil; aesthetics.

Com os docementos dos nanquins mais melancólicos

Brasil

Como será o Brasil?

MÁRIO DE ANDRADE

(Manuel Bandeira – Variações sobre o nome de Mário de Andrade)

Ainda que Mário de Andrade seja renomado no âmbito da crítica e da história das artes, sua obra estética parece ter sido tratada com maior timidez pela fortuna crítica ao longo dos anos. Observar suas tentativas em direção do que poderíamos chamar de uma estética é a um só tempo perceber um autor que busca atualizar o cenário poético, plástico e pictórico nacional, e acompanhar um investigador comprometido com as profundezas de um elemento artístico nacional que se relacionaria com um passado figurativo em constante construção. Se pensarmos a possibilidade de uma estética em Mário de Andrade, deveremos dar conta do inacabado que a assola e buscar entender variegados filões encontrados, porém não exauridos. Modernista, o autor se colocou diante dos grandes embates artísticos do início do século XX.

O ensaio que ora apresentamos será circunscrito por um recorte que não é arbitrário: o dos textos de Mário de Andrade redigidos na década de 20. Época em que se faziam pressentir, sentir, urdir e até mesmo fabricar os impactos da *Semana de arte moderna*. Nesse período se colocavam algumas fundações da postura singular, em termos estéticos, por falta de palavra melhor, do autor de *Macunaíma*. Mário sempre foi um autor sobre o qual ulularam dualidades; afinado com os movimentos de vanguarda advindos da Europa, não deixou de ser nacionalista; ligado ao que havia de mais novo no campo das artes, não deixou de estudar os artífices do passado. Sem querer exigir dele uma estética que se preste a qualquer sorte de sistema, podemos, nos textos desta década, sentir um pensamento em formação (em sentido fraco) e movimento. Nesse período, subscrevendo Elisa Angotti-Kossovitch em seu magistral *Mário de Andrade Plural*, “o empenho, associado ao presente (intervenção) e o prazer, tendido para o futuro(imortalidade), são confrontados disjuntiva e angustiadamente, com a moral do artista na encruzilhada do transitório e o marmóreo” (Angotti-Kossovitch, 1990, p. 35).

Afinado ao que ocorria no mundo das artes na esfera internacional, Mário buscou compreender a carência de uma arte que se visse afinada a seu tempo em terras brasileiras. Diante de uma busca pelos caracteres nacionais, buscou entender o elemento brasileiro numa chave que não deixa de apontar para o seu dinamismo, Mário se viu, e a imagem é muito bem construída, sempre tensionado entre o *transitório* e o *marmóreo*. Não pensa o nacional como algo isolado nem o passado como algo circunscrito e afixado, sua busca por atualização envolve esse caráter internacional

de nossa nacionalidade ou nacionalismo, bem como a atualidade de um passado que se vê fundido e refundido, fundado e refundado. É na compreensão sempre transitória desse passado (marmóreo) que a questão da brasiliade se coloca:

Ora, ninguém negará que se um dia existir um espírito brasileiro, como existe um espírito egípcio, espírito grego, um espírito russo, esse brasileiro espírito será muito dissemelhante do francês. O que forma um *espírito*, muito mais que uma simpatia, mesmo generalizada, ou três ou quatro personalidades insuladas, é fundamento racial mais o clima, os aspectos e recursos da terra, o modo de viver. E nada mais dissemelhantes nesse ponto de vista que a França herdeira e o Brasil aventureiro e arrivista (Andrade, 2022, p. 216).

Trata-se de sorver aquilo que ocorre no hemisfério norte, mas sempre em vista do elemento nacional. Não se trata de pensar o nacional isolado ou autônomo na tessitura dos caracteres artísticos; quanto melhor se comprehende o que ocorre no globo e no presente, melhor se percebe o elemento local, sua singularidade e mesmo o seu passado. Essa relação intensa com a produção intelectual de seu tempo marca esses esforços de Mário de Andrade, nas palavras de Telê Porto Lopez: “Relacionado como está com a atualidade artística de sua época através de revistas europeias, é natural que elas lhe trouxessem a contribuição de experiências como a brasileira” (Lopez, 1972, p. 203).

Sob esse aspecto de uma busca por um Brasil que se eleve por sobre as tentativas ufanistas do passado é que reside o modernismo na chave em que Mário de Andrade o comprehendia. Ciente de que há de haver algo que, mesmo diante do que o mundo artístico dito civilizado e instruído traz de novo, “reflita as notas mais profundas da terra onde ocorre” (Lopez, 1972, p. 202), o autor sabe que não se trata de assumir o primitivismo como marca da produção artística brasileira, pois é afinando-se ao mundo que o “Brasil” viraria Brasil. Não se trata de assumir um grau de atraso que fosse compensado por instrução internacionalmente válida e de um ocultamento das origens, mas de emular as produções artísticas de seu tempo, repropondo um Brasil que se lance no globo. Como escavador e fundador de passados, o ensaio sobre o Aleijadinho, esse “aborto luminoso”, Mário não deixou de apresentar essa faceta: “Me parece sobretudo evitar que lhe ajuntem à personalidade o epíteto de ‘primitivo’. Primitivo por quê? Em relação a quê? Com a palavra vaga, que tanto pode significar primário como tutuveante iniciador de orientações estéticas novas, a gente salva a própria incomprensão e principalmente o medo das feiuras”. (Andrade, 1975, p. 26-27)

Não devemos compreender essa busca pelo nacional como busca de um exotismo, de um ímpeto selvagem que se sublevaria no constelário artístico mundial; o primitivo não pode ser uma via: “Não quis também tentar primitivismo vesgo e

insincero. Somos na verdade primitivos de uma era nova". (Andrade, 2022, p. 93) Estava em questão uma compreensão moderna de Brasil que se forjava no conhecimento da terra e na descoberta de um passado artístico que se faz ainda ecoar, bem como a posição singular adotada entre o que seria nacional e o que seria do mundo: "Mas abrasileirando a coisa lusa, lhe dando graça, delicadeza e dengue, ele vagava o mundo. Ele reinventava o mundo. O Aleijadinho lembra tudo!". (Andrade, 1975, p. 46) Longe de aderir a um barroco que se desvirtua por sua aplicação a coisas que não se igualam entre si, Mário parece fazer de Aleijadinho toda uma história da arte; no escultor mineiro Mário de Andrade percebe um mundo, cambiante e móvel, no qual o todo e a parte se fundem. Tomemos mais uma vez as palavras de Angotti-Kossovitch:

A deformação refere-se a um primeiro, não só no conceito, mas na própria produção: a forma (estilo) e, genericamente a norma constituem-se como o primeiro a ser submetido e, assim, transgredido, efeito que desloca a lição ultramarina ou o barroco, estilo genérico. O barroco, focalizado por Mário expressivamente, é vencido como unidade empírico-estilística: amplificado no sentido de atenuação, pois exprime ideias e sentimentos, prolifera no desvio – bizantismo, goticismo, realismo, renascentismo, classicismo, o próprio barroco, o próprio Expressionismo – esfacelando-se como seu produtor mulato, também sem unidade, mas em outro sentido, o de pré-nacional porque ‘desrulado’, e no de arauto malogrado do nacional. (Angotti-Kossovitch, 1990, p. 24)

Esse passado abortado e que se mobiliza deixa o Brasil na situação de um país que, em arte, precisa renascer de algum modo, ser constituído, instaurado e atualizado, pode ser que até mesmo um artista colonial sirva a esse modernismo primevo: "De fato Antônio Francisco Lisboa profetizava para a nacionalidade um gênio plástico que os Almeida Júniores posteriores, tão raros! são insuficientes para confirmar!" (Andrade, 1975, p. 45). Há aqui clara alusão ao presente, aliás, essa relação entre passado e presente, na obra de Mário de Andrade, é sempre tensa, nas palavras de Victor Knoll, surge, "tentacularmente, a tensão passado-presente e presente-futuro" (Knoll, 1983, p. 250); e mais adiante: "passado-presente e presente-futuro não são polos que regem a obra poética de Mário de Andrade, mas, antes setores do imaginário. Esses dois tempos pulsam espacialmente" (Knoll, 1983, p. 255).

Expandindo o âmbito poético de Victor Knoll, podemos dizer que sob essa tensão é que o passado é movente, é por essa tensão que Aleijadinho, numa espécie de delírio produtivo, se torna expressionista. Ou seja, Mário de Andrade parte das vanguardas da Europa do século XX para entender aspectos do nacional colonial e suas tensões raciais. Aleijadinho profetiza um devir nunca realizado de plasticidade tensa,

pulsando figurativamente no espaço em suas imagens. A tensão entre passado-presente e presente-futuro mostra como mesmo o registro histórico em suas relações prospectivas e perspectivas é também embevecido de transitoriedade e não se afixa a uma possibilidade exclusiva de presente. Tudo é movente e transitório no universo mental em que se entreteciam os primeiros esforços do nosso modernismo, nas palavras de Mário de Andrade: “O passado é lição para se meditar, não para reproduzir” (Andrade, 1922, p. 35), como Moderno, é a esse passado que nós devemos voltar os olhos, um passado que ainda nos espanta e se constitui não como ruína, mas como presença: “Este é o passadismo de *Klaxon*: coisas boas ou más que ainda não perturbaram a sonolência “leda e cega” do Brasil” (Andrade, 2022, p. 184).

O passado deve ser atualizado, mas não restaurado, esse é um ponto crucial; se o autor não faz coro aos que queriam que se destruíssem os museus, como símbolo de autoridade artística, ainda assim deixa claro que os modernistas consideram, “a reconstrução de obras que o passado destrói ‘uma erronia sentimental’” (Andrade, 2022, p. 181). O que interessava era tentar, a partir de esforços múltiplos, mover e discorrer sobre os indícios do passado levando em conta as marcas distintivas que o tempo nos apresenta. Esse Brasil em construção, só pelo passado e pelo localismo é que se poderia surgir. Ao absorver os movimentos que a arte empreendia ao norte do mundo, inventa-se um Brasil, que não nasce de impulsos em direção a um absoluto, mas de sua mobilidade marcada numa convenção móvel e transitória. O local tem grande importância nesse trajeto, estamos diante de um momento especial desse modo de construir o passado. Tudo isso sem fixidez dos grandes sistemas disponíveis no mesmo norte. Nas palavras de Gilda de Mello e Souza: “as conquistas eram em geral provisórias e não se apoavam na segurança racional dos sistemas” (Souza, 2005, p. 70). É por isso que esse momento os interessa, para continuar com Gilda: “Mas, naquele momento de transição entre o sonho das vanguardas e a chegada vitoriosa dos especialistas, delineavam à nossa frente um recorte novo da realidade” (Souza, 2005, p. 70). Mário parece ter usufruído da liberdade que essa situação permitia. Como no caso do Folclore:

Já afirmei que não sou folclorista. O folclore é hoje uma ciência, dizem... Me interesso pela ciência porém não tenho capacidade de ser cientista. Minha intenção é fornecer documentação para o músico e não, passar vinte anos escrevendo três volumes sobre a expressão fisionômica do lagarto (Andrade, 1983, p. 232).

Vemos que o esforço de Mário não é o da compreensão “científica” do passado. Não quer extraír dele regras e ajuntamentos que sirvam de pontos fixos a uma arte do presente que se visse embevecida na arte do passado, ou mesmo na arte folclórica ligada a suas tradições. A relação com a tradição não é das mais simples. Ela não

deve ser um horizonte normativo para a arte, aliás, nada deve. Nada pode ser pensado como fórmula nem de recepção ou impressão, nem de produção ou expressão nas artes. Disso é ilustrativo o caso da arte neocolonial, que o autor de *Macunaíma* tanto odiava, nela a relação com a tradição se apresentava de forma deturpada:

A tolice básica da arquitetura “neo-colonial” está nisso: pegaram, a maioria, nas formas decorativas coloniais, reduziram elas a fórmulas, que ajuntaram restaqueramente, dentro do espírito de arrivismo, que domina as partes progressistas do país. O resultado foi 89 por cento das feitas aleijões medonhos (Andrade, 1983, p. 25).

Nesse período em que os impactos atualizantes do modernismo e da semana de 22 se faziam sentir, percebemos que a postura de um de seus móbiles é das mais variegadas; o autor de *Paulicéia desvairada* não deixou de ser também um crítico desse modo errático de operar de sua própria geração:

Porque adquirimos desde as prédicas iniciais da Semana de Arte Moderna o preconceito da liberdade. E mais o preconceito da sinceridade. E tudo isso foi sistematizado numa absoluta falta de critério. Botamos tudo em cima do jornal. Brousson e quase que até André Gide, se tivessem aparecido no Brasil não teriam sob este ponto-de-vista nem aparência de originalidade. Ou por outra: a única originalidade deles viria que são gente que sabe e estuda. Botamos tudo em cima do jornal e como o nosso espírito não dá para alcançar as riquezas do mundo nem adiantar nada às urgências do Brasil, caímos no diz-que-me-diz, no assunto tostão, no comadrismo mais curto, mais safadinho, mais fatigante [...] Liberdade, gente! Sinceridade! (Falta de critério! Falta de caráter!) Nós lavamos nossa roupa em público (Andrade, 1976, p. 83).

O trecho acima foi publicado em um texto de 11 de abril de 1929, pouco mais de sete anos depois da *Semana de arte moderna*. Além de que revelar um descontentamento no interior dos agentes do modernismo, mostra-nos mais uma vez as duas grandes preocupações de Mário de Andrade: as riquezas do mundo e as urgências do Brasil. Envolvendo-se tanto nas querelas locais como no que havia de na intelectualidade europeia, Mário esteve nas trincheiras estéticas de seu tempo, mas sem nunca ter sido afixado em um ponto no horizonte móvel no qual via nascer os arranjos de sua visão acerca da arte e de sua reflexão. A consciência do caráter movente tanto das teorias sobre arte quanto de seus objetos fez com que, afastado da tendência absolutista e dedutiva que algumas das teorias estéticas do início do século XX tinham a oferecer, o paulista se confrontasse com a mais variada sorte de objetos sem fazer deles escorrer nenhuma teoria esteticamente absolutista.

Longe do empenho num papel de quem diagnostica, afixa e deduz *do e para* o fato artístico de modo rígido e ressequido, o poeta estabelece como norte a própria mobilidade de uma estética tensionada entre as maravilhas do mundo e a precariedade de sua terra natal, sem pretender um viés absoluto qualquer uma das duas. Nas palavras de Gilda: “a ideia de que a transposição para os trópicos de um sistema de referências tipicamente ocidental não se harmonizava com a realidade brasileira é expressa por Mário de Andrade em vários trechos [de suas] anotações” (Souza, 2005, p. 63).

O escritor parece nos apresentar, dentre outras tópicas do Nacional, a precariedade dos ferramentais e o caráter sempre alusivo e por vezes elíptico de uma estética que busca renovar, fazer mover as artes diante de um público, no mais das vezes precário e desinteressado, mas que não sede à tentação sistemática de seu tempo. Prova disso nos dá o autor, a cada vez que nos debruçamos sobre esses textos dos anos 1920. Quando em suas crônicas em *Taxi*, busca apresentar o público diante do qual essas mudanças são sugeridas, e não deixa de nos apresentar o caráter precário de sua terra. Vejamos, a título de exemplo, o arquiteto fictício de um palacete dedicado à morada da nobreza local, que não titubeia em declarar o seguinte diante de um mármore que se finge madeira: “Nisso é que está a fantasia. Não é fazer essas loucuras que os arquitetos futuristas estão fazendo. Aliás nem sei o que eles estão fazendo porque não tenho nenhuma dessas revistas ou livros de agora” (Andrade, 1976, p. 70).

O lugar movente de polígrafo e de amante das artes com ímpetos de legislador benevolente nos dá um pouco de pistas do que se pode entender como um tom mais que moderno, *modernista* de Mário de Andrade. Mesmo que fixemos o seu lugar nas histórias e formações de nossa literatura, devemos ter em conta seu caráter singular, se o consideremos modernista, alguns cuidados devem ser tomados. Vejamos a seguinte passagem de *O turista aprendiz*:

Dizem que sou modernista e... paciência! O certo é que jamais neguei as tradições brasileiras, as estudo e procuro continuar a meu modo dentro delas. É incontestável que Gregório de Matos, Dirceu, Álvares de Azevedo, Casimiro de Abreu, Euclides da Cunha, Machado de Assis, Bilac ou Vicente de Carvalho são mestres que dirigem minha literatura. Eu os imito. O que a gente carece, é distinguir tradição e tradição. Tem tradições móveis e tradições imóveis. Aquelas são úteis, têm importância enorme, a gente as deve conservar talqualmente são porque elas se transformam pelo simples fato da mobilidade que têm. [...] As tradições imóveis não evoluem por si mesmas. Na infinita maioria dos casos são prejudiciais. Algumas são perfeitamente ridículas que nem a “carroça” do rei da Inglaterra. Destas, a gente só pode aproveitar o espírito, a psicologia e não a forma objetiva (Andrade, 1983, p. 254).

A mobilidade, a vida interior parece ser o maior referencial do autor das linhas acima. Diante do modernismo ou da tradição, o que se coloca é o próprio caráter

de mobilidade e de transitoriedade diante de formas que, advindas do passado ou não, nos devem remeter à movimentação e a emulação com um passado que transforma ao passo que é transformado. Se o elemento artístico é sempre movente, a própria relação com os mestres do passado deve ser da ordem do transitório. Diante dos poetas parnasianos, antípodas do modernismo, Mário não pôde deixar indagar: “Quem são essas nuvens impassíveis que se aglomeram sobre o horizonte do futuro? Que são esses coriscos, não prenunciadores de tempestades fecundas, mas clarins de raios imobilizados e mortíferos?” (Andrade, 2022, p. 76).

O modernista inicial, que buscava realocar as colunas de Hércules das artes, não pôde deixar de sentir a asfixia da métrica fixa, dos versos alexandrinos que marcaram os poetas do final do século XIX e início do século XX. Sua defesa era de uma poesia de outra estirpe, uma poesia que se apresenta sem artificialismos: “Essa mulher escandalosamente nua é que os poetas modernistas passaram a adorar” (Andrade, 2022, p. 99). Sem que nada se afixe de modo a impedir o dinamismo exigido pelo universo das artes, Mário de Andrade buscou dar conta do caráter transitório do que se intenta por uma estética dinâmica ou de um pensamento estético movente: “Cristo dizia: ‘Sou a verdade’. E tinha razão. Digo sempre: ‘Sou a minha verdade’. E tenho Razão. A verdade de Cristo é imutável e divina. A minha é humana, estética, transitória. Por isso mesmo jamais procurei ou procurarei fazer proselitismo” (Andrade, 2022, p. 97). Nesses termos, podemos pensar que Mário de Andrade seja filho do mundo moderno que se preconizava no início do século XX, ou tempos em que, nas palavras de Haroldo de Campos, “uma das características fundamentais da arte [...] é a da provisoriação do estético” (Campos, 2010, p. 15).

Esse aspecto, provisório, traz em si demarcações de domínios ainda sem fronteiras para o campo artístico. Ainda que a obra de arte seja sempre filha de seu tempo, há algo nela que supera a duração de seu próprio tipo, algo que a faz perdurar no tempo, esse domínio sem fronteiras, dimensiona o lugar e o ofício das artes e ele não se contradiz com o reconhecimento de algo que se ligue a “certos valores permanentes na obra de arte, que a podem projetar para além do tempo histórico e das condições socioeconômicas em que ela foi criada” (Campos, 2010, p. 15). O transitório passa a ser aquilo que caracteriza a arte moderna e um produto da tensão entre passado-presente e presente-futuro que não se dissolve em rupturas, suspensões e sequestros.

O esteticismo, marcadamente ortodoxo de alguns autores do início do século XX – como pode nos ilustrar uma passagem do *Introdução a uma estética marxista* de Lukács, escrito décadas depois: “Não devemos perder de vista o fato de que cabe à estética como ciência descobrir leis o mais possíveis universais, e cabe à crítica aplicá-las às obras singulares (ou grupo de obras)” – não parece ter tido sobre Mário de Andrade um impacto decisivo (Lukács, 1970, p. 170). Para ele, a crítica não podia

ser a aplicação de regras advindas da estética pela simples razão de sua estética ser trazida à luz sob o signo do transitório, do inacabado: “todas as regras e leis que a inteligência consegue determinar a respeito da invenção artística, se não são completamente falsas, são metáforas puras, incontroláveis. [...] As tentativas estéticas modernas estão arremetendo contra moinhos-de-vento” (Andrade, 1976, p. 129).

Longe de pensar na segurança oferecida por um sistema estético universalista que age na história, mas não foi gerado nela – tendo sua validade garantida por sobre qualquer manifestação singular e contingente –, Mário faz dessa espécie de insegurança, dessa mobilidade a marca de seu pensamento que se desdobraria em uma crítica e, por que não, em uma estética provisória. Se concordássemos com o pressuposto de Adorno (1982, p. 44) segundo o qual “os sinais de desorganização são o selo de autenticidade do modernismo”, ficaria patente o lugar *sui generis* de nosso autor. Estando o modernista num momento em que, como já apontamos e em conformidade com Gilda de Mello e Souza, a crítica e a estética se fazem sem a “segurança racional dos sistemas”, o moderno se viu livre até mesmo de sua própria mitologia. Adorno, mais amante de um grau de fixidez e ao pendor classificatório, apresenta o moderno nos seguintes termos: “O moderno é um mito voltado contra si mesmo, a sua intemporalidade torna-se catástrofe do instante que rompe a continuidade temporal” (Adorno, 1982, p. 44). Mário preferiu, no lugar de pensar no ímpeto trágico do moderno, se mover na possibilidade movente de uma estética que seja moderna no sentido da “formidável desordem” e da liberdade que esse mundo ainda não organizado e prestes a se tornar arruinado apresenta: “minhas reivindicações? Liberdade. Uso dela, não abuso. Sei embridá-la nas minhas verdades filosóficas e religiosas; porquê verdades filosóficas, religiosas, não são convencionais como a arte, são verdades. Tanto não abuso!” (Andrade, 2022, p. 135). Essa liberdade surgia diante de uma arte que se via numa intensa relação com seu tempo e que buscava adentrar as potencialidades nem sempre trágicas do mundo moderno que se apresentava ao sul: “O que fez imaginar que éramos, os modernizantes, uns degenerados, amadores da fealdade foi simplesmente um erro de unilateralização da beleza” (Andrade, 2022, p. 102). Uma arte que se vê livre até mesmo da beleza entre seus Adágios é a prefiguração da liberdade a que nos inseriríamos diante de toda prova da transitóriedade do que se apresenta como arte, bem como de seus referenciais Mais caros, sejam eles técnicos ou não.

Se pensarmos em um impacto disso, ou seja, um caráter certamente convencional da arte em relação à crítica, a questão ganha ainda mais contornos, pois não tratou Mário de Andrade de escamotear esse viés transitório com a parafernália discursiva de alguns críticos de sua época, vejamos a seguinte passagem de uma de suas colunas no *Taxi*:

Tal música é violenta, tal pintor é terno. Os quadros de Maria Laurencin nos enchem de ternura, as músicas de Villa-Lobos no geral são violentas. Mas isso é vaguíssimo, paupérrimo, e não atinge a identidade das sensações e sentimentos da música e o quadro. Agora; se a gente quer ir mais longe ou cai na metáfora fantasista [...], ou faz uma análise metafórica incontrolável. Assim por exemplo quando a gente fala no “equilíbrio” dum quadro. Que significa isso? Por que agora um quadro de Hugo Adami é equilibrado e outro de Eliseu Visconti não é? E força é reconhecer que o passadista confundidor de sensação plástica com representação, achara que equilibrado é o quadro de Eliseu Visconti” (Andrade, 1976, p. 129).

Vemos aqui a clara indisposição do modernista em relação aos artifícios da crítica e a uma estética de cunho relativista. Não se trata de pensar que a partir de uma mobilidade e transitoriedade dos termos, estaríamos diante de um *Deus nos acuda* “sensualista” e que todo observador pode dizer de tudo em relação às obras. Significa que diante de um arsenal que incorpora a transitoriedade, o crítico deve mover diante da obra e das convenções que estão em sua base, e somente por aí, suas imprecisas impressões se podem mover e diante do caso, transitório e até mesmo fugaz. Não devem sobrar vias de acesso que não partam da arte e de suas manifestações singulares, marcando sempre seu lugar de origem e seus móveis. Nas palavras de Lafetá: “ao romper com a poética que já não atendia às exigências do real e ao procurar no real as bases de sua nova poética, demonstrou possuir uma visão abrangente da arte, que a quer ao mesmo tempo estrutura estética, expressão do indivíduo e função social” (Lafetá, 2000, p. 184).

Não há nesse autor nacional qualquer sorte de esteticismo determinante, que por sobre a obra lance uma exigência de uma estrutura fixada no rol das ideias perenes e supra-históricas; sua matriz de pensamento é a da reflexão sempre móvel, transitória e inacabada. Diante do imenso e intenso (em suas consequências) universo particular que é a obra de arte e sua apresentação é que movemos o arsenal convencional, sempre lidando com a possibilidade de extinção futura, do crítico. Esse mundo infinito e transitório faz com que sejam necessárias ao menos duas tarefas cruciais, a da crítica de arte, de aplicação transitória e reflexiva, e a da construção de um passado histórico também transitório e formativo. Tanto o fomentador de futuros, quanto o escavador de passados, indicam na figura do poeta o caráter de transitoriedade do elemento artístico, já no célebre *Prefácio interessantíssimo*, que antecede o livro *Pauliceia desvairada*, podemos perceber essa tendência:

Belo da arte: arbitrário, convencional, transitório – questão de moda. Belo da natureza: imutável, objetivo, natural – tem a eternidade que a natureza tiver. Arte não consegue reproduzir a natureza, nem este é o seu fim. Todos os grandes artistas, ora consciente (O Rafael das Madonas, Rodin do Balzac, Beethoven da

Pastoral, Machado de Assis do Brás Cubas), ora inconsciente (a grande maioria) foram deformadores da natureza. Donde infiro que o belo artístico será tanto mais artístico tanto mais subjetivo quanto mais se afastar do belo natural. Outros infiram o que quiserem. Pouco me importa (Andrade, 1922, p. 18).

Retoma assim a tópica clássica, já expressa por Goethe de que os grandes artistas não poderiam “ter procurado algo parecido com o natural de modo a provocar equívocos, mas sim que saiba compreender e expressar o sentido da natureza” (Goethe, 1998, p. 623). O impulso mimético seria deformante em relação à natureza: “Fujamos da natureza! Só assim a arte não se ressentirá da ridícula fraqueza da fotografia!” (Andrade, 2022, p. 85). Há o elemento que se lança às bases do tirar pelo natural, uma imitação de dentro para fora, segundo a tópica clássica, mas também um elemento transitório que somente a arte pode trazer à tona. Mário de Andrade, mais do que se estabelecer diante da possibilidade imitativa que fizesse da arte um *analogon* da natureza e do mundo dos viventes buscou apresentar os limites desses dois campos: “Até princípios deste século principalmente entre os espectadores acreditou-se que o belo da arte era o mesmo belo da natureza” (Andrade, 2022, p. 102). Buscando dar conta desse fator transitório, este sim análogo aos seres da natureza, Mário de Andrade sugere que pensemos a arte sem submetê-la a grandes sistemas e aparatos que, muito em voga a seu tempo, faziam mais matar e sacrificar a arte em nome de uma estética do que encontrar os domínios de sua transitoriedade.

Claro que não devemos nos empolgar e traçar grandes vias que estabeleceriam uma conexão direta entre nosso conterrâneo e a teoria estética clássica, mas ainda que não seja a nossa intenção fazer tal conexão, não podemos deixar de pensar, diante de algumas passagens sobre a estética, que o autor conhecia os autores clássicos dessa disciplina filosófica; não nos esqueçamos que já em seu *Prefácio interessantíssimo* ele bradara sobre si: “não sei que futurismo pode existir em quem quase perfilha a concepção estética de Fichte” (Andrade, 1922, p. 19).

Portanto, ainda que admita a desorganização como marca de seu tempo, não se fecha com ela, não dá a coisa por encerrada. Busca muitas vezes entender o que são os movimentos mais usuais de uma estética clássica, mas os subverte. Tenta desprender, por exemplo a sacralidade dos critérios estéticos da beleza: “A beleza penetra violentamente no espírito da gente feito uma amante decisiva que chegou da rua e vem impregnada das coisas lá de fora” (Andrade, 1976, p. 117). Pois a beleza não admite controles, e ela nunca se apresenta de modo puro e incorruptível: “Mas a beleza é questão de moda na maioria das vezes. As leis do belo eterno artístico ainda não se descobriram. E a meu ver a beleza não deve ser um fim” (Andrade, 2022, p. 102). Esse estético lida com a imposição do artífice e as convenções de seu tempo e não com uma beleza que seja pura e etérea.

É como se por sobre o manto do não estético estivessem a nascer, como bem destaca Leon Kossovitch, “duas relações com a sociedade: uma exterior, em que se dá como documento e é relegada a um mero testemunho desprovido de subjetividade; outra, interior, onde é tomada como expressão da vontade nacional” (Kossovitch, 1970, p. 87). A questão das artes, longe de se afeiçoar aos limites do estético e ou histórico, se faz pensar como ligada à expressão. O elemento de mediação entre uma relação com a sociedade e com o sujeito, que produz e recebe, as obras de arte, como nos mostram os textos sobre os poetas parnasianos, publicados no jornal do comércio, em 1921:

A estilização ou reprodução desses gestos primitivos [...] dirigiram-se acaso para o fim único da única da reprodução da beleza? Absolutamente não. Sem dúvida que se foi da crítica dos sentimentos iniciais manifestados que nasceram as artes [...] Mas, mais do que isso, foi o desejo de expressar sentimentos e pensamentos de significação lírica que levou o homem a criar as artes. Tanto assim que estas se dirigiram para liturgias singelas, toscas, com que o homem queria aplacar a cólera de Deus (Andrade, 2022, p. 62).

Podemos perceber uma clara desvinculação da arte em relação aos critérios de ordem mais classicizante. É no caráter mediador entre o sujeito, uma vida interior, uma vida das coisas e o material artístico que se efetiva a obra de arte. O problema da expressão se coloca como central à reflexão sobre as artes. Há de se mediar o que se percebe na alma ou na natureza com aquilo que ganha o mundo como realidade materialmente determinada e plasmada; se a beleza serve de meio nessa via da objetivação, não podemos dizer que ela determine tais manifestações sob o signo de um belo que seria transcidente: “a arte, a meu ver, é a expressão dos sentimentos e dos pensamentos por meio da beleza; e não foi, senão em tempos de confusão e desvio do seu destino, uma reprodução maninha do belo” (Andrade, 2022, p. 65).

A arte deve expressar, se expressa belamente, tanto melhor, mas não deve ser arte do belo ou que verse sobre o belo. Há de haver movimento, imperfeição e sentido para que a arte se torne o que ela pode ser; os parnasianos, caso de estudo de Mário de Andrade, não foram grandes artistas, sabem por quê? Eles “refrearam seus próprios sentimentos e inspiração pelo preconceito de realizar a beleza” (Andrade, 2022, p. 65). A arte deve ocupar o lugar que fica entre a impressão e a expressão.

Modular a subjetividade com a expressão artística é algo que caracteriza em grande medida o pensamento acerca das artes a partir do século XVIII. Oposições do tipo “regra e gênio”, “doutrina e estética”, “antigo e moderno” entre outras de mesma sorte, passam, desde meados do século XVII a trazer novos questionamentos e novas concepções ao debate em torno da obra de arte. As regras, ou ainda, os

preconceitos estéticos e poéticos dos parnasianos os afixaram qual pedra morta, deixando em seu caminho obras fixas cujo ordenamento preceptivo, em vias de suscitar beleza, é também fixo. Se a beleza é o que gera a fixidez das formas, incidimos em erro. Longe de uma imanência da beleza, o autor de *o Clã do Jabuti* indica uma beleza que não se vê afastada de sua manifestação contingente e que está sempre submetida a toda sorte de variação. A beleza “neste mundo não passa duma contingência individualista ou, no máximo, historicamente relativa”. Ou ainda, “a beleza é uma conclusão que tiramos imediatamente de nossa experiência sensível” (Andrade, 1976, p. 117).

É como se a própria transitoriedade se amparasse como antídoto à estética inamovível que fornecer legitimidade epistemológica à arte. Há em Mario de Andrade a clara intenção de se mover nesses lodaçais de oposições. Tanto que retoma a tópica do desinteresse, se para Kant o Belo é desinteressado, para Mario desinteresse e beleza estão em rota de colisão: “a beleza sendo um reflexo da vida exterior sobre a gente e o desinteresse um reflexo de nosso espírito sobre as coisas por meio do emprego do princípio de contradição, o desinteresse possuía um grau pelo menos mais fundamental de espiritualidade que a beleza” (Andrade, 1976, p. 121).

São várias as interpretações que dão a essa relação, entre a subjetividade e expressão, uma caracterização marcadamente moderna e que estabelecem a emergência da subjetividade como uma das heranças do que se convencionou chamar de luzes ou iluminismo. Embora esse debate possua de fato suas raízes no século dezoito, que assistiu ao surgimento do movimento dito pré-romântico do *Sturm und Drang*, a revolução copernicana de Kant, o Romantismo de Jena, o idealismo alemão entre outras manifestações da emergência da estética, não devemos ignorar que é também desses grandes esforços em torno da estética que Mário de Andrade quer se ver livre, pois da estética clássica, inamovível, surge sempre uma obra que é também fixa e clássica.

Malditos para sempre os mestres do passado! Que a simples recordação de um de vocês escravize os espíritos no amor incondicional pela Forma! [...] Que o Brasil seja infeliz porque vos criou! Que a terra vá bater na lua arrastada pelos vossos ossos! Que o universo desmanele porque vos comportou! Que não fique nada! nada! nada! [...] Melhor que tudo fique assim como está: nem o universo se desmanele, nem a terra vá bater na Lua, nem o Brasil seja infeliz. Mas que fique também o riso, a criançada! O sr. Tristão de Ataíde já verificou, citando Hegel, que tudo isso é sintoma das épocas de transição. Viva o riso, a alegria, a *blague*! Estaremos nós por acaso em uma época de transição? (Andrade, 2022, p. 76-77)

É pelo riso que o Brasil pode se ver livre da tipologia perversa do moderno assumida por Adorno. Devemos ressaltar, com Mara Frangella, que em Mário de Andrade temos “Uma concepção de modernidade intensa, não como adesão anterior ao mundo contemporâneo, como o formalismo, mas como uma atitude ‘nova’ de perceber a realidade”. (2014, p. 105) Nessa concepção o riso, a alegria com seus pés fincados no transitório seriam antídotos à tragédia que ganhou o Norte. Assumir o transitório não é assumir a transição como condição, só pensaria assim quem no fundo se sua visão de arte e do mundo procurasse estabelecer qualquer sorte de fixidez. O Brasil em vias de formar-se e o mundo em transição: essas são vielas que se tornaram estradas teóricas no século XX. Essas sendas expandidas sob o fulgor do sistema, nas quais o autor de *Amar, verbo intransitivo*, nunca quis entrar devido a seu caráter fixo. A intenção é romper com os mestres do passado da poesia e com as crendices estéticas que se vinculam ao parnaso estético e ao estatuto de acabado e encerrado que mascaravam as vias de um certo esteticismo.

Na versão Brasileira essa discussão se move no sentido de permitir uma mobilidade, uma libertadora mobilidade de busca que os grandes sistemas e as vias por eles abertas, ainda que seguras, não permitiam. Em seu *A escrava que não é Isaura* o poeta escreveu: “Procuramos! Esforçamo-nos em busca duma forma que objetive esta multiplicidade interior e exterior cada vez mais acentuada pelo progresso material e na sua representação máxima em nossos dias. Que importa? Tende piedade dos inquietos!” (Andrade, 2022, p. 78). Nessa luta entre o sentimento e sua expressão é que Mário de Andrade ousou viver nas fronteiras do esteticismo. Estando fora do continente europeu que fez pulular tantas guerras e teorias estéticas na primeira metade do século XX, longe de se curvar diante da assunção da autoridade do esteticismo do norte, Mário intentou buscar entender o estatuto mesmo das artes, sem afixá-las e sem pretender ser a última palavra do debate:

Muitas opiniões há que divergem da minha. Mas não tenho com estas páginas a veleidade de repetir o que só o divino Rabi pôde exclamar, por que era Deus: “Eu sou a verdade!” Minha ousadia está em manifestar “minha verdade”; quando parece que no Brasil só tem direito de falar verdade o conferencista louro e rubicundo que de longe vem! (Andrade, 2022, p. 65).

Em tempos em que o nacional, o Brasil e até o nacionalismo em sua reação aos produtos intelectuais advindos hemisfério norte se repropõem de tantos modos, muitos deles cunhados no mesmo continente do qual se dizem querer libertar, talvez seja o caso de revisitarmos a obra de Mário de Andrade, não para elegermos mais um ídolo em uma luta desigual, mas para observarmos os esforços em torno de uma identidade brasileira que se intentou forjar à sombra de um mundo que se via mudar

vertiginosamente. Nessa proposta de “Brasil”, o transitório e o movente trouxeram a suas construções um caráter muito diverso do dos grandes sistemas de formação que se veriam frutificar numa dialética que não nos pertenceria.

Bibliografia

- Adorno, T. (1982). *Teoria estética*. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- Andrade, M. (1975). *Aspectos das artes plásticas no Brasil*. São Paulo: Livraria Martins.
- _____. (2022). *Inda bebo no copo dos outros*. Org. Yussef Campos Belo Horizonte: Autêntica.
- _____. (1983). *O turista aprendiz*. Tele A. Lopez (org.). São Paulo: Editora Duas Cidades.
- _____. (1922). *Pauliceia desvairada*. São Paulo: Casa Mayença.
- _____. (1976). *Táxi e crônicas do diário oficial*. Org. Tele A. Lopez. São Paulo: Duas Cidades.
- Angotti-Kossovitch, E. (1990). *Mário de Andrade Plural*. Campinas: Unicamp.
- Campos, H. (2010). *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva.
- Frangella, M. (2014) *L'identità artistica nazionale. Ardengo Soffici e Mário de Andrade*. Tese de Doutorado. Departamento de Letras Modernas, FFLCH – USP.
- Goethe, J. W. (1998). “Myrons Kuh”. In: *Aesthetische Schriften 1806-1815*. Frankfurt am Main: Deutsche Kassiker Verlag.
- Knoll, V. (1983). *Paciente arlequinada*. São Paulo: Hucitec.
- Kossovitch, L. (1970). “As artes plásticas: Mário de Andrade e seu método”. *Discurso*, v.1 , nº 1, p. 83-94. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurs.1970.36378>. Acesso em: 7 dez. 2025.
- Lafetá, J. L. (2000). *1930: a crítica e o modernismo*. São Paulo: Editora 34.
- Lopez, T. P. A. (1972). *Mário de Andrade: Ramais e Caminhos*. São Paulo: Duas Cidades.
- Lukács, G. (1970). *Introdução à estética marxista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mello e Souza, G. (2005). *A ideia e o figurado*. São Paulo: Editora 34.

A imagem cinematográfica. Sobre *O Eclipse*, de Antonioni¹

Marcio Sattin

Escola da Cidade – SP

RESUMO

O artigo examina a ideia de imagem cinematográfica a partir de Antonioni, passando por Hitchcock e outros, conjugando-a criticamente à noção moderna da Representação (*Vorstellung*) tal como ela surge em Kant e na filosofia alemã. Pretende-se com isso não tanto uma redução filosófica do cinema quanto uma exploração das categorias conceituais latentes em uma arte que se põe e se organiza como linguagem.

PALAVRAS-CHAVE

Cinema; filosofia; imagem; linguagem; representação.

ABSTRACT

This article examines the idea of the cinematic image from Antonioni, through Hitchcock and others, critically combining it with the modern notion of Representation (*Vorstellung*) as it appears in Kant and German philosophy. The intention is not so much to propose a philosophical reduction of cinema as to offer an exploration of the conceptual categories latent in an art that presents itself and organizes itself as a language.

KEY WORDS

Cinema; philosophy; image; language; representation.

¹ O que o leitor tem em mãos ou em tela é o trecho inicial do livro Imagem da *Imagen do Mundo – Cinema e Filosofia em Michelangelo Antonioni, Howard Hawks e Jia Zhang Ke*, a ser publicado pelo selo editorial Esfera Públca. O livro, por sua vez, é uma versão reformulada da tese de doutorado defendida em 2017 no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. Na economia argumentativa do livro, o texto abaixo sucede uma breve Introdução e precede a análise plena a plano de duas sequências do filme *L'Eclisse* (*O Eclipse*, 1962), de Antonioni, a que abre o filme e a coda final de pouco mais de 7 minutos. A presente publicação é dedicada à memória de Luiz Henrique Lopes dos Santos, leitor de primeira hora das linhas que se seguem, e de Vinícius Berlendis de Figueiredo, companheiro de percalços filosóficos desde o longínquo ano de 1984 – “Ον οι θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος”.

Alguns anos atrás eu me encontrava por acaso em Roma e não sabia o que fazer. Quando não sei o que fazer, começo a olhar. Também para isso há uma técnica, ou melhor, há várias. Eu tenho a minha, que consiste em remontar, a partir de uma série de imagens, a um estado de coisas. A experiência me ensina que, quando uma intuição é bela, ela é igualmente justa. Não sei por quê. Wittgenstein sabia².

*Quantas coisas as pessoas veem em meus filmes! Dia desses recebi um manuscrito de mil páginas, de um autor americano, sobre *Il Deserto Rosso*. Não consigo entender como se pode escrever tanto sobre um filme³.*

Num divertido texto de 1972, “Do Your Movie Yourself”, recolhido depois na antologia *Diário Mínimo* (1994, p. 145), Umberto Eco prevê um futuro não muito distante (1993, segundo ele), em que a prática cinematográfica estará ao alcance de todos por meio de *cassettes*, dirigidos ao grande público, com instruções para que cada um possa produzir, por conta própria, filmes a partir de instruções e de manuais devidamente fornecidos, “do tipo ‘Faça o seu Antonioni você mesmo’”. E Eco prossegue: “O usuário adquiria um *plot pattern*, quer dizer uma ‘caixa’ contendo temas múltiplos, que podia depois preencher com uma série muito ampla de combinações; podiam fazer-se, por exemplo, 15.751 filmes de Antonioni”. Tais instruções são explicadas por Eco a seguir:

Tema múltiplo para Antonioni

Uma(*x*) extensão(*y*) desolada(*z*). Ela(*k*) afasta-se(*n*).

TRANSFORMAÇÕES

x: Duas, três, infinitas. Uma rede de. Um labirinto de. Um.

y: Ilha. Cidade. Saídas de auto-estrada. Autogrill Pavesi. Subterrâneo do metrô. Campo petrolífero. Pioltello Nuova. EUR. Estoque de tubos Dalmine ao ar livre. Cemitérios de automóveis. *Fiat Mirafiori* no domingo. Exposições depois do término. Centro espacial a 15 de agosto. Campus da *University of California* – Los Angeles enquanto os estudantes se encontram em Washington.

z: Vazia. A perder de vista. Com visibilidade incerta em virtude dos reflexos do sol. Nublada. Tornada impraticável por um gradeamento com grandes barras. Radioativa. Deformada pela câmera de filmar.

² O trecho é de Antonioni, na historieta que dá nome ao seu volume de pequenos textos em prosa: “Quel bowling sul Tevere”. In: Antonioni, 1995, p. 81. Há edição brasileira do livro: Antonioni, 1990, p. 65, e francesa: Antonioni, 2004, p. 46.

³ Antonioni, 1996, p. 214-215. Trata-se da tradução americana do primeiro (de seis volumes) da coleção intitulada *L'œuvre de Michelangelo Antonioni*, organizada por Carlo di Carlos, 1991-1995, justamente o volume que reúne textos e entrevistas do próprio Antonioni falando sobre seus filmes.

k: Ele. Ambos.

n: Está ali. Toca demoradamente um objeto. Afasta-se, depois para perplexa, dá dois passos para trás e afasta-se de novo. Não se afasta, mas a câmera recua por trás dela. Olha para a câmera com rosto inexpressivo, mexendo o lenço. (Eco, 1994, p. 146)

De acordo com Eco, seguindo as instruções e em obediência ao preenchimento das variáveis, ficaríamos assim: “para darmos um exemplo, o *basic pattern* de Antonioni (‘Uma extensão desolada. Ela afasta-se’) pode gerar outros filmes, como ‘Um labirinto de Autogrill Pavesi de visibilidade incerta. Ela toca demoradamente um objeto’ etc.” (1994, p. 145).

Umberto Eco propõe o mesmo esquema de *do-your-movie-yourself* com outros cineastas (Godard, Olmi, Bellocchio, Visconti – o mais hilário deles⁴), e a brincadeira, bem-sucedida sob mais de um aspecto, traz à luz uma questão que nos interessa.

O que cada variável *x*, *y*, *z*, etc. faz e, tomada como um todo, o faz também a própria proposição, é estabelecer uma espécie de foco, um feixe de luz que varre o campo de significados e estabelece os limites do que é possível ser dito. Descrevo um estado-de-coisa ao mesmo tempo em que descrevo a regra embutida nele que prescreve o que pode e o que não pode ser o caso. A variável *z*, “desolada”, como diz Eco, pode ser também preenchida por “vazia”, “com visibilidade incerta”, “nublada”, etc., mas não por “lotada de palhaços num picadeiro”, “barulhenta, numa feira onde só há mulheres gordas”, “noturna, com um grupo de adolescentes embriagados”, etc. Estes últimos casos poderiam pertencer à proposição-base Fellini, por exemplo, mas não à de Antonioni.

Cada plano, cada sequência, cada filme e, no limite, o conjunto de filmes tomados *in totum* estabelece esse discurso racional, concatenado, dotado de uma gramática, de regras e principalmente dos diferentes modos de se seguir as regras – que necessariamente surgem *ao mesmo tempo* do surgimento dos casos que elas contemplam. Com o perdão do truismo e da generalidade, a gramática que dava conta das “proposições” de Picasso das fases rosa e azul teve de ser reformulada para responder ao Picasso da fase cubista analítica, para depois mudar novamente nas regras que cobrem o caso do cubismo sintético. Nesses termos mais gerais, podemos admitir tranquilamente a existência de um universo antonioniano, picassiano ou outro qualquer, caso se tenha sempre em mente o fato de que não se trata de um elenco de temas, simplesmente, isto é, aquilo que seria(m) o(s) assunto(s) de Antonioni ou de Picasso.

⁴ Com a seguinte proposição-base: “Baronesa hanseática lésbica trai o seu amante operário na Fiat denunciando-o à polícia. Ele morre e ela, arrependida, dá uma grande festa orgiáca nos subterrâneos do Scala com travestis e então envenena-se.” Cada um destes termos anteriores comporta, claro, suas respectivas variáveis.

O cinema não explica o mundo, o cinema cria mundos. Evidentemente há mundos e mundos, tantos quantos há filmes, ou, nos casos mais consequentes, cineastas a articular tais mundos⁵. O mundo de Michelangelo Antonioni, por exemplo, é composto por determinados tipos de personagens, determinados cenários, determinados temas e, principalmente, determinadas escolhas de *mise-en-scène* que fazem com que reconheçamos, com maior ou menor certeza, que um certo fotograma, um certo plano, uma certa sequência pertencem ao universo de Antonioni.

Dizer, a propósito de uma cena de *L'Eclisse* (*O Eclipse*, 1962), em que uma personagem abre o jornal onde se lê a manchete sobre o fracasso das negociações EUA/URSS, dizer que ela seja um “comentário de Antonioni sobre a incerteza apocalíptica da iminência da guerra nuclear” nos parece tão irrelevante quanto dizer que os filmes de Antonioni “tratam da incomunicabilidade humana em tempos de relações sociais alienadas”. A compreensão dos meandros da *détente* das grandes potências nos anos 60 e 70, ou das sociopatias ligadas ao desenvolvimento de sociedades industriais do pós-guerra como a italiana, são tarefas possivelmente apropriadas a meios em que a linguagem possa estabelecer uma relação *afigurativa* mais adequada e determinante em relação a estados-de-coisa por ela assinalados. Que tais leituras sejam mais ou menos irrelevantes não significa que sejam inúteis, mas cabe apenas apontar para o fato de que o privilégio delas recai não tanto na relação ambígua que as imagens concatenadas pelo(s) filme(s) mantêm tanto internamente como com o mundo, quanto naquilo que está colocado externamente a elas, num *assunto*, por assim dizer, que *funciona como régua* e cuja nobreza ou importância (seja a guerra nuclear, sejam as relações alienadas) conferiria por extensão nobreza e importância às imagens pensadas dessa maneira como *suporte* e em relação unívoca com o que elas assinalariam.

Não estamos sozinhos nesse tipo de consideração. Para ficarmos apenas numa referência lusófona imediata, o crítico M. S. Fonseca, nas *Folhas* que a Cinemateca Portuguesa dedicou ao cineasta italiano, comenta:

Sempre achei abominável interpretar-se o que é um espantoso clímax plástico [ele se refere à sequência final do filme] com um final catastrófico, anunciando fins do mundo, explosões nucleares e coisas afins. É verdade que nas mãos de um transeunte se pode ver um jornal que titula a toda a largura da página ‘A corrida atómica’. E depois? Por que raio é que essa imagem há-de sintetizar os

⁵ Como afirma o crítico Adriano Aprà, no documentário “Elements of Landscape”, que acompanha a edição americana do filme em blu-ray: “No cinema, cada *auteur* nos dá a sua percepção peculiar e inconfundível do mundo. Antonioni vai além disso. Ele sempre inventa um mundo que é só seu.” Citado também por Richard Corliss no obituário de Antonioni para a revista *Time*, link aqui: <https://time.com/archive/6908384/when-antonioni-blew-up-the-movies>.

oito minutos de uma sequência em que a luz do sol se vai extinguindo lentamente e em que vemos uma casa em construção, um bidão de água onde flutua uma carteira de fósforos, tijolos, ruas vazias, raríssimos transeuntes que passam, água que corre sobre o asfalto, até o plano de pormenor do candeeiro que se acende quando por fim a noite tomba. Admito que tudo isto possa ser tomado como simbolizando uma desintegração do homem moderno, um eco até da imagem bíblica do sol que se torna negro, como sustentou Moravia, mas pessoalmente tomo estas imagens como um belíssimo poema urbano, sempre me parecendo que o lugar do encontro – o *solito posto* de Piero e Vittoria – ganhava sem os protagonistas uma aura lírica que nunca anteriormente tivera. Talvez fosse belo antes, sem eles é-o muito mais. (V.V.A.A., 1968. P. 50)

A referência a Alberto Moravia, um espectador de primeira hora, bem como a reação, junto à crítica, despertada pelo filme quando de seu lançamento, são sumarizadas pelo crítico italiano Aldo Tassone em seu livro sobre Antonioni (2002, p. 120 e 2007, p. 247-248), mas não nos ocuparemos delas. Passemos a palavra a um depoimento de outro espectador inicial:

Cannes, 1962. O filme mais ansiosamente aguardado do Festival é *L'Eclisse*, de Antonioni. Embora seja ainda o final de uma manhã ensolarada de maio, o imenso Palais des Festivals já se encontra com meia ocupação. Os ingressos para a sessão, que será à noite, estão esgotados há muito tempo. [...] Antes de o filme começar, a plateia tem de aguentar mais um curta-metragem sobre danças folclóricas, o que só faz com que cresça a ansiedade pela mais recente obra do mestre. As cortinas se abrem ao som de um *twist*⁶ em volume *fortissimo* enquanto os créditos brilham numa tela limpa. A plateia, incondicionalmente, está do lado de Antonioni.

Duas horas depois há assobios vindos do balcão e os críticos saem em fila, silenciosos, tentando desesperadamente pensar em algo conciso e inteligente [*snappy*] para surpreender seus colegas de profissão e, mais tarde, seus leitores. Alguns poucos decidiram que o eclipse do filme é o do próprio Antonioni. Os demais admitem, com reservas, que ele conseguiu novamente. Há uma certa resistência em se arriscar qualquer opinião sobre o *que* ele conseguiu, mas todos dirão a você o quão bem, ou quão mal, ele conseguiu. (Cameron, Wood, 1970, p. 7. grifo nosso)

⁶ A canção que abre o filme chama-se, justamente, *Il Twist*, ou *Eclisse Twist*, e é a cantora pop Mina, de grande sucesso à época, que se encarrega de cantá-la. Saiu no lado B de um disco de 45 rotações cujo lado A trazia *Renato*. A música é de Giovanni Fusco, músico de formação erudita e parceiro de Antonioni desde os primeiros filmes deste. A letra é de um suposto Ammonio Sacca, provável pseudônimo do próprio Antonioni. Um bom artigo sobre a colaboração Giovanni Fusco/Antonioni está em Padrol, “La banda sonora em los films de M. Antonioni: Músicas o sonidos ambientales?”, em V.V.A.A., 2010, p. 213-225. As opiniões do ensaísta sobre os filmes estão aquém de seus comentários musicais.

Ian Cameron, o crítico inglês autor do relato acima, é insuspeito quanto às suas qualificações, não sendo a menor delas seu livro sobre Antonioni, escrito em parceria com Robin Wood, cujas primeiras e em boa parte acertadas análises sobre *L'Avventura*, por exemplo, datam de 1961. Mesmo assim, Cameron não está imune ao peso excessivo dado às considerações de ordem temática encontradas em leituras menos capazes que a sua. De um lado, ele observa de modo preciso que Antonioni, em *L'Avventura*,

removeu boa parte dos planos de ligação, cujo único valor é deixar o espectador confortável, carregando-o gentilmente de um lugar ou época para outro. O filme é reduzido àquilo que Antonioni considera necessário. Ao responder a um entrevistador, que teria sugerido a ele que algumas sequências de *La Notte* eram as mais importantes do filme, Antonioni disse: “Se eu tiver certeza de que uma sequência é menos importante do que outra, eu a elimino”. [...] Tudo que for irrelevante ao seu propósito foi desbastado e reduzido ao mínimo. Numa outra entrevista ele explicou: “[...] Uma imagem somente é essencial se cada centímetro quadrado dela for essencial”. (*op. cit.*, p. 8)

Por outro lado, o mesmo Ian Cameron incorre em comentários psicologizantes e/ou inócuos, como quando afirma que “o objetivo [de Antonioni] é, acima de tudo, a descrição mais precisa possível do comportamento, e, por meio do comportamento, das emoções, do ‘drama interior’”, ou mesmo que “Antonioni não prestou suficiente atenção à natureza neurótica da heroína de *L'Eclisse*”. (*Id.*, p. 6 e 8.) Reduzir a complexidade formal destes filmes à descrição de sentimentos humanos ajuda pouco na compreensão do jogo ambíguo, melhor dizendo, plurívoco, que as imagens antonionianas estabelecem.

É bem verdade que o capítulo brasileiro da recepção aos filmes do mestre italiano não se sai muito melhor, embora as questões envolvidas sejam de outra natureza. Em maio de 1962, Cacá Diegues, ao resenhar detidamente *L'Avventura* para o Suplemento Literário de *O Estado de São Paulo* (26 de maio de 1962), faz reparos *ideológicos* ao filme, apontando para um possível olhar condescendente de Antonioni aos humilhados e ofendidos que aparecem marginalmente na história; reparos *filosóficos*, quando diz que “a ausência de uma referência crítica (como consciência) às situações particulares leva Antonioni a um esquema pseudofenomenológico. Em vez de fazer a fenomenologia da relação sujeito/objeto, na referência global, ele parte para o clima descritivo em cada plano, separado do todo. Assim, em cada um desses planos, a intenção já pretende ser outra, e o inconcluso continua a ser dominante”; e, por fim, reparos propriamente *filmicos*, que merecem ser citados em extensão:

Cinematograficamente não há muita salvação para os “picotes” de “A Aventura”. Voltemos a louvar a coerência do autor que, na verdade, soube tornar

prática a sua concepção. Mas esta é evidentemente anticinematográfica, e o resultado é isto que poderíamos chamar (embora não gostemos da expressão) de “antifilme”. [...] Os planos de Antonioni são abundantemente ociosos, isto é, as *pausas* para complementação do espectador se fazem dentro do próprio plano que geralmente termina sua *fala* antes de estar mecanicamente encerrado. Pegam o espectador através de sensações opacas, embutidas, ou apenas confusas, que não trazem nada de novo à fluência, e se encerram sem nenhuma contribuição nova. A valer o esquema crítico para *informação* em arte, Antonioni está embaixo na tabela, ociosamente calado, esterilmente diluído. (*op. cit.*, p. 5, grifos do autor)

O veredito final da resenha não poderia ser outro:

Um filme feito com absoluto desprezo ao global, inteiramente fora de uma pesquisa de estrutura sobre o cinema, completamente furado ideologicamente. Vazio, e que é defendido como a consagração do vazio como objeto; inteligente, e por isso consagrado pela crítica intelectualista dominante; alienante, como concepção e resultado. Dentro de uma visão real de cinema (o que é o cinema, de que ele precisa hoje, para onde se voltam suas alternativas), “A Aventura” podia muito bem não ter sido realizado. Justamente porque é coerente com suas finalidades – o vazio. (*Id., ibid*)

Por fim, Dino Risi, em seu filme *Il Sorpasso* (“Aquele Que Sabe Viver”, 1962), põe na boca da personagem vivida por Vittorio Gassman, em conversa com a personagem de Jean-Louis Trintignant, o seguinte comentário: “esta canção ‘Uomo in frac’ me deixa louco, porque parece uma coisa simples e em vez disso está tudo lá: a solidão, a incomunicabilidade, e depois aquela outra, que anda na moda hoje em dia ..., a..., a alienação, como nos filmes de Antonioni. Você viu *O Eclipse*?”, “Ah, vi, é um filme...”, “Eu dormi. Uma bela soneca. Belo diretor, esse Antonioni!”⁷. O próprio Risi, segundo consta, gostava de dizer que Antonioni “inventou a incomunicabilidade por não saber escrever diálogos cinematográficos” (*apud* Rosenfeld, *op. cit.*, cap. 5).

Uns e outros comentários têm como parentesco seja o *air du temps* em que foram feitos, seja a comicidade, involuntária em alguns ou proposital no caso de Risi, e ajudam pouco na compreensão da especificidade antonioniana, já que privilegiam um suposto conteúdo, aquilo a que o filme remeteria, a narração de algo que seria o assunto do filme em questão. Um viés mais filosófico, mesmo que tenha por objeto a imagem pictórica, pode nos ajudar a perceber outros *aspectos* envolvidos aqui

⁷ *Apud* Rosenfeld, 2007, cap. 1, sem paginação, disponível online em: <http://davidsaulrosenfeld.com/index.html>, bem como o verbete de citações do filme *Il Sorpasso* da Wikiquote: https://it.wikiquote.org/wiki/Il_sorpasso.

– já que é exatamente disso que se trata, da possibilidade da emergência e da mudança de aspectos no interior da obra, tomada individualmente (um quadro, um filme) ou em conjunto:

Naturalmente aprendíamos a ver num quadro o retrato de um Papa e a trama depositada no suporte pela qual o prelado aparecia. Ora víamos o Papa, ora a trama dos tecidos e assim por diante. Aprendíamos naturalmente a ver a dança dessas alterações, de sorte que a experiência cotidiana nos auxiliava a contrapesar o efeito de continuidade inscrito no episódio narrado pelo quadro. A avaliação estética não se arma a partir dessa dança? Mas os jovens de hoje não encontram dificuldades para se abrirem a essas alterações eminentemente plásticas? Além do mais, o uso sistemático da internet não os leva a privilegiar o conteúdo, a narração, em prejuízo da visão das mudanças de aspecto? (Gianotti, 2011, p. 12).

Não apenas os jovens na internet, mas uma parte da crítica cinematográfica esteve distante desta preocupação de se manter, simultaneamente, a atenção ao *que*, ao *como* e às *variações* inerentes à imagem em sua referência *oscilante*⁸ ao real. Uma imagem cinematográfica, pensada como um discurso logicamente organizado e que atende às precondições gerais de sentido (na medida em que respeita certas convenções de significabilidade), pode, inclusive, permanecer em si mesma e apenas apontar, o que não é de pouco valor, na direção de um “*para onde ir?*”, um alargamento velado ou não do mundo artístico, que parte de um “*já vi isso*” rotineiro, isto é, a manipulação mecânica e repetida de um conjunto de soluções previamente conquistadas, em direção a um “*nunca vi isso antes*”, isto é, uma sucessão de exemplos novos que trazem em si a dupla face ambígua de ser regra e caso ao mesmo tempo.

As imagens de Antonioni certamente dizem coisas, ou melhor, nos fazem *ver* coisas, mas ao mesmo tempo tematizam o próprio dizer ao enfatizar o *ver como* inerente a elas (na feliz expressão de Alain Bergala, “não é mais a ontologia que é visada por Antonioni, mas a *própria imagem* como *interrogação* sobre a realidade da realidade”⁹).

⁸ Nesse sentido, dentre as muitas fórmulas – como as que mencionamos acima – utilizadas para etiquetar a obra de Antonioni e sua complexidade, desde as coetâneas aos lançamentos dos filmes, principalmente a partir do “escândalo” *L’Avventura*, até as mais recentes (como a de Seymour Chatman, “Antonioni or, The Surface of the World”, um livro que defende o contrário do título/fórmula e cujo número de menções em estudos antonionianos supera em muito suas qualidades), nossa preferida, caso fosse necessário escolher..., é a de Dominique Païni, no texto que abre o catálogo do centenário de Antonioni em Ferrara: “*strategia dell’enigma*”, uma expressão que diz pouco, diz muito e o que diz é de modo enviesado. Ela toma emprestada a expressão das análises de Yves Bonnefoy sobre Piero della Francesca, pintor que Antonioni, numa entrevista a Aldo Tassone, confessou ser seu predileto: “*Piero è il pittore che amo di più*”, apud Païni, 2013, p. 37, subseção intitulada “La strategia antonioniana”.

⁹ Bergala, “Par ordre d’apparition à l’écran: Rossellini, Antonioni, Godard”, em Païni, 2015, p. 158.

Quando examinarmos os planos iniciais de *L'Eclisse*, poderemos contar com a indulgência do leitor a esse respeito: uma *mise-en-scène* que negaceia o sentido e se diverte com isso, com um evidente prazer em recortar o plano em ângulos improváveis que adiam a compreensão no limite da angústia, justificada, *a posteriori*, pelo *assunto* da cena, desvelado lá pelo sétimo ou oitavo minuto, que é uma separação de casal. Não compreendemos, ou talvez fosse mais correto dizer, tateamos em busca dos significados a começar pelo mais básico deles, o *espaço* onde a cena transcorre, montado mentalmente pelo espectador depois de excruciantes minutos graças a uma decupagem criativa que evita, propositalmente, qualquer plano aberto que localizasse as duas personagens imediatamente no cômodo em que estão. A busca mencionada continua em terreno movediço e poucas salvaguardas serão oferecidas: os dois são/não são um casal, o que eles fazem, ou melhor, quem são essas personagens, a casa dele/ou dela fica na parte sudoeste de Roma, próxima às edificações abandonadas ou reconstruídas da EUR (Esposizione Universale Roma), como a oferecer um pano de fundo futuro-pretérito para o casal, e assim por diante. Gilberto Perez, no texto que acompanha o blu-ray da edição americana de *L'Eclisse*¹⁰, comenta:

Antonioni ganhou fama como o autor de filmes que eram avaros em ações e pródigos nos intervalos entre uma e outra¹¹. Mas mesmo se pouca coisa acontece, aqueles espaços vazios, aqueles intervalos de uma modernidade incerta, são carregados com sugestões de algo que aconteceu ou que está prestes a acontecer, trilhas narrativas que podem ser tomadas. [...] Investigações perturbadas sobre as aparências cambiantes de nossa realidade, os filmes de Antonioni são histórias de mistério modernistas, e as personagens de Monica Vitti são algo parecido com personagens detetives. A câmera de Antonioni é, ela mesma, uma espécie de detetive. Seu método de olhar para as coisas “consiste em trabalhar de modo reverso (*backward*)”, como ele explicou, “de uma série de imagens para um estado de coisa”, enquanto a maioria dos cineastas começa com um estado de coisa, uma história, que determina a sua escolha de imagens. Mas Antonioni é um detetive que encara um mistério grande demais e com tantas consequências que é impossível admitir uma solução.

¹⁰ Michelangelo Antonioni's *L'Eclisse*. Criterion, 2014, folheto, p. 11-12.

¹¹ O que lembra o célebre comentário atribuído a Jean-Luc Godard, de que ele não filmava pessoas, mas sim o espaço entre elas. A citação textual de Godard, numa entrevista aos *Cahiers du Cinéma* quando do lançamento de *Pierrot Le Fou* (*O Demônio das Onze Horas*, 1965), é a seguinte: “Velásquez, no fim da vida, não pintava mais coisas definidas, pintava somente o que havia entre elas. É o que Belmondo faz quando imita Simon [Godard refere-se a uma cena do filme]: não é preciso descrever as pessoas, mas sim o que existe entre elas”. (Barbosa, 1968, p. 95). Na mesma entrevista, algumas perguntas antes, Godard diz não se interessar por filmes que tenham temas pré-estabelecidos, e que estes deveriam surgir do mesmo modo como surgem na vida, simplesmente “nascendo”, e arremata: “Em um prefácio a um de seus livros, Antonioni diz a mesma coisa” (*op. cit.* p. 88).

O próprio Antonioni, ao ser perguntado sobre o *plot* de *L'Avventura*, respondeu: “É uma história de detetive de trás pra frente”¹².

Os famosos minutos finais de *L'Eclisse* podem nos servir para o acréscimo de mais alguns elementos. Depois de passarmos quase 119 minutos acompanhando as idas e vindas amorosas das personagens Piero e Vittoria, vividas por Alain Delon e Monica Vitti, o filme se despede deles de modo “inexplicável”, isto é, abrindo mão da denotação imediata, e passa a revisitá-los, durante os 7 minutos restantes, algumas das locações por onde ambos passearam ao longo da história. Mas mesmo esta referência ainda significativa vai se esvaziando à medida que os planos se sucedem, para, logo a seguir, estabelecer um puro jogo interno às imagens, jogo composto por linhas, superfícies, vazios e texturas, e posto, em termos de linguagem cinematográfica, por planos fixos, panorâmicas horizontais da direita para a esquerda, verticais de cima para baixo e ainda dois *travellings* da esquerda para a direita¹³. A passagem da possibilidade tênue de significação para a impossibilidade ou o desinteresse em responder aos *ques* de uma história de amor (“eles irão comparecer ou não ao encontro marcado por ambos?”, “por que eles se separaram?”, “eles ficarão juntos?”, etc.) permite que as imagens tematizem a si próprias, numa sucessão de *comos* que explicam *comos*. Na última vez em que vemos a personagem de Monica Vitti, na minutagem de 1h59min acima mencionada, sua saída *física* (isto é, literal, não metafórica), num rompante, à esquerda do quadro, marca o desaparecimento da própria história dos dois, mesmo que o espectador ainda nutra esperanças de um retorno – e o filme brinca com esta possibilidade de significados cambiantes, que mudam no interior do mesmo plano, ao apresentar personagens anônimas que cruzam o quadro e que guardam semelhança física com os dois atores principais (isto é, imagens de imagens), ou mesmo carros e ônibus que potencialmente poderiam trazer – mas não o fazem – o casal principal ao encontro marcado e não cumprido, ou ainda o fato de que as imagens se sucedem temporalmente para indicar a chegada da noite (o compromisso de se encontrar às oito da noite foi mencionado pelos dois no início da tarde, como se vê num relógio de parede no escritório de Piero). Como nota irônica, embora absolutamente condizente com esta apresentação seca de um *que* fracassado, temos o fato de alguns exibidores americanos, quando do lançamento do filme no mercado dos EUA, em dezembro de 1962 (o filme

¹² Apud Cameron, Wood, 1970, p. 9. Guido Fink, outro espectador de primeira hora quanto a Antonioni, intitula seu texto sobre *L'Avventura* assim: “Antonioni e o filme policial às avessas”. Na tradução francesa: V.V.A.A., 2008, p. 7-16, reedição da *Études Cinématographiques*, n. 36-37, 1964.

¹³ Para uma lista exaustiva dos 57 planos que compõem a sequência, veja-se o Apêndice 1 do trabalho citado acima de Rosenfeld, 2007, disponível online em: <http://davidsaulrosenfeld.com/index.html>.

estreou em abril na Itália e em maio, no Festival de Cannes, na França), terem optado por cortar estes sete minutos finais¹⁴.

O esquema de funcionamento destes minutos, parece-nos, poderia ser expresso numa fórmula que remete a um vocabulário de corte wittgensteiniano, ao menos em seu período posterior: eles estabelecem as condições práticas de significabilidade do que pode ser visto, isto é, as balizas que mais ou menos localizam o espaço da significação, sem, no entanto, preenchê-lo, sem que se passe destas condições para o significado propriamente delimitado (o que, ainda no 1º. Wittgenstein, era pensando pelo par condições de sentido/condições de verdade). Uma tal mudança de aspectos, por assim dizer, é a chave de um discurso visual que tateia em contato com a realidade, permitindo às imagens (tomadas como significantes) que potencializem suas mudanças, ora remetendo a significações estabelecidas pela história do casal, ora flutuando entre as pistas falsas, ora permanecendo nelas mesmas em exibição às claras de sua condição “suspensa”, criando assim um novo objeto no mundo, que, por uma questão de convenção, chamamos de “universo antonioniano”. Se a própria noção de *representação*, seja em termos de correspondência, seja em termos de um constructo de um sujeito racional, éposta entre parêntese para seja possível pensar a noção de aspecto¹⁵ e de seu(s) surgimento(s) a cada mudança, o que traz consigo indeterminações, ambiguidades, zonas cinzentas, etc, que só serão dirimidas, quando o forem, pelos usos e práticas em que estiverem inseridas, se é assim, onde, então, se apoiar? Voltemos um passo atrás e a *Vertigo* (“Um Corpo que Cai”, 1958), de Alfred Hitchcock.

Quando olhamos de modo panorâmico o conjunto do filme, podemos observar a junção de peças postas em movimento por Hitchcock da seguinte maneira: em termos gerais, se a primeira parte do filme cuida da montagem da paixão, a segunda se encarrega da montagem da obsessão. Com isso, temos o curioso jogo do espelho do espelho do espelho (ou da imagem da imagem da imagem, etc.):

- a) na primeira metade, para quem já viu o filme e sabe da reviravolta, Kim Novak é uma atriz dirigida por Hitchcock e que faz o papel de Judy. Judy é dirigida pela personagem do pilantra Elster¹⁶ para fazer o papel de Madeleine,

¹⁴ De acordo com Jonathan Rosenbaum, em seu texto que acompanha o blu-ray americano do filme, folheto citado, p. 6.

¹⁵ Ver as observações de Giannotti a respeito em Giannotti e Moutinho, 2017, p. 125-126.

¹⁶ Ismail Xavier, em seu “A representação clássica, do melodrama à ironia de Hitchcock”, faz a mesma sugestão de Elster como um autêntico *metteur en scène*, com desdobramentos surpreendentes. (Xavier, 2003). O texto é uma versão bastante modificada do que havia sido publicado como “Cinema e Teatro” em Xavier, 1996. Na primeira versão, somente *Rear Window* é analisado; na posterior, temos a inclusão da análise de *Vertigo*.

sua esposa. Madeleine é dirigida por forças do além para fazer o papel de Carlota, sua antepassada/bisavó. Carlota e a falsa Madeleine fingem o suicídio, para que a verdadeira Madeleine morra e Judy possa voltar à vida.

- b) na primeira metade, e para quem ainda não sabe da reviravolta, Kim Novak é uma atriz dirigida por Hitchcock e que faz o papel de Madeleine. Madeleine é dirigida por forças do além para fazer o papel de Carlota, sua antepassada/bisavó. Carlota e Madeleine morrem ao pular da torre. Não há Judy.
- c) na segunda metade, pós-revelação: Kim Novak é uma atriz dirigida por Hitchcock e que faz o papel de Judy. Só que Judy, agora, é dirigida por Scottie para fazer o papel de Madeleine mais uma vez, como ela já havia feito para Elster. Judy e Madeleine morrem ao pular da torre uma segunda vez. Não há Carlota.

Que Hitchcock consiga tudo isso e ainda por cima faça o filme que mais astutamente *sepulta a possibilidade de se construir uma representação*, em sentido epistemológico (juntamente com *Blow Up*, “Depois Daquele Beijo”, de 1966 – veja-se abaixo), não é mérito desprezível. O feito de *Vertigo* fica ainda maior se comparado com outra obra-prima de Hitch, filmado apenas quatro anos antes: *Rear Window* (“Janela Indiscreta”, 1954), comumente abordado como o ápice de diversas coisas, desde o auge do cinema narrativo clássico até o momento em que cinema comercial e arte finalmente se juntam. Sem desconsiderar tudo que já foi dito sobre o filme e sobre a carreira de Hitchcock, gostaria de acrescentar só mais uma camada: *Rear Window* atinge o ápice, sim, da noção de representação pensada ainda nos termos da Filosofia Moderna: Jeff, ou Jefferies, a personagem de James Stewart que é o fotógrafo imobilizado, é um autêntico *eu ponente*, uma “unidade sintética da apercepção”, que garante que as representações que faço do mundo são *minhas* representações, construídas pela concorrência de um maquinário de poderes / capacidades / faculdades (*Vermögen*) mobilizados para que esta ideia, este conceito, esta imagem, esta intuição ou esta percepção se organizem num conjunto ou num todo cognoscível (ou pensável, no caso das Ideias da Razão). As diversas representações parciais feitas ao longo do filme se encaixam, o crime é solucionado, o mistério do assassinato é *esclarecido*, isto é, alcança a inteligibilidade almejada pelo processo de dotação de sentido (via representações) a uma realidade que de início se mostrava opaca (houve mesmo um crime no apartamento em frente?) ou era, ao menos, resistente a esta atividade epistemológica. Em resumo: *não há fracasso*. Este último, prenunciado em *The Wrong Man* (“O Homem Errado”, 1956, com seu *happy ending* que não é nem *happy* nem um *end/*possível ponto de partida para alguém reerguer-

se), só virá com toda intensidade justamente em *Vertigo*, de forma punitiva, vingativa, cruel, por parte de Hitchcock ou de Entidades acima dele: a montagem progressiva da obsessão, na segunda parte do filme, começa numa espécie de zero psíquico, isto é, a catatonía literal em que Scottie se encontra depois de perder seu grande amor, e vai puxando fios e ecos de tudo quanto é referência que se possa imaginar, um leque que cobre Pigmaleão e Galatea, Orfeu e Eurídice, Tristão e Isolda, Proust, etc, sem esquecer a necrofilia e a suprema crueldade dos Deuses que é *dar de volta ao herói a amada morta para matá-la uma segunda vez*, a que se segue o corolário: não há mais possibilidades concretas de (re)construção de uma representação. Como cereja do bolo num festim de iniquidades, esse conjunto de peças termina, ainda por cima, com um dos planos finais mais arrepiantes da história do cinema, e isso é só mais uma ocasião para cumprimentarmos Mestre Hitch¹⁷.

Mas os cumprimentos podem se estender a Antonioni, também, já que em *Blow Up* ele consegue fazer as duas coisas em um único filme¹⁸: em primeiro lugar, garante que o fotógrafo que conduz a história (nossa “sujeito epistemológico” em pauta) seja capaz de *produzir* um conhecimento que não estava apenas ao alcance dos sentidos, graças ao uso inteligente de suas representações, que criam (se fôssemos idealistas *stricto sensu*) ou que nos dão a conhecer algo que aparentemente (mas só aparentemente) não estava lá, no parque, naquela tarde: o crime. A engenhosa sequência dos fotogramas ampliados que vão se concatenando é, além de magnífica, o ápice desta conquista generosa que o Racionalismo Moderno nos legou: *conseguimos dar sentido ao mundo a partir da montagem correta de nossas representações*, isto é, ele se sai bem-sucedido em sua empreitada cognitiva, já que dispõe das fotos, dos negativos, das ampliações, etc, que agem como *garantia* da existência do que elas representam. Ao ir ao parque, logo em seguida da “descoberta” proporcionada pelas ampliações, para verificar se há mesmo, ali, um cadáver – e há –, ele só está reproduzindo os passos ou as etapas de um método hipotético-dedutivo de corte estrito:

¹⁷ Sobre *Vertigo* e as múltiplas leituras da obra, podem-se encher facilmente várias estantes, a começar, em terras brasileiras, pelo texto de Ismail Xavier já citado. Um ensaio que talvez seja menos conhecido e é por demais instigante para não ser mencionado, é o do cineasta Chris Marker a respeito do filme. Ele chega, inclusive, a formular uma hipótese que consegue ser ao mesmo tempo amalucada e genial: e se “eu toda a segunda parte do filme não passasse de fruto da imaginação de Scottie, isto é, e se ele, depois da crise e da catatonía, permanecesse preso no manicômio pelo resto dos seus dias, imaginando o que vemos na segunda parte da história? O texto de Marker está disponível em: <http://www.chrismarker.org/a-free-replay-notes-on-vertigo>. Sobre a noção do “eu”, ou do “penso” como acompanhando todas as minhas representações, cf. a *Crítica da Razão Pura* de Kant, Analítica Transcendental, Dedução Transcendental dos Conceitos Puros do Entendimento, § 15-19, B 129-142.

¹⁸ Veja-se a bela definição do filme por Aldo Tassone: “fascinante e enigmático ‘conte philosophique’ sobre a ambiguidade irredutível do real”. (Tassone, 2002, p. 138). Na tradução francesa: Tassone, 2007, p. 280-281.

trata-se de uma simples verificação da teoria ou da construção mental que é corroborada/confirmada pelo cadáver na grama (e, como sói em situações assim, caso houvesse discrepância entre a teoria e os dados, troca-se a amostra de dados, e não a teoria – mas esta é outra história). Logo depois, ao voltar para casa, ele constata o furto de todo o material que comprovava o crime (fotos, ampliações, negativos), e nesse momento o pânico e a impotência começam a se manifestar. Ao conversar com sua vizinha, ele diz a ela que viu um crime ser cometido no parque, de manhã. Ela pergunta: “Como aconteceu?”, e ele: “Não sei, não vi.”, e ela: “Não viu?”, e a resposta dele é somente: “Não”¹⁹. O desespero da perda se instala, e não será uma noitada na *Swingin’ London*, mesmo com uma apresentação dos Yardbirds de brinde (com direito a Jeff Beck e Jimmy Page) que irá aliviar o ruído. Ao acordar, já à luz do dia, ele volta ao parque para descobrir que o cadáver não está mais lá – perdemos também nossa corroboração empírica. Um sujeito cognoscente, *sem produzir novas representações, sem ter as antigas a seu alcance*, e sem dispor do conjunto das faculdades / poderes / capacidades *ativas*, e não meramente receptivas, não é muito mais do que uma vítima do engano dos sentidos: na sequência do jogo de tênis com os mímicos, logo a seguir, em que ele – e nós – ouvimos o barulho, baixo no início, crescente depois, das jogadas coreografadas sem a bola que estamos a ouvir, parece normal a todos os envolvidos que ele – e nós – recuperemos uma bola invisível que saiu da quadra. Ou ele pode, simplesmente, começar a se perder /sumir do plano (literalmente), antes do surgimento do letreiro The End, na empiria de um gramado inglês, impecavelmente verde:



¹⁹ O mesmo diálogo é citado por Gilda de Mello e Souza, em seu ensaio sobre Antonioni, “Variações sobre Antonioni” (2005, p. 166).



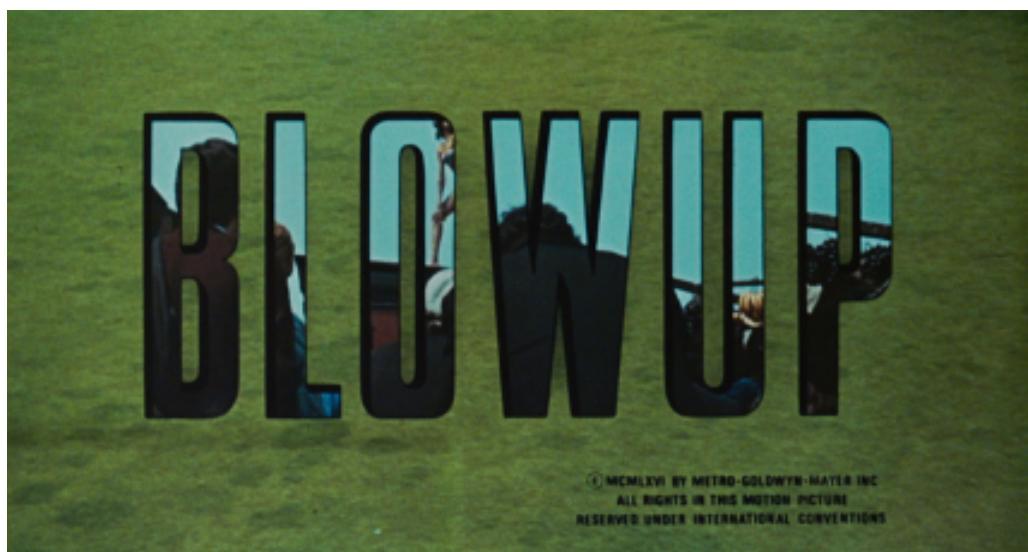






Para os detalhistas de plantão, os planos acima com seu desaparecimento e a continuação, com os letreiros finais, resultam de uma fusão do plano da grama com ele ainda em cena junto a *um outro plano de grama*, o que abre o filme, isto é, são dois gramados diferentes que se juntam em fusão e apontam para uma circularidade do filme; aqui, a abertura:





Se não bastasse conseguir, numa espécie de rima toante, um plano final cuja tensão é próxima ao de Hitchcock em *Vertigo*, isto é, vemos Scottie/James Stewart *prestes* a morrer/cair/sumir, enquanto aqui a personagem principal do fotógrafo desaparece *antes mesmo* que o filme acabe, temos o arrepio adicional da circularidade esboçada acima: tudo de novo? Com outra vítima ou com o mesmo fotógrafo, que será punido mais uma vez por sua pretensão representacional?²⁰

Uma última observação, antes de voltarmos ao exame de *L'Eclisse*: são relativamente frequentes as menções, na obra de Wittgenstein, ao jogo de tênis, principalmente ao explicar/exemplificar o funcionamento de certos jogos de linguagem. O tênis, por exemplo, apesar de seu conjunto de regras definidas, não específica, ou deixa indeterminado, a que altura a bolinha deverá transpor a rede, nem com que força devo bater na bola, nem mesmo se, com máximo empenho, dou uma raquetada que faz a bola subir às nuvens ou dar a volta no globo para retornar à quadra (nestes dois casos, a bola é considerada “out” ou “in”?)²¹. Mas há outras menções, não ao tênis em geral, mas a uma curiosa modalidade, semelhante ao primeiro: o “tênis sem bola”. Esta expressão aparece muitas vezes, mas principalmente em livros publicados postumamente a partir dos manuscritos e de cópias datilografadas deixadas por Wittgenstein. Em alguns casos, a datação da primeira edição inviabilizaria que Antonioni, leitor confesso dos textos do filósofo austríaco, tivesse tido contato com tal ou qual obra à época de *Blow Up*, mas uma certa “semelhança de família” entre alguns conceitos mobilizados anteriormente por Wittgenstein e a expressão “tênis sem bola” pode ser apontada. Não passa de um palpite que Antonioni tenha imaginado a sequência final dos mímicos a partir de uma sugestão colhida em texto, mas que nos seja permitida a transcrição de algumas passagens em que ela comparece²²: “Jogar xadrez no plano

²⁰ Antonioni vai se mostrando, assim, uma espécie de mestre de demolições da construção civil: começamos a ver como a noção de sentido vai ser implodida em *L'Eclisse*, ao qual voltaremos a seguir; em *Blow Up*, implode-se a noção de representação; em *Zabriskie Point* (*idem*, 1970), implode-se, ou melhor, explode-se literalmente a noção de sociedade ou, ao menos, de um tipo dela; em *Professione: reporter* (*Profissão: Repórter*, 1975), implode-se nosso último refúgio, a noção mesma de identidade – sobre este último filme, veja-se a frase de Antonioni a respeito: “Depois deste filme [*Blow Up*], quis ver o que havia por trás disso, qual era a aparência minha dentro de mim mesmo, lembrando o que havia feito nos meus primeiros filmes. Daí saiu *Professione: reporter*, mais um passo no estudo do homem de hoje. Em *Blow Up* a relação indivíduo-realidade é, talvez, o tema principal, enquanto em *Professione: reporter* a ligação é do indivíduo com ele mesmo.” (Tassone, *op. cit.*, p. 139 (um trecho mais longo desta citação encontra-se logo abaixo).

²¹ Ver, por exemplo, os aforismas 68 e 69 da Primeira Parte das *Investigações Filosóficas* (na 2^a edição bilíngue da Blackwell, p. 32-33; na tradução brasileira d'*Os Pensadores*, p. 39-40; na tradução portuguesa da Gulbenkian, p. 229-230).

²² Optei por manter, em todas as ocorrências, a palavra alemã *Vorstellung* por representação ou, em paráfrase, nível ou plano representacional, diferentemente do que faz a tradução canônica de Anscombe, cujo espectro de soluções é por demais vasto (“*representation*”, “*mental image*”, “*imagination*”, etc). A decisão se baseia em dois pontos: facilita a minha argumentação, o que seria menos importante, mas é também justificada pelo Prefácio Editorial da Quarta Edição, com tradução modificada, das *Philosophische Untersuchungen*, em que

representacional com alguém: ambos os jogadores jogam no plano representacional e concordam um com o outro que *este* jogador ganhou, este perdeu. Ambos podem, então, reproduzir o jogo a partir da memória, concordando um com o outro; eles podem anotá-lo por escrito ou narrá-lo. – Pense no tênis jogado assim. Seria possível. Claro, sem nenhum exercício para os músculos (embora até mesmo isso se possa pensar). – O importante é que, mesmo no ‘tênis na representação’ poderá se dizer ‘*Consegui fazer com que a bola...*’. E: “Falar no nível da representação não deve, de um modo importante, ser comparado ao falar, mas nossos jogos de linguagem com os dois são similares. (Tênis sem bola e tênis com bola). E também alguma imagem representacional (*Vorstellungsbild*) faz, neles, o papel de uma imagem efetiva (*eines wirklichen Bildes*), que pode estar em *conexão* com sentenças e explicações.” E, mais longamente: “Pense *neste* jogo – eu o chamo ‘tênis sem bola’: os jogadores movem-se numa quadra como no tênis, também têm raquetes, mas sem bolinha. Cada um reage ao *stroke* do outro como se, ou mais ou menos como se, uma bola tivesse causado sua reação. (manobras). O árbitro, que tem de estar ‘atento’ ao jogo, decide, nos casos duvidosos, se a bola tocou na rede, etc. etc. O jogo obviamente tem grande parentesco com o tênis e no entanto, por outro lado, é *fundamentalmente* diferente. Mas há uma diferença aqui [*obs.: na comparação com o falar e o falar da representação*]: Falar num nível representacional só consegue aquele que saiba *falar*. Pois pertence ao falar na representação que se possa mais tarde comunicar *aquilo que falei* em silêncio. – Por outro lado, tênis sem bola poderia (teoricamente) ser aprendido por alguém que não conhecesse o outro tênis”.²³

Da miríade de pistas acima, gostaríamos de reter apenas as diretamente ligadas à nossa discussão: os mímicos no parque, ao final de *Blow Up*, estão em pleno exercício desse “jogar no plano da representação”, já que fazem os mesmos movimentos, reagem de mesmo modo, comemoram ou lamentam, o público acompanha os *strokes* de ambos os jogadores, como se estivessem em consonância com suas represen-

se apontam alguns dos vários problemas envolvidos nas escolhas de Anscombe, sem desmerecer seu trabalho pioneiro. Cf. a página XV da nova edição: “Assim, também, *Vorstellung* e seus cognatos apresentam dificuldades formidáveis ao tradutor, que nós, por vezes, solucionamos de modo diferente ao de Anscombe”. É citado a seguir o famoso parágrafo 300 das *PhU*: “Eine Vorstellung ist kein Bild, aber ein Bild kann ihr entsprechen” [uma representação não é uma imagem, mas uma imagem pode lhe corresponder]. Na nova tradução, porém, manteve-se, em paráfrase, “in the imagination” para *Vorstellung*: “what is in the imagination is not a picture, but a picture can correspond to it”. Na versão anterior, “an image is not a picture, but a picture can correspond to it”. (Wittgenstein, 1997, p. 101; e também Wittgenstein, 2009, p. 108)

²³ Citações provenientes de duas obras diferentes: Wittgenstein, *Werkausgabe*, vol. 7, 1989, aforisma 1056, p. 190; e, no mesmo volume, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, aforismos 116, 854 e 855, p. 368 e 460, grifos do autor em ambas as obras. Joachim Schulte, em texto publicado nos *Wittgenstein-Studien*, utiliza alguns dos exemplos acima e acrescenta outros, retirados de manuscritos ainda não publicados. (Schulte, “Tennis ohne Ball”, 2012, págs 1-17)

tações fazendo o papel do tênis em sua imagem efetiva. Quanto a Thomas, o fotógrafo, ao retornar ao parque pela terceira vez (relembrando: primeira, captura representacional; segunda, corroboração empírica), parece corporificar seu triste desamparo atual, impotente (o que nos reenvia a Hitchcock), perceptivo, e não mais ativo – os ruídos naturais são realçados na trilha, o vento balança fortemente as árvores, etc.²⁴ Ele revisita os lugares do crime, faz uma tentativa de reconstituição, pálida, pígia, ao reexaminar os pontos de vista da câmera fotográfica, mas não há mais nada ali a ser conhecido, ou que esteja em *conformação* apropriada, à espera do sujeito – somente um emaranhado confuso de grama, arbustos, árvores, cercas e vento, muito vento. A câmera é carregada por ele de modo displicente, como apêndice extirpável. Ao ver os mímicos na quadra, ele tenta, desajeitadamente, interagir com eles, acompanha a partida por alguns momentos, esboça um sorriso numa das jogadas mais espalhafatosas, e concorda em ir buscar a bola invisível que saiu da quadra. Ao fazer isso, abandona sua câmera no gramado, aquela mesma, produtora de representações e que agora é apenas instrumento inútil, e se dá conta, finalmente, de que aquele já não é mais seu mundo, ou melhor, ele não participa mais da construção dessa imagem de mundo que está sendo tecida pelos mímicos. E nem de outras imagens de mundo, diga-se. Só resta a ele voltar lentamente até onde está a câmera, no chão, recuperá-la e desaparecer.

Voltemos a *L'Eclisse*, entendido agora como momento anterior – e possível novo ponto de apoio – da discussão sobre a representação encetada acima. A contraparte mundana da variação movediça de aspectos de que falávamos antes refere-se, claro, à pecha de incompreensão ou arbitrariedade que os filmes de Antonioni parecem carregar desde seus respectivos lançamentos. Ficou imerecidamente famosa a frase que abre o texto de Bosley Crowther, crítico do *New York Times* quando da estreia de *L'Avventura* no mercado americano, em abril de 1961: “Ver *L'Avventura* é como

²⁴ Antonioni: “Meu problema em *Blow Up* era o de recriar a realidade numa forma abstrata. Queria pôr em discussão ‘o real presente’: este é um ponto essencial do aspecto visível do filme” (*apud* Censi, “Un lungo e infinito zoom in avanti”, em Païni, 2013, p. 244). Ainda a esse respeito, novamente Antonioni: “Desconfio sempre do que vejo, do que uma imagem me mostra, porque ‘imagino’ o que está para além; e o que está atrás de uma imagem não se sabe o que é. O fotógrafo de *Blow Up*, que não é um filósofo, quer ver mais de perto. Mas, o que acontece é que, ao ampliá-lo demais, o próprio objeto se decompõe e desaparece. Por isso, há um momento em que se agarra a realidade, mas o momento seguinte escapa. Este é, de certo modo, o sentido de *Blow Up*. Parecerá estranho dizê-lo, mas *Blow Up* é um pouco o meu filme neorrealista sobre a relação entre o indivíduo e a realidade, ainda que ele tenha um componente metafísico justamente sobre a abstração da aparência. Depois deste filme, quis ver o que havia por trás disso, qual era a aparência dentro de mim mesmo, mais ou menos como havia feito nos meus primeiros filmes. Daí saiu *Professione: reporter*, mais um passo adiante no estudo do homem de hoje. Em *Blow Up* a relação indivíduo-realidade é, talvez, o tema principal, enquanto, em *Professione: reporter*, é a relação do indivíduo consigo mesmo.” (Tassone, *op. cit.*, p. 138-139 e, na edição francesa, Tassone, 2007, p. 280-281) Giorgio Tinazzi também cita esta última frase em seu “The gaze and the story”, texto introdutório ao volume Antonioni, 1996, p. XXI.

tentar seguir a projeção de um filme do qual várias bobinas se perderam”²⁵. Não custa lembrar que mesmo o público europeu de festivais se comportou de modo semelhante quando o filme foi exibido em *première* mundial em Cannes, em maio de 1960. Depois das vaias durante a projeção e da recepção fria após a sessão, um abaixo-assinado foi feito às pressas, reunindo críticos e cineastas (com nomes como Rossellini e Truffaut), para que o filme tivesse uma segunda chance no festival. Acabou por vencer o Prêmio do Júri (a Palma de Ouro foi para *La Dolce Vita*, de Fellini). Dois anos depois, *L'Eclisse* seria derrotado por *O Pagador de Promessas*, de Anselmo Duarte, ficando novamente com o Prêmio Especial do Júri, dividido *ex aequo* com outros três filmes. No mesmo ano de 1962, na pesquisa realizada a cada dez anos pela revista londrina *Sight and Sound* com os melhores filmes de todos os tempos, *L'Avventura* ficou em segundo lugar, atrás apenas de *Citizen Kane*²⁶, numa espécie de canonização espantosamente precoce.

Quanto a *L'Eclisse*, numa nota sobre a escolha do título do filme, o crítico americano Peter Brunette comenta sobre a decisão de Antonioni em deixar de fora do corte final algumas cenas de eclipse que ele filmara em Florença, por considerá-las literais e óbvias demais: “o resultado desta decisão, no entanto, é um título que fornece mais uma (não-) pista ambígua, apontando ao mesmo tempo para todos os lugares e nenhum” (Brunette, 1998, p. 166.). A constância deste tipo de observação, vinda de diferentes frentes, fez com que o próprio Antonioni se referisse a ela no prefácio ao volume que reunia os roteiros de seis filmes seus: “O que eu quis dizer?” Esta é a pergunta que me formulam com mais frequência. Sinto-me tentado a responder: quis fazer um filme e mais nada. [...] Um diretor de cinema não faz outra coisa que buscar-se em seus filmes, os quais são documentos não de um pensamento feito, mas de um pensamento que se faz.”²⁷ Na mesma chave, temos outra declaração sua que ficou famosa: “tenho algo a mostrar, não algo a dizer.”²⁸ Outro crítico,

²⁵ Em: <https://www.nytimes.com/1961/04/05/archives/screen-lavventurafilm-by-michelangelo-antonioni-opens.html>. Citado também pelo blog *Agents and Seers*, com a pertinente observação: “O crítico [Crowther] certamente se refere aos riscos inovadores de Antonioni ao ignorar a montagem convencional hollywoodiana, ao cortar de modo mínimo uma cena após longas tomadas, deixando várias imagens desconectadas, de modo inconclusivo, umas das outras, e quebrando, por fim, a compreensão narrativa significativa entre a imagem anterior e a seguinte” [grifo nosso]. Faltou a Crowther, em suma, a inteligência para o cinema, discutida num díptico extraordinário de artigos de Paulo Emílio, “Desnecessidade da inteligência” e “Gosto pela inteligência”, este com uma abertura já clássica: “Apesar de não a possuir no grau que me conviria, sempre gostei muito da inteligência”. Paulo Emílio comenta, a propósito da necessidade dela em certos casos: “É possível aproximarmo-nos, negligenciando o ângulo da inteligência, dos filmes de De Sica, Zavattini, Rossellini ou mesmo Visconti [o texto é de março de 1963]. Com Fellini a operação já é mais difícil e impossível com Antonioni.” Sales Gomes, 1982, v. 2, p. 432-437, grifo e observação nossos.

²⁶ Informações colhidas no artigo de Hamish Ford para o site *Senses of Cinema*: https://www.sensesofcinema.com/2003/feature-articles/l_avventura_deleuze/.

²⁷ No Prefácio da tradução espanhola dos roteiros: *La Noche. El Eclipse. El desierto rojo*. Madrid, Alianza, 1970, p. 7 e 9.

²⁸ Em: <https://www.theguardian.com/stage/2011/jan/09/antonioni-project-ivo-van-hove>.

Antonio Pasolini, resumiu assim a dificuldade quanto à obra do cineasta: “*L'Eclisse*, como a maior parte dos filmes de Antonioni, torna-se melhor se visto sem qualquer tentativa de ‘entendê-lo’ no sentido tradicional do termo. Num nível básico, ele pode ser interpretado como um filme sobre relacionamentos, mas Antonioni nunca tenta analisá-los ou oferecer respostas, porque não há perguntas, e quando alguma pergunta surge dentro do próprio filme, a resposta é ‘Eu não sei’. Ausência é peça-chave para a visão de Antonioni, uma visão puramente cinematográfica, e não narrativa. É o ‘não-evento’ que preenche seus filmes”²⁹.

Mas estamos adiando e ao mesmo tempo adiantando a análise de Antonioni. Voltemos ao início de tudo, isto é, às primeiras cenas de *L'Eclisse*. Que elas encenem um final, e não um começo, só as torna mais ambíguas e, portanto, mais interessantes. Que tal análise não seja oferecida aqui, tanto pela exiguidade de espaço da revista como pela conveniência de decoro, é apenas mais uma ocasião afortunada que utilizo para estender um convite à leitura benevolente do livro a ser publicado e do qual este texto breve faz parte – parodiando a conhecida epígrafe utilizada por Michel Foucault em sua *História da Loucura*, “– *Mais vous venez de faire un texte!* – *Du moins est-il court*” (Foucault, 1972).

Bibliografia

- Antonioni, M. *Filmografia completa* (com exceção de 4 curtas, de um total de 8, do início da carreira). Em diferentes formatos: VHS, laser disc, DVD, blu-ray e arquivos digitais.
- _____. (1970). *La noche. El Eclipse. El desierto rojo*. Madrid: Alianza.
- _____. (1970). *Blow Up. El grito. Las amigas. La aventura*. Madrid: Alianza.
- _____. (1974). *Chung Kuo/Cina*. Turim: Einaudi.
- _____. (1990). *O fio perigoso das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____. (1995). *Quel bowling sul Tevere*. Turim: Einaudi.
- _____. (1991-95). *L'œuvre de Michelangelo Antonioni*. Di Carlo, C. [org.]. Roma: Cinecittà International/Marsiglio Editori.
- _____. (1996). *Architecture of Vision*. Nova York: Marsilio Publishers.
- _____. (2004). *Ce bowling sur Le Tibre*. Paris: Éditions Images Modernes.
- _____. (2004). *Scénarios non réalisés*. Paris: Éditions Images Modernes.
- Aprà, A. (org.). (2017). *Aventura Antonioni*. Rio de Janeiro: CCBB.
- Barbosa, H. (org.). (1968). *Jean-Luc Godard*. Rio de Janeiro: Record.

²⁹ Em: http://www.kamera.co.uk/reviews_extra/leclisse.php.

- Brunnette, P. (1998). *The films of Antonioni*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cameron, I. e Wood, R. (1970). *Antonioni*. 2 ed. Londres: Studio Vista.
- Chatman, S. (1985). *Antonioni or, the surface of the world*. Berkeley: University of California Press.
- Eco, U. *Diário Mínimo*. (1994). Rio de Janeiro: Record.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la Folie a l'Âge Classique*. Paris: Gallimard.
- Giannotti, J.A. (2011). *Notícias no espelho*. São Paulo: Publifolha.
- Giannotti, J. A.; Moutinho, L. D. S. (2017). *Os Limites da Política. Uma Divergência*. São Paulo: Cia das Letras.
- Godard, J.-L. (1989). *Godard par Godard. Les années Cahiers*. Paris: Flammarion.
- Kant, I. (1983) *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril.
- Mello e Souza, G. (2005). *A ideia e o figurado*. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34.
- Païni, D. (org.). (2013). *Lo sguardo di Michelangelo. Antonioni e le arti*. Ferrara: Fondazione Ferrara Arte.
- _____. (2015). *Antonioni*. Paris: Flammarion/Cinémathèque Française.
- Rosenfeld, D. S. (2007). *Michelangelo Antonioni's L'Eclisse – A Broken Piece of Wood, a Matchbook, a Woman, a Man*. Disponível online em <http://davidsaulrosenfeld.com/index.html>.
- Sales Gomes, P.E. (1982). *Crítica de cinema no Suplemento Literário*. 2 v. São Paulo: Paz e Terra.
- Schulte, J. (2012). "Tennis ohne Ball". In: *Wittgenstein-Studien*. Berlim/Boston: De Gruyter, v. 3, n. 1.
- Tassone, A. (2002). *I Film di Antonioni*. Roma: Gremese Editore.
- _____. (2007). *Antonioni*. 2ª ed. revista e aumentada. Paris: Flammarion.
- Tinazzi, G. (2002). *Michelangelo Antonioni*. Milão: Editrice Il Castoro.
- V.V.A.A. (1968). *Cadernos de cinema. Antonioni*. Lisboa: Dom Quixote.
- _____. (2008). *Michelangelo Antonioni. As Folhas da Cinemateca*. Lisboa: Cinemateca Portuguesa/Museu do Cinema.
- _____. (2008). *Michelangelo Antonioni. L'homme et l'objet*. Fleury-sur-Orne: Minard Lettres Modernes, reedição da *Études Cinématographiques*, nº 36-37, de 1964.
- _____. (2010). *Michelangelo Antonioni y las Montañas Encantadas*. Madrid: Maia Ediciones/Fundación Luis Seoane.
- Wittgenstein, L. (1979). *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril.
- _____. (1987). *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*. Lisboa: Calouste-Gulbenkian.

- _____. (1989). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. (1989). *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- _____. (1997) *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell, 2^a edição, bilíngue.
- _____. (2009). *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*. 4^a ed. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Xavier, I. (1996). *O cinema no século*. Rio de Janeiro: Imago.
- _____. (2003). *O olhar e a cena*. São Paulo: CosacNaify.

Moral e economia da fraqueza n'*O Filho Natural* de Diderot

Laurent Jaffro

Universidade de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne

Tradução

Victor Garcia

RESUMO

O artigo examina a trama dramática de *O filho natural*, de Diderot, de modo a mostrar como ideias morais de virtude e vício surgem da interação de personagens que representam tipos psicológicos, mas são movidos por desejos de natureza fisiológica. São estes, em última instância, que determinam as ações e permitem julgá-las segundo parâmetros estabelecidos socialmente. Interessa-nos em particular a caracterização do personagem central, Dorval, como agente econômico racional, que, paradoxalmente, se mostra incapaz de agir na consecução de seus interesses.

PALAVRAS-CHAVE

Desejo; economia; fisiologia; psicologia; virtude.

ABSTRACT

The article examines the dramatic plot of Diderot's *Le fils naturel* in order to show how moral ideas of virtue and vice arise from the interaction of characters who represent psychological types but are driven by desires of a physiological nature. These desires ultimately determine actions and allow them to be judged according to socially established parameters. Of particular interest is the characterization of the central character, Dorval, as a rational economic agent who, paradoxically, proves incapable of acting in the pursuit of his own interests.

KEY WORDS

Desire; economics; physiology; psychology; virtue.

Em memória de Luís Nascimento

O teatro de Denis Diderot, assim como seus comentários sobre a pintura, mobiliza toda uma rede de valores morais e estéticos que promovem a sensibilidade – uma disposição comum aos seres capazes de experiência, humanos e animais. As observações de Diderot sobre Jean-Baptiste Greuze¹ – cuja pintura de gênero é comparável ao drama burguês que o filósofo ilustra em *O Filho Natural* – manifestam valores que são igualmente sociais. Veem-se nelas o quanto Diderot era fascinado pela maneira como as qualidades aristocráticas, tradicionalmente associadas a figuras históricas, narrativas bíblicas ou mitos pagãos, são substituídas por novas formas, um heroísmo da vida cotidiana e, sobretudo, da esfera doméstica, que é o verdadeiro palco da ação moderna. A vida familiar, organizada em torno do nascimento, da doença, dos acidentes e da morte, é composta de educação e solicitude, apego e afeição, mas também de aparente fatalidade e escolhas condicionadas pelas condições sociais. Nos quadros de Greuze, como nos dramas de Diderot, mães e filhas – e, no caso de Greuze, até mesmo os animais domésticos que as acompanham – mais frequentemente do que pais e filhos, demonstram capacidade de simpatia, compaixão, mas também de resistência e firmeza diante dos golpes do destino.

Consideremos o caso da obra, publicada anonimamente em 1757, *O Filho Natural ou as provações da virtude, comédia em cinco atos e em prosa*². Desde o século XIX, faz-se referência ao *Filho Natural* de maneira quase acessória; dá-se preferência à parte final, que são as *Conversas sobre o Filho Natural* – denominação ausente da primeira edição –, um diálogo sobre questões filosóficas e estéticas entre Dorval e “eu”, ou seja, o próprio Diderot encenado. O que Diderot publica sob este título não é apenas o texto da peça, mas também a memória de sua criação privada; as *Conversas* supostamente tratam não do texto, mas de sua representação, na verdade de sua estreia, que é um evento familiar. A análise que se segue concentra-se na peça e deixa de lado as *Conversas* e o complexo dispositivo ficcional que os envolve.

No prefácio, ficamos sabendo que o autor – do livro que abriga esta peça, segundo uma convenção de ficção, e não da peça em si, supostamente escrita pelos próprios atores da história – incentivou Dorval a cumprir a última vontade de seu falecido pai, Lysimond, encenando, num palco privado, uma peça que celebra a história da família, cujos membros interpretam seus próprios papéis – com exceção, naturalmente, de Lysimond, substituído por um amigo. A família, juntamente com

¹ Cf. Jaffro, 2020, p. 271-284.

² O anonimato é relativo, pois a primeira frase contém uma referência transparente a Diderot como o promotor da *Encyclopédia*.

o autor do livro – que escuta escondido num canto –, constitui o único público dessa representação doméstica, pensada para acontecer anualmente e ser transmitida às gerações futuras como um monumento ao espírito do pai, superior às pinturas dos “retratos de família”, que carecem da dinâmica de uma história. A cena final, na estreia da peça, foi tão comovente que a apresentação foi interrompida antes que o único verdadeiro ator – o amigo encarregado de representar o pai falecido – pudesse entrar em cena.

Os valores mais importantes exigem ser traduzidos na ação. Mas Dorval é um agente cronicamente fraco, com um grau muito limitado de autocontrole, carente de iniciativa e eficácia. Tratar-se-á aqui de mostrar como a peça, ao mesmo tempo em que diagnostica o problema de ação enfrentado por Dorval, propõe uma solução prática adaptada à sua fragilidade enquanto agente. A manipulação marginal da fortuna – entendida como o dinheiro e os bens líquidos – é a única técnica de que Dorval dispõe para operar a transformação dos vínculos e sentimentos que a situação exige à luz dos valores morais e sociais. Essa técnica é emprestada da gestão econômica e aplicada à moral.

I. Como traduzir a virtude em ação quando se é melancólico?

O cerne da intriga é a transformação dos vínculos e dos sentimentos entre quatro personagens – Dorval, Clairville, Constance e Rosalie –, que podem ser distinguidos e caracterizados com base em suas respectivas posições dentro de um complexo de relações e de condições sociais e econômicas.

Comecemos pelas considerações de gênero e de parentesco: Dorval e Clairville, dois homens, são bons amigos. Dorval personifica a solidão, todos os demais vínculos partem inicialmente de Clairville. Constance é irmã de Clairville e uma jovem viúva – ela carrega a experiência da dor e da perda; é também mentora de Rosalie e está prestes a tornar-se sua cunhada, já que Rosalie é noiva de Clairville. Rosalie é órfã de mãe há pouco tempo. No entanto, como sua mãe passou anos nas colônias com o pai de Rosalie, Lysimond, ela foi educada por sua tia até a morte desta; depois disso, a mãe distante transferiu sua autoridade para Constance. Rosalie vivia um amor exclusivo e recíproco com Clairville até conhecer o amigo dele, Dorval. No início da peça, na véspera do casamento entre Clairville e Rosalie, Dorval e Rosalie acreditam estar perdidamente apaixonados um pelo outro. Ora, o leitor atento já foi informado, pela didascália inicial, de que Lysimond, que vive no exterior, não tem apenas Rosalie como filha. Essa informação será revelada aos personagens apenas no momento do

desfecho. Dorval é seu filho natural: sua mãe morreu nas colônias antes que pudesse casar-se com o pai (Diderot, 1996, p. 1115; Diderot, 2008, p. 78)³.

As determinações psicológicas pelos humores e pelas disposições afetivas também têm sua importância: Dorval sofre de um sentimento difuso de culpa. Sente que, ao ceder à sua paixão por Rosalie (sua “ternura”, no vocabulário da época), está traindo a amizade e a confiança de Clairville. Está prestes a não comparecer ao casamento e a fugir. Trata-se de um personagem melancólico, inclinado à passividade e à apatia. Sua forma de agir passa pelo evitamento e privilegia estratégias indiretas.

Rosalie, ao contrário, é acima de tudo uma personagem decidida. Como se diz, ela toma as rédeas da própria vida. Representa bem o que uma psicologia de segunda categoria chamaría hoje de uma personalidade proativa. Está prestes a trair Clairville com Dorval. Constance também é uma personagem muito voluntariosa, contrariando o estereótipo de gênero. Em uma de suas conversas com Dorval, o “eu” afirma que o “tom” de Constance lhe parece “muito elevado para uma mulher” (Diderot, 1996, p. 1159; Diderot, 2008, p. 140).

Tudo isso conduziria diretamente a um desastre – à ruptura do noivado entre Rosalie e Clairville ou mesmo, e mal se ousa pensar, ao incesto –, se Constance não estivesse decidida a orientar e aconselhar Dorval. A autoridade que ela exerce sobre Dorval é a da virtude estóica (a mesma cujo nome ela carrega). Em quem a possui, essa virtude é capaz de contrariar ou impedir, desde a origem, a influência perturbadora da paixão. Mas o que ela pode fazer pelos outros? Pode guiar. Constance é uma figura feminina do diretor de consciência ou do psicoterapeuta, uma encarnação do *care*, a quem nada impedirá no final de desposar seu paciente, Dorval. É somente graças à encarnação, por parte de Constance, do amor à virtude que todo desfecho fatal, quaisquer que sejam sua natureza ou gravidade, é evitado. Em certo sentido, Constance exerce mais influência sobre o curso dos acontecimentos do que o pai ausente de Rosalie e Dorval⁴.

Passemos agora às condições sociais e às considerações sobre a fortuna. Clairville é um membro ocioso da pequena nobreza [*gentry*] e possui uma modesta fortuna, inferior à de sua noiva Rosalie, filha do rico Lysimond. No ato II, cena 4, ficamos sabendo que o pai de Rosalie, agora viúvo, vendeu todas as suas propriedades nas colônias, embarcou e está navegando rumo à França com todo o seu dinheiro por um oceano perigoso, arriscando não apenas a própria fortuna, mas também o dote

³ Todas as referências à obra de Diderot remetem à edição *Oeuvres, t. IV, Esthétique – théâtre*, organizada por Versini (1996) e à tradução brasileira: Diderot, *Obras V: O filho natural ou as provações da virtude: conversas sobre o filho natural*, organização de Guinsburg, tradução e notas de Saadi (2008).

⁴ Para uma leitura que atribui muita (demasiada?) importância no “fantasma do pai”, cf. Guilhem, 2023, p. 128-150.

e a herança da filha – colocando assim em risco sua união com Clairville. O plano de Lysimond, ao que parece, é recomeçar a vida. Quanto a Dorval, é órfão de mãe desde a infância. Seu pai foi exilado. Embora não seja rico, ele terá recursos suficientes para ajudar Rosalie quando ela parecer arruinada, após o suposto sequestro de Lysimond por um navio inimigo. Nesse contexto sombrio, Dorval resume sua nova situação numa declaração enigmática feita a Constance, no ato IV, cena 3: “aos olhos do mundo, meu nascimento é indigno, e minha fortuna desapareceu.” (Diderot, 1996, p. 1115; Diderot, 2008, p. 79). A fim de compensar os efeitos da perda de Lysimond, Dorval acabara de transferir secretamente suas economias para a conta de Rosalie. A abjeção diz respeito à representação social do status de filho natural.

Há pelo menos três tipos diferentes de interação prática e afetiva entre os quatro personagens:

1. Interações de “ternura”: O amor é recíproco entre Dorval e Rosalie na abertura da peça. Clairville ama Rosalie. Constance ama Dorval. No final, o amor mútuo entre Rosalie e Clairville é restaurado, e o amor entre Dorval e Rosalie é substituído pelo afeto fraternal – o vínculo familiar fornece a razão que tanto o moraliza quanto o racionaliza.
2. Relações de “confiança”: Dorval resiste à ideia de ser desleal com Clairville. Rosalie, pronta para romper o noivado com Clairville, está prestes a trair a confiança da irmã deste, Constance, que também é sua confidente.
3. Mais importante ainda, as relações de cuidado e de educação: Constance ocupou-se de Rosalie como uma substituta de sua tia e mãe. Ela incorpora a solicitude materna também em seu relacionamento com Dorval. Embora capaz de um entusiasmo abstrato pelo amor à virtude, que é intrinsecamente amável, Dorval é notoriamente “sombrio e melancólico” (essa obscuridade deve ser contrastada com a clareza do nome de Clairville). Trata-se de um agente fraco que tem dificuldade em traduzir o amor à virtude em ação.

II. *With a little help from my friends: como um agente fraco chega a resolver um problema de ação*

Ao longo da peça, Constance ajuda Dorval a encontrar a coragem para agir de acordo com sua ideia de virtude. Essa ação de Constance é a primeira etapa de um processo de transformação dos sentimentos e apegos. Constance desencadeia o gesto decisivo de Dorval. Concentremo-nos neste ponto.

Em sua conversa com esse “eu”, que é uma voz de Diderot, Dorval se explica: “Eu pratico muito pouco a virtude, disse-me Dorval; mas ninguém a tem em mais alta conta do que eu” (Diderot, 1996, p. 1160; Diderot, 2008, p. 142); o que se segue

aproxima a obscuridade de Dorval das trevas com que os tempos supersticiosos mascaram o brilho da virtude e da verdade (*ibid.* – cf. 1996, p. 1081). Há uma distância entre o conhecimento da virtude, o reconhecimento e o amor que ela necessariamente implica, e a incapacidade constitutiva de agir de acordo com esse conhecimento. A chamada tese internalista⁵, segundo a qual o juízo moral é necessariamente acompanhado de uma motivação correspondente, seria verdadeira se a condição de fraqueza não estivesse presente. O entusiasmo pela virtude que caracteriza Dorval permanece no registro da idealidade por causa de sua melancolia.

No entanto, graças à feliz influência das “luzes” de Constance (Diderot, 1996, p. 1118; Diderot, 2008, p. 82), Dorval, geralmente apráxico, realizará a façanha de “sacrificar sua paixão, sua fortuna e sua liberdade” por seu amigo Clairville, como Diderot resume em seu prefácio (Diderot, 1996, p. 1081; cf. Diderot, 1996 IV, 7, p. 1117; Diderot, 2008, p. 81), e será felicitado por esse feito por todos os protagonistas ao final da peça. Sua paixão é a ternura que sente por Rosalie; sua liberdade é a solidão melancólica à qual renuncia ao tornar-se esposo de Constance; sua fortuna é o capital mobilizável que lhe permitiu agir sobre os outros e sobre si mesmo. Este último aspecto, cujo interesse é encoberto por uma aparente trivialidade, está estreitamente ligado à ideia do drama burguês como retrato das condições e das profissões.

No ato IV, cena 5, a notícia de que o navio de Lysimond foi capturado pelo inimigo (na verdade, uma notícia falsa) leva os protagonistas a acreditarem que Rosalie perdeu sua fortuna e que já não é um bom partido. No entanto, Clairville está disposto a infringir as regras das pessoas bem nascidas e, apesar de seu nome, a trabalhar no comércio. Ele vê o comércio como sendo “praticamente a única” profissão “em que as grandes fortunas são proporcionais ao trabalho, à habilidade, aos perigos que as dignificam” (Diderot, 1996, p. 1117; Diderot, 2008, p. 80). Em comparação – ainda que isso permaneça implícito na peça –, a fortuna de Lysimond e, por consequência, a de seus dois filhos, tem origem colonial e é moralmente duvidosa⁶. Graças ao gesto decisivo de Dorval, com seu plano secreto para ajudar o amigo, Clairville não precisará se rebaixar: Dorval afirma que a perda do navio de Lysimond está coberta por um seguro, o que garantiria a Rosalie seu dote. Na verdade, Dorval está por trás desse desfecho (ato III, cenas 9-10).

É assim que a peça pode ser lida como a resolução de um problema prático: como Dorval, que é tão fraco a ponto de ser mais um paciente do que um agente, pode mudar ou ao menos silenciar seus desejos por Rosalie – desejos que ele preferiria não ter, por razões morais, ligadas à sua lealdade a Clairville –, sendo que ele não

⁵ Cf. Frankena, 1958, p. 40-81.

⁶ Cf. Weber, 2003, p. 488-501.

tem nenhum controle sobre esses desejos, e depois de ter renunciado – sempre por deveres em relação a Clairville – à única solução imediatamente acessível e certamente eficaz: a fuga.

Em vez dessa estratégia de evitamento, Dorval apoia-se no conselho de Constance (ato I, cena 4). Constance produz um dos efeitos da virtude: ela inspira o amor pela virtude⁷. O afeto de Constance por Dorval é, no fundo, uma benevolência prática, estranhamente confundida com “ternura”. No ato I, cena 4, a declaração noturna de Constance a Dorval – é ela quem toma a iniciativa, pois Dorval está prestes a partir –, na qual confessa sua ternura, é antes de tudo uma declaração de solicitude moral: Constance se preocupa com a centelha de virtude em Dorval, mesmo que ela esteja obscurecida pela melancolia.

Felizmente, Dorval não precisa responder – pois tal pergunta teria sido, para ele, um motivo para fugir, como desejaria um Alceste, rumo a um deserto: a conversa deles é interrompida por Clairville, cuja presença relembraria a Dorval os deveres da amizade, especialmente na véspera de um casamento, no momento em que o futuro marido acaba de saber, por sua noiva, que ela já não o ama (ato I, cena 6).

Também aqui, a influência moral de Constance abre uma nova perspectiva de ação, mas ela não é suficiente, pois Dorval não é um agente moral em plena posse de sua capacidade de agir. Dorval precisa recorrer a técnicas de controle indireto, que provêm mais do domínio econômico do que do ético. É possível que ele tenha assimilado esse tipo de raciocínio econômico na convivência com Clairville, pois seu amigo tem o hábito de conceber as interações humanas como trocas econômicas, que geram efeitos externos felizes ou infelizes.

Por exemplo, no ato III, cena 3, Clairville acredita que Dorval e Constance estão apaixonados. Ele não sabe que é apenas por causa de um mal-entendido que Constance acredita que seu amor por Dorval é correspondido: Constance encontra e lê, por acaso, com uma alegria transbordante, uma carta de amor escrita por Dorval – que, na verdade, era destinada a Rosalie. O problema é que Dorval está visivelmente desesperado. Clairville tenta encontrar uma explicação para sua tristeza e a atribui aos escrúpulos de Dorval em privá-lo de metade de sua fortuna ao se casar com sua irmã Constance – uma perda financeira que teria, como consequência indireta, o fato de Clairville deixar de ser um bom partido para Rosalie. Como Clairville diz a Dorval:

Essa tristeza me perturba, confunde-me e leva meu espírito a vagar por todo tipo de ideias. Um pouco mais de confiança de sua parte pouparia a mim de

⁷ O estudo de Gerhardt Stenger, “*Vertu et vérité dans Le Fils naturel*” (Stenger, 2000, p. 65-78) dissocia de forma bastante abstrata os valores da virtude e da verdade da personagem feminina que os defende, ilustra-os e dá acesso a eles.

muitas falsas [...]. Mas, enfim, será que eu o comprehendi? Você temeria talvez que eu, privado, por um segundo casamento de Constance, da metade de uma fortuna, na verdade bastante modesta, mas que se acreditava garantida, eu não fosse mais rico o suficiente para poder casar Rosalie? (Diderot, 1996, p. 1101; Diderot, 2008, p. 57).

Assim, Clairville interpreta erroneamente os efeitos das paixões do amor e da melancolia em Dorval como resultados de cálculos altruístas de interesse e de fortuna, que incluiriam considerações sobre os efeitos externos do casamento entre Dorval e Constance sobre o noivado entre Rosalie e ele próprio. Clairville é um *homo economicus*. Na mesma linha, quando se vê confrontado com a perda do amor de Rosalie, no ato III, cena 8, ele hesita em atribuí-la à perspectiva de sua própria perda de fortuna em decorrência do novo noivado de Constance com Dorval. Ele não consegue evitar de pensar que o desamor de Rosalie seria consequência de seu revés financeiro: ela provavelmente terá de se dedicar aos cuidados do pai arruinado, que se tornou uma “responsabilidade muito dispendiosa”. Clairville interpreta a conduta de Rosalie como um modo de minimizar a utilidade negativa.

Vejamos agora como Dorval é mais clarividente ao recorrer a raciocínios semelhantes. Na cena 9 do ato III, Dorval se vê diante de uma situação digna da escolha de Hércules. Ele prefere corajosamente a amizade e a virtude em detrimento da ternura e do amor:

O que ela [Rosalie] vai pensar de mim?... O que é que eu vou decidir a respeito do noivo dela?... Que partido tomar a respeito de Constance?... Dorval, você vai deixar de ser ou vai continuar a ser um homem de bem?... Um acontecimento imprevisto arruinou Rosali; ela está na miséria. Eu sou rico. Eu a amo. Clairville não tem mais como obter a mão dela... Ilusões vergonhosas, abandonai meu espírito, afastai-vos de meu coração! Posso ser o mais infeliz dos homens, mas, nem por isso, vou tornar-me vil... Virtude, ideia doce e cruel! Caros e bárbaros deveres! Amizade que me acorrenta e me dilacera, a ti obedecerei. Ó virtude, o que és tu se não exiges sacrifício algum? Amizade, não passas de uma palavra oca, se não impõe lei alguma... Clairville desposar Rosali!

Existem quatro princípios de ação concorrentes, quatro tipos de fatores que determinam as condutas em *O Filho Natural*, sobre os quais Dorval pode se apoiar:

1. Sentimentos de parentesco e de família: Toda a história é um evitamento do incesto⁸. Dorval e Rosalie têm um pressentimento de seu vínculo familiar: “Os traços, o espírito, o olhar, o som da voz; tudo nesse objeto doce e terrível parecia

⁸ Cf. Pucci, 1997, p. 271-287. O tema, comum no teatro da época, inspirou leituras psicanalíticas. Cf. Démoris, 1991, p. 121-135; Ramond, 2020, p. 227-239.

corresponder a não sei que imagem que a natureza havia gravado em meu coração.” (ato II, cena 2, Diderot, 1996, p. 1093; Diderot, 2008, p. 46). Poder-se-ia imaginar, então, que a proibição do incesto desempenha um papel vago em sua conduta. No entanto, seus sentimentos de ternura desaparecem primeiramente por oportunas razões morais (ver ato V, cena 3, onde Dorval argumenta a partir da ligação entre felicidade e virtude), antes mesmo de saberem, pela boca do pai, que são irmãos. Dessa forma, evitam a experiência do conflito psicológico e social.

2. Determinações morais: Trata-se da virtude, do dever, da amizade, da confiança. A conduta de Dorval com Constance, ao menos quando ela está sob sua feliz influência, segue essas determinações morais. No entanto, esse não é o caso da relação de Dorval com Rosalie, aos olhos desta última. Rosalie afirma que Dorval é mau e enganador (ato IV, cena 1); Dorval se considera mau (ato V, cena 3).
3. Determinações afetivas: Trata-se do amor (da “ternura”), das paixões, dos humores (essencialmente da melancolia). Elas regem as condutas de Rosalie e Dorval, mas também, em menor grau, a de Clairville. Rosalie é afetada por um gosto melancólico pela solidão, próximo ao de Dorval. Quanto a Constance, é um ser racional, uma sábia estoica.

O ponto comum entre todos esses princípios de ação é que eles não estão sob o controle do agente⁹. Isso é evidente no caso do parentesco e das paixões. Quanto às determinações morais, elas podem ser cultivadas, mas não é possível tornar-se virtuoso por um simples decreto da vontade, sem um esforço de longo fôlego, especialmente quando se é fraco, como é manifestamente o caso de Dorval.

Felizmente, existe um quarto motor da ação, que, embora dependa amplamente da sorte, pode, em certas circunstâncias particulares, ser colocado sob o controle direto da vontade:

4. Determinações da fortuna, que são as condições e os acontecimentos sociais e econômicos. O status de Rosalie varia ao longo da história: no início ela é um bom partido, depois ficamos sabendo que ela perdeu sua fortuna e, portanto, a perspectiva de um casamento; o próprio Clairville também é afetado por reveses da sorte, talvez pelos efeitos externos do segundo casamento de Constance. O gesto rápido de Dorval, por meio de uma ordem bancária, remedia a situação de Rosalie e, indiretamente, a de Clairville, que não precisa mudar de profissão ou,

⁹ Sobre a questão do controle e a oposição de Diderot às pretensões do estoico ao autocontrole, Cf. Ida, 2001, parte IV, cap. 4.

mais exatamente, retomar uma profissão (“mudar de condição social”; Diderot, IV, 5, 1996, p. 1117; Diderot, 2008, p. 80). As determinações da fortuna incidem sobre aquilo que Diderot chama com insistência de “condições” ou “estados”.

Segundo essa leitura de *O Filho Natural*, Dorval é um *homo economicus*, mas, diferentemente de Clairville, é melancólico e se tornou incapaz de agir. Ele reencontra o caminho da vida ativa primeiramente por meio da ação financeira. É apenas através da manipulação de uma fortuna facilmente mobilizável que Dorval consegue modificar marginalmente as condições de Rosalie e Clairville. Neste ponto, o soliloquio de Dorval no ato III, cena 9, é bastante significativo. Dorval considera realizar uma ação direta sobre seus bens líquidos e, com essa operação, busca exercer uma influência indireta sobre as relações entre os personagens: “Mas Clairville não tem fortuna. E agora Rosalie também não... É preciso afastar esses obstáculos. Eu tenho condições. Eu quero fazê-lo [...] Se não me caso com Rosali, para que preciso de fortuna? Que uso mais digno eu poderia dar a ela do que empregá-la em benefício de dois seres que me são tão caros?” (Diderot, 1996, p. 1108; Diderot, 2008, p. 67). E ainda diz a si mesmo:

Dorval, por que, então, você está sofrendo? Por que me sinto dilacerado? Ó virtude, ainda não fiz o suficiente por ti! Mas Rosali não vai querer aceitar de mim sua fortuna. Ela conhece demais o preço desse favor para concedê-lo a um homem que ela deve odiar, desprezar... Logo, será preciso enganá-la!... E se eu me decidir a isso, como conseguir que tudo dê certo?... Antecipar-me à chegada de seu pai?... Espalhar pelos jornais que o navio que transportava sua fortuna estava no seguro?... Mandar-lhe por intermédio de um desconhecido o valor equivalente ao que ela perdeu?... Por que não?... O meio é natural. Ele me agrada. Basta agir rápido. (*Ibid.*)

Duas expressões chamam particularmente a atenção. “Será preciso enganá-la”: Dorval deve enganar Rosalie para seu próprio bem – um estratagema paternalista. “Basta agir rápido”: que tipo de ação pode ser tão rápida e fácil? Dorval age por meio de alguns poucos comandos – como nós, hoje, com alguns cliques! Não que isso seja especialmente eficaz, mas precisamente porque, sem essa facilidade, ele não poderia fazer nada. Empréstimos, presentes, transferências de dinheiro: eis um domínio no qual Dorval pode agir com rapidez. Uma ação baseada na fortuna imobiliária teria uma temporalidade incompatível com a urgência da situação, além de exigir um nível de planejamento que está além das capacidades de Dorval. Assim, um personagem passivo se torna mais ativo, enquanto um personagem ativo, Clairville, se torna mais passivo.

A cena 10 do ato III, com sua extraordinária concisão – cinco palavras, complementadas por uma pantomima de grande importância na estética teatral de Diderot¹⁰ –, por sua “rapidez” [*célérité*], para retomar o termo usado por Dorval, exprime a força de suas volições, aplicada a um campo no qual ele de fato pode agir como quiser – ao passo que ele não pode modificar à vontade seus desejos e sentimentos, não mais do que os dos outros.

CENA 10.
Dorval, Charles.
 Dorval (Dá-lhe um bilhete e diz:)
 Para Paris, para o meu banqueiro.
 (Diderot, 1996, p. 1108; Diderot, 2008, p. 68)

Uma consequência dessa decisão rápida aparece na cena 6 do ato IV, igualmente breve e pantomímica, em que Charles simplesmente entrega a Dorval o recibo de Rosalie.

III. Dinheiro compra felicidade. Como a manipulação da liquidez restabelece o elo entre virtude e felicidade

No ato IV, cena 3, Constance, com um argumento metafísico, insiste para que Dorval vá contra seu humor sombrio e aceite a perspectiva de ter filhos. Inspirando-se tacitamente em Shaftesbury e Hutcheson, ela pinta para Dorval a beleza do sistema da benevolência universal: “O senhor me disse cem vezes que uma alma delicada não contemplava o sistema geral dos seres sensíveis sem desejar intensamente para si a felicidade que aí reina, sem dela participar”. Dorval interrompe esse elogio de maneira prosaica: “Constance, uma família exige uma grande fortuna e eu não vou esconder que a minha acaba de ser reduzida à metade.” (Diderot, 1996, p. 1115; Diderot, 2008, p. 78) Dorval faz alusão ao presente que deu a Rosalie, do qual não pode falar abertamente. À primeira vista, sua declaração parece grosseira e inadequada. O assunto de seu diálogo com Constance era como promover a virtude e a felicidade, e por que ter filhos faz parte disso.

Enquanto Dorval se apoia na manipulação marginal da fortuna para difundir e promover a virtude, Constance, que é tanto estóica quanto platônica, opõe a virtude à fortuna: “O nascimento nos é dado; mas nossas virtudes são nossas. No que diz respeito a riquezas sempre embaralhadas e frequentemente perigosas, fazendo-as recair, sem distinção, sobre os bons e os maus, o Céu já define o valor que se deve dar

¹⁰ Cf. Ida, 1999, p. 25-42.

a elas. Berço, honrarias, fortuna, grandeza, tudo isso os maus podem ter, mas não as bênçãos do Céu" (Diderot, 1996, p. III5-III6; Diderot, 2008, p. 79)¹¹.

Mas Dorval, diferentemente de Hércules ou de Constance, não podia seguir diretamente o caminho da virtude. Ele precisou primeiro tomar a via da fortuna, da sorte, da ação indireta. O único meio para um personagem melancólico transformar a si mesmo e aos outros é realizar ações tão fáceis que também são as mais rápidas: ordens bancárias. Se fôssemos encenar *O Filho Natural* para o público de hoje, um smartphone seria apropriado para as manobras decisivas de Dorval.

No fim das contas, o que ele realizou é idêntico aos efeitos da virtude, tanto para si quanto para os outros – e, em primeiro lugar, para Rosalie. No ato V, cena 1, Justine, sua criada, felicita Rosalie: "Sua fortuna é recuperada! A senhora volta a ser dona de seu destino e nada a comove!" (Diderot, 1996, p. III8; Diderot, 2008, p. 83). No ato V, cena 5, o pai também nos diz que sua perda financeira é completamente insignificante e não será um fardo para seus filhos. Assim, graças ao estratagema de Dorval, Rosalie alcança ao mesmo tempo o autocontrole estoico e a independência econômica, enquanto o próprio Dorval recupera a capacidade de agir eficazmente com vistas à satisfação de seus desejos¹².

Bibliografia

- Démoris, R. (1991). "L'inceste évité: identification et objet chez Marivaux entre 1731 et 1737". *Études littéraires*, 24 (1), p. 121-135.
- Diderot, D. (1996). *Œuvres*, t. IV, *Esthétique – théâtre*. Éd. Laurent Versini. Paris: Robert Laffont. "Bouquins".
- _____. (2008). *Obras V: O filho natural ou as provações da virtude: conversas sobre o filho natural*. Org. Jacó Guinsburg. Trad. Fátima Saadi. São Paulo: Perspectiva.
- Frankena, W. K. (1958). "Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy". In: Melden, A. I. (org). *Essays in Moral Philosophy*. Seattle: University of Washington Press, p. 40-81.
- Guilhem, A. (2023). *Le père, le fils et Diderot. Enquête sur la question de la paternité et de la filiation dans l'œuvre littéraire et philosophique de Denis Diderot*. Paris: Honoré Champion.

¹¹ A fórmula "nossas virtudes são nossas" não tem o sentido que confere Guilhem (2023, p. 145). Não significa que o homem seja "naturalmente bom", mas que depende inteiramente dele desenvolver as virtudes, diferentemente das condições e das doações externas.

¹² Versões anteriores deste texto foram apresentadas no seminário "Fictions et économie", organizado por Élise Sultan e Marion Chottin, em 2014, na Sorbonne, e no colóquio "For what it's worth. Challenging and negotiating value in literature and in economic theory", organizada em 2017 em Mannheim por Agnieszka Komorowska, Annika Nickenig e Claire Pignol.

- Ida, H. (1999). "La *pantomime* selon Diderot. Le geste et la démonstration morale". *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 27, p. 25-42.
- _____. (2001). *Genèse d'une morale matérialiste: les passions et le contrôle de soi chez Diderot*. Paris: Honoré Champion.
- Jaffro, L. (2020). "Diderot et la peinture morale de Greuze". In: Bardout, J.-C.; Carraud, V. (org.). *Diderot et la philosophie*. Paris: Société Diderot, p. 271-284.
- Pucci, S. (1997). "The Nature of Domestic Intimacy and Sibling Incest in Diderot's *Fils Naturel*". *Eighteenth-Century Studies*, 30 (3), p. 271-287.
- Ramond, C. (2020). "Trouble de l'identité, motif incestueux et hybridité générique dans quelques pièces de théâtre du XVIIIe siècle". In: Closson, M.; Raviez, F. (org.). *Les Amours entre frère et sœur. L'inceste adélophique du Moyen Âge au début du XIXe siècle*. Paris: Classiques Garnier, p. 227-239.
- Stenger, G. (2000). "Vertu et vérité dans *Le Fils naturel*". In: Cronk, N. (org.). *Études sur Le Fils naturel et Les Entretiens sur le Fils naturel de Diderot*. Oxford: Voltaire Foundation, p. 65-78.
- Weber, C. (2003). "The Sins of the Father: Colonialism and Family History in Diderot's *Le Fils Naturel*". *PMLA*, 118 (3), p. 488-501.

Falar como Diderot¹

Marie-Leca Tsiomis

Universidade de Paris 10 – Nanterre

Tradução

Caio Morello Labate

RESUMO

O artigo examina a recepção d'*O Sobrinho de Rameau*, de Diderot, no século XIX, em Marx e nos irmãos Goncourt, para mostrar como, na visão desses autores, a “sátira” diderotiana trouxe o surgimento de uma prosa falada que inaugurava um novo momento na literatura francesa. Desse modo, Diderot deu relevo filosófico aos mecanismos típicos da conversação, como a reflexão em diálogo, a sequência das ideias, os caminhos da comunicação oral, a relação entre bom senso e delírio, lógica e irracionalidade.

PALAVRAS-CHAVE

Conversação; diálogo; filosofia; prosa; reflexão.

ABSTRACT

The article examines the reception of Diderot's *Le neveu de Rameau* in the 19th century, particularly in Marx and the Goncourt brothers, so as to show how, in the view of these authors, Diderot's “satire” brought about the emergence of a spoken prose that inaugurated a new moment in French literature. Diderot gave philosophical prominence to the typical mechanisms of conversation, such as reflection in dialogue, the sequence of ideas, the paths of oral communication, the relationship between common sense and delirium, logic and irrationality.

KEY WORDS

Conversation; dialogue; philosophy; prose; reflection.

¹ Publicado originalmente em: Leca-Tsiomis, Marie (2016). “Parler comme Diderot !” *Cahiers Edmond et Jules de Goncourt*, 23, p. 47-58.

Às vezes, personalidades completamente opostas compartilham admiração por uma mesma obra. Foi o caso de *O Sobrinho de Rameau* e do entusiasmo que esse livro despertou nos irmãos Goncourt e em Karl Marx.

“Encontrei hoje em minha casa dois exemplares do *Sobrinho de Rameau* e mando um deles a você. Essa grande obra-prima vai novamente deliciá-lo”, escreveu Marx a Friedrich Engels, em 1869 (Marx; Engels, 1984, p. 78). Ora, a edição que Marx enviou a seu amigo é aquela à qual Nicolas David, diretor da coleção, para desculpar-se por publicar as “teorias audaciosas e destrutivas” de Diderot, acrescentou o que ele chamava de um “antídoto”. Trata-se da “Análise de um fim do mundo e do Sobrinho de Rameau, do senhor Jules Janin”, que, David ponderava, “não poderia ser acusada nem de ateísmo, nem de subversão”². Com efeito, Janin deu continuidade ao diálogo de Diderot, adicionando um final edificante e comovente, no qual o cínico parasita morre como um bom cristão em seu leito. Marx fez o seguinte comentário: “A diferença entre Diderot e Jules Janin: eis aquilo a que os fisiologistas chamam metamorfose regressiva. O espírito francês *antes* da Revolução e *sob* Luís Felipe!” (Marx & Engels, 1984, p. 79).

Quanto aos Goncourt, cuja veneração pelo romance de Diderot é mais conhecida – “De todos os livros do passado, *O Sobrinho de Rameau* é o mais moderno, é o que parece ter sido escrito por uma cabeça e uma pluma de hoje em dia” (Goncourt; Goncourt, 2004b, p. 1187) –, naturalmente, encontramos também neles zombaria, senão certo desprezo pela obra de Janin, à época de sua publicação: este *Fim do Mundo* é “um desarranjo verbal”! Janin se vangloriava do “tom vivo, fluente,” de seu livro. Certamente, o livro fala, diziam os Goncourt (2008b, p. 189), “mas era preciso falar como Diderot!”³ Se considerarmos o quanto os Goncourt, esses verdadeiros “fonógrafos”, cultuavam o que Cabanès (2005, p. 36) chama de “preeminência da linguagem oral”, compreenderemos que, sob sua pluma, “falar como Diderot” soa quase como um manifesto.

Se Marx e os Goncourt celebraram Diderot por caminhos muito diferentes, um por meio de seu hegelianismo ainda ardente, os outros por meio de seu desejo de modernidade, sabemos que eles não estavam sozinhos nessa segunda metade do século 19. Depois do entusiasmo dos românticos, a obra de Diderot, entre execração e admiração, despertou novo interesse, em parte devido à grande edição de suas *Obras Completas* por Jules Assézat, publicadas entre 1875 e 1877 com a colaboração

² *O Sobrinho de Rameau, de Diderot, seguido da análise de “Um Fim do mundo e do Sobrinho de Rameau”, do senhor Jules Janin.* (Diderot, 1863, p. IV e VI). *Um Fim do mundo e do Sobrinho de Rameau* de Jules Janin, já havia sido publicado em 1861, em Paris, pela editora E. Dentu.

³ *Um Fim do mundo e do Sobrinho de Rameau* ocupa 340 páginas, enquanto a obra de Diderot conta com cerca de 120.

de Maurice Tourneux – “o pequeno Tourneux”, como era chamado por Edmond de Goncourt. Desse interesse partilhavam os amigos dos Goncourt: pensemos em Daudet, por exemplo, e na sua leitura de Diderot como dramaturgo e teórico da dramaturgia (Dufief, 2002, p. 137-150). Para todos eles, a modernidade de Diderot residia sobretudo em seu uso da prosa.

Louis Sébastien Mercier, citado pelos Goncourt⁴, foi o primeiro a referir-se, em seu elogio da prosa, a Diderot e à sua busca incessante por uma energia da linguagem. Seu *Néologie* está impregnado dela e pelo impulso que a move: “A prosa é nossa. Seu curso é livre. Cabe apenas a nós darmos-lhe um caráter mais vivo. Os prosadores são nossos verdadeiros poetas” (Mercier, 2009, p. 23).⁵ Quanto ao famoso discurso de Nodier em 1830, ele falava de um Diderot mestre da prosa e da narrativa. Zombando da “prosa de toga” ou “de salto alto”, que foi a do *Espírito das Leis* e da *História Natural*, e nada concedendo a Rousseau além do gênio da abstração, Nodier celebrava uma aparição:

E então veio outro homem. Este era filho de um cutedeiro. Nas letras, como nas instituições, é o povo que renova tudo, porque nunca envelhece [...] E que estilo era o seu! Um estilo espontâneo como a imaginação, independente e infinito como a alma, um estilo que tem vida própria e no qual o pensamento se encarna no verbo. (Nodier, 1830, p. 234-235)

Todos esses escritores reconheciam o que a obra diderotiana apresentava de extraordinário então um século atrás, em particular o surgimento de uma prosa falada que inaugurava um novo momento na literatura francesa. E essa prosa falada de Diderot, na época dos Goncourt, foi objeto de muitas considerações. “Ele não escreve, ele fala”, afirmou Arsène Houssaye (1858, p. 160), e exatamente por isso Nisard e outros o criticaram: “Não se deve escrever como se fala”, decreta o pastor Vinet (1851, p. 150). Edmond de Goncourt, por outro lado, explica aquilo que considera ser a qualidade excepcional dessa prosa:

⁴ “Li novamente o Sobrinho de Rameau. Que homem, Diderot, que correnteza, como diz Mercier! Que obra, essa! Um mergulho do gênio na consciência humana. [...] Diderot, Homero do pensamento moderno” (Goncourt; Goncourt, 2008a, p. 58).

⁵ Mercier prossegue: “Quem não teria pena de tantos jovens perdidos, mergulhados na versificação francesa e cada vez mais distantes da poesia [...]. Eu gostaria de protegê-los da *rimação* francesa [...] monotonia insuportável, criancice vergonhosa” (*ibid.*). Essa superioridade da prosa sobre o verso é defendida também pelos Goncourt, que, ao longo do Diário, recorrem frequentemente à comparação de Diderot com um de seus alvos prediletos, Voltaire. Em 1889, Edmond de Goncourt escreveu: “Enquanto Voltaire e os outros continuavam ocupados com sua *rimação*, teimando em ser poetas da métrica frívola e sem poesia alguma, Diderot emprega unicamente a prosa como a língua de seu pensamento, de sua imaginação, de sua cólera, contribuindo à sua grande vitória, ao seu domínio nesse século em que, exceto por Hugo, a poesia é pouco mais que uma distração dos jovens” (Goncourt; Goncourt, 2004b, p. 359).

A originalidade, a grandeza de Diderot – que ninguém percebeu –, é ter introduzido na prosa séria e ordenada do livro a vivacidade, a desenvoltura, o saltitar, a desordem um tanto louca, a algazarra, a vida febril da conversação. (Goncourt; Goncourt, 2004a, p. 1222)

A prosa romanesca de Diderot está repleta dessa vivacidade da conversação. Quer se trate de produzir o seu burburinho, como é o caso do diálogo entre o sobrinho de Rameau e seu interlocutor:

O gordo abade só fica malvado antes do jantar. Após ter tomado seu café, joga-se em uma poltrona, os pés apoiados no batente da lareira, adormece como um velho papagaio no poleiro. Se a algazarra se torna violenta, boceja, estende os braços, esfrega os olhos e diz: “ – Muito bem, o que foi? O que foi? – Trata-se de saber se Piron tem mais espírito que Voltaire. – Só para ficar claro, vocês estão falando de espírito? Não se trata de gosto? Porque sobre gosto, Piron nunca se engana. – Nunca se engana? – Nunca.” E eis-nos embarcados em uma dissertação sobre o gosto. Então o patrão faz um sinal com a mão para que os escutemos, pois é sobretudo em matéria de gosto que ele se dá ares de importância. “O gosto”, diz ele, “o gosto é uma coisa...” Confesso, não sei que coisa ele dizia que era, e ele tampouco. (Diderot, 2019, p. 93-94)⁶

Quer se trate de descrever a “algazarra” de um salão que tagarela sobre a heroína da história:

Havia apenas uma opinião sobre o comportamento da Senhora de La Carlière, era uma louca a ser encerrada num hospício... Que belo exemplo a dar e a seguir!... É de separar três quartos dos maridos de suas mulheres... Três quartos, você diz? E por acaso há dois em cem que sejam rigorosamente fiéis? (Diderot, 1964a, p. 126)⁷

É certo que Diderot foi o verdadeiro pensador da conversação no século XVIII⁸, se assim entendermos os mecanismos da própria reflexão em diálogo, a sequência das ideias, os caminhos da comunicação oral, a relação entre bom senso e delírio, lógica e irracionalidade. Em uma carta a sua amante, Sophie Volland, depois de relatar as reviravoltas de uma conversa longa demais para ser citada aqui – que começava com o gênio e o método, prolongava-se em uma fábula napolitana, na qual o cuco representa o método e o rouxinol, o gênio, passava então ao famoso canto

⁶ No original, a autora cita a p. 58 da edição de Jean Fabre, publicada pela editora Droz em 1963, e faz o seguinte comentário: *grafia e pontuação do manuscrito autógrafo*. Essa edição serviu de base para a tradução em português realizada por Daniel Garroux, publicada pela editora Unesp. (N. T.)

⁷ Essa edição se baseia no manuscrito original. Em francês, apenas a grafia foi modernizada.

⁸ O que não se deve confundir com a “arte da conversação”, que trata das codificações específicas do *savoir-vivre* dos salões.

dos cisnes e culminava na morte, na crença na condenação e no “mundo e em seu pretenso artífice” – Diderot concluía:

Conversar é uma coisa estranha, sobretudo quando estamos em companhia numerosa. Veja os circuitos que traçamos, os sonhos de um doente que delira não seriam mais heterogêneos. No entanto, como não há nada desatado na mente de um homem que sonha, nem na mente de um louco, tudo se conecta também na conversa. Mas pode ser muito difícil encontrar os elos imperceptíveis de tantas ideias díspares. (Diderot, 1957, p. 172-73)

“Elos imperceptíveis”, “desatado”, “sonho”, “ideias díspares”, Diderot capturava com precisão os termos do que era a sua preocupação constante: recriar de perto essa “desordem um tanto louca” que encantava os Goncourt. Em contrapartida, é mais incerto que a obra de Diderot tenha sido escrita por um “homem do primeiro impulso, da reflexão despejada ainda viva e recém-nascida diante dos olhos ou do pensamento” (Goncourt & Goncourt, 2008a, p. 303). “Atado” por esses “elos imperceptíveis”, o que é percebido como “primeiro impulso” é, na verdade, resultado do que Diderot chama de “ordem silenciosa”. Criticando a pesada demonstração materialista apresentada por Helvétius em seu “Do Espírito”, ele sugere:

Se tudo o que o autor escreveu estivesse *amontoado na mais completa desordem*, se houvesse apenas na mente do autor uma ordem silenciosa, seu livro teria sido infinitamente mais agradável e, sem parecer-lhe, infinitamente mais perigoso. (Diderot, 1875, p. 273)⁹

“Amontoar na mais completa desordem”, esconder a ordem adotada, nada é mais premeditado que essa arte poética. Quando Goncourt expressa sua admiração pelo “maravilhoso improviso” que ele descobre no Sobrinho de Rameau¹⁰, não se trata de ingenuidade quanto à arte de improvisar¹¹, mas certamente de uma apreciação de escritor do vigoroso “efeito de improviso” diderotiano, que André Magnan denomina precisamente “mimesis da improvisação” (Cf. Spitzer, 1948, p. 55).

É impossível não mencionar brevemente o “realismo” de Diderot, isto é, sua capacidade de produzir o efeito do real, parte do que podemos chamar de sua fabricação do real. Pensemos no final de *A Religiosa*, no “Prefácio-apêndice” que ao mesmo tempo demole e celebra a ilusão romanesca: nele descobrimos que a vida de

⁹ Grifos meus. Mais abaixo, Diderot lamenta a ausência do “descuidado” e do “bagunçado” na obra de Helvétius.

¹⁰ “Eu comparava esse livro ao Banquete de Trimalquião, do livro de Petrônio, com suas lacunas, trechos perdidos, e minha comparação fazia muito sucesso...” (Goncourt; Goncourt, 2004b, 571). Nodier (1830, p. 235) também aproxima Diderot e Petrônio: “Uma profunda afinidade de posicionamentos está por trás do Banquete de Trimalquião e de As Joias Indiscretas”.

¹¹ Sobre o mito insistente de um Diderot improvisador, ver a análise de May, 1986.

Suzanne foi inteiramente inventada, mas que um homem, este, sim, real, o Marquês de Croixmare, tomou essa ficção pela realidade e nela envolveu-se completamente. Com efeito, a definição da busca pela “verdade” romanesca segundo Diderot é brutal: se, depois, Maupassant (1888, p. XVIII), mais cortês, chamará o romancista de “ilusionista”, Diderot, cruentamente, o chama de enganador:

Este aqui pretende enganá-lo. Ele se senta ao lado de sua lareira e tem por objeto rigorosamente a verdade. Ele quer que você acredite nele. Ele quer despertar o interesse, tocar, envolver, emocionar, arrepia a pele e fazer correrem lágrimas, efeitos que não se obtêm sem eloquência e poesia [...]. O que, então, esse contista fará para enganá-lo? Veja só. Ele salpicará por sua narrativa pequenas circunstâncias tão próprias à coisa, traços tão simples, tão naturais e, no entanto, tão difíceis de imaginar, que você será forçado a admitir consigo mesmo: “Bem, é tudo verdade: essas são coisas impossíveis de se inventar.” (Diderot, 1964b, p. 66)

As “pequenas circunstâncias tão próprias à coisa” e outros “pequenos fatos verídicos” terão vida longa na história da fabricação do real. Notemos apenas que seu teórico, Diderot, levou o fingimento a tal ponto que chegou a inventar o “estado civil” e até mesmo as obras de alguns de seus personagens “reais”¹², o que deve ao menos nos alertar contra a veracidade de um “primeiro impulso” em sua obra.

De todo modo, o que a leitura minuciosa dos Goncourt percebeu perfeitamente – e algo de que muitos dos especialistas “diderotistas” de hoje em dia nem sequer suspeitam – é a importância da oralidade, de uma escrita falada em Diderot.¹³ Com efeito, ele jamais deixou de restituir à escrita, senão a própria fala, ao menos o seu movimento. Sem dar o merecido tratamento a um tal problema, iremos nos contentar em esboçar alguns de seus contornos. E, já que se trata de escrita falada, vale a pena nos debruçarmos por um instante sobre um elemento crucial, o trabalho com a voz.

Janin se orgulhava de ter ditado seu livro à sua esposa, fazendo com que ganhasse um tom “vivo, fluente”: “Ah, mas como ela é linda, a rua! E como são movimentados os cruzamentos quando se está sozinho! Como é bela a água que corre ao longe de Paris, nas planícies e nos jardins distantes!” (Diderot, 1863, p. 4). Diante do resultado, há de se concordar que a técnica do ditado não trouxe grandes virtudes. Ora, ao contrário de muitos escritores, como Stendhal ou, atualmente, Guyotat, Diderot nunca

¹² Ver o caso, que se tornou famoso, da Senhorita de la Chaux em *Isto não é um conto*, personagem tão “real” que Diderot lhe dedicou a epístola que conclui sua *Carta sobre os surdos-mudos*, mas que descobrimos recentemente ser uma invenção do filósofo. Cf. Bongie, 1989, p. 62-104.

¹³ Não podemos deixar de remeter às análises fundamentais que Leo Spitzer fez da prosa de diderotiana, sempre atento ao padrão rítmico no qual se escuta o eco da voz de Diderot, à irrupção excepcional do ritmo fisiológico da fala na escrita, o que o levou a pensar que “sistema nervoso, sistema filosófico e sistema estilístico estão excepcionalmente harmonizados em Diderot” (Spitzer, 1948, p. 135-191).

a praticou. No entanto, a passagem do texto pela voz nos faz lembrar de algo óbvio, comum, mas frequentemente esquecido. A prática da leitura em voz alta, antes que soubéssemos “ler sem ouvir”¹⁴, como diz Valéry, ainda era comum no século XVIII, com o “gueuloir”¹⁵ flaubertiano surgindo apenas mais tarde, para atender a outras demandas. Dentre os diversos fenômenos que envolvem a oralidade na escrita, esse tipo de comunicação desempenha, sem dúvida, um papel importante, indicando tanto uma apropriação coletiva de textos quanto a vocalidade da literatura. Diderot lia em voz alta seus próprios romances a sua esposa¹⁶, bem como seus artigos e cartas aos amigos¹⁷. Era assim, aliás, que o século XIX, sob o pincel de Meissonier, representava o Diderot leitor: rodeado de ouvintes suspensos por seus lábios¹⁸.

Transmissão pela voz do autor, mas também decifração pela voz do leitor: a leitura em voz alta envolve, efetivamente, essa outra função essencial. Pensem em um ou dois exemplos. Se *A Taberna* é de fato um romance de fofocas, como já foi dito (Philippe; Piat, 2005), poderíamos dizer o mesmo de *Madame de la Carlière*, cujo subtítulo é *Sobre a inconsequência do julgamento público de nossas ações privadas*:

Estão sabendo? A pobre Madame de la Carlière perdeu seu filho... Ela deve estar inconsolável... O que quer dizer com inconsolável? É uma dor inconcebível. Eu a vi, chega a dar pena! Não se aguenta... E Desroches?... Não me fale dos homens, são uns tigres. Se essa mulher lhe fosse mesmo um pouco cara, você acha que ele estaria em sua casa de campo? Ele não a teria socorrido? [...] Pois, quando se quer realmente, a gente faz de tudo para abrir as portas, ficar por perto, dormir e morrer junto... O fato é que Desroches não havia

¹⁴ “Por muito, muito tempo, a voz humana foi a base e a condição da literatura [...]. Veio um dia em que soubemos ler com os olhos, sem soletrar, sem ouvir, e a literatura transformou-se completamente” (Valéry, 1996, p. 133).

¹⁵ “Gueuloir, n. m. A boca tomada como um instrumento de ressonância que permite avaliar as qualidades sonoras de cada palavra do texto declamado” (Centre national de ressources textuelles et lexicales – CNRTL. Nancy, França, disponível online: www.cnrtl.fr/definition/gueuloir). (N.T.)

¹⁶ Para aliviar os vapores de sua esposa, ele “administrava todos os dias três doses de Gil Blas, uma pela manhã, uma à tarde e outra à noite”. Diderot aponta que havia ainda outras leituras terapêuticas: o *Romance Cômico, Dom Quixote e Jacques o Fatalista*. Cf. Diderot, 1997.

¹⁷ As *Memórias de Suzanne Necker* estão repletas de anedotas sobre a leitura em voz alta e a extrema atenção auditiva de Diderot: “Um dia, Diderot abriu a tradução que o senhor de Bissy fez de Young. Ele se deparou com esta frase: ‘os prantos que chorei’ [les pleurs que j’ai versés], e fechou o livro. “‘Os prantos que chorei’, isto é seco, não os vemos correr, o leitor não repará-lo em nada. Era preciso dizer ‘as lágrimas que derramei’ [les larmes que j’ai versées]: lágrimas é mais longo, e derramei, sobretudo, prolonga a imagem. Podemos ver as lágrimas escorrendo pela bochecha e caindo sobre o papel: esse é o efeito da harmonia” (Necker, 1801, p. 271).

¹⁸ *La lecture chez Diderot*, estampa de E. Meissonier, impressa por Monziès, 1888.

negado nada disso, mas ninguém sabia, pois o importante não é saber, mas falar. (Diderot, 1964a, p. 128)¹⁹

A fofoca ou o “julgamento público” em Diderot exige do leitor uma atividade heurística constante: é ele quem deve reconstituir as vozes que se misturam, por vezes em uma mesma linha. Para isso, a leitura em voz alta é a verdadeira chave. O que entenderemos do *Sobrinho de Rameau*, se não o lermos como deve ser lido, ou seja, fazendo com que se ouçam as múltiplas vozes que o povoam²⁰?

Há algo ali que me interpela, que me diz: Rameau, você bem queria ter composto essas duas peças, se você tivesse composto essas duas peças, você comporia muitas outras e, depois de ter composto certo número delas, você seria interpretado, você seria cantado em toda parte; você andaria de cabeça erguida, sua consciência seria testemunha de seu próprio mérito, os outros o designariam apontando o dedo. E diriam: foi ele quem compôs as lindas gavotas (e cantava as gavotas), em seguida, com o ar de um homem tocado, radiante de felicidade, e com os olhos úmidos, acrescentava, esfregando as mãos, você teria uma boa casa (e media suas dimensões com os braços), uma boa cama (e se estendia nela preguiçosamente), bons vinhos (que ele saboreava fazendo estalar a língua contra o céu da boca), uma boa carruagem (e ele levantava o pé para subir nela), belas mulheres (cujos seios já segurava e para as quais olhava voluptuosamente), cem puxa-sacos viriam bajular-me todos os dias (e acreditava vê-los diante dele: ele via Palissot, Poincinet, os Fréron pai e filho, La porte... ele os escutava, ele se pavoneava, aprovava-os, sorria para eles, desdenhava-os, desprezava-os, expulsava-os, reconvocava-os, e depois continuava): e desse modo todos lhe diriam pela manhã que você é um grande homem, você leria nos *Três Séculos* que você é um grande homem. (Diderot, 2019, p. 44-45)²¹

Com o passar do tempo, a leitura silenciosa foi ganhando terreno. As frases entrecortadas, interrompidas, as aposições e as repetições permaneceram como vetores habituais da “fala” escrita, mas é evidente que, no final do século XIX, a sintaxe já não era suficiente para compensar o silêncio. Enquanto nos manuscritos de Diderot as mudanças de locutor são assinaladas por simples pontos de suspensão, ou até omitidas, seus editores, principalmente Assézat, para além de modernizarem a ortografia, retocaram a pontuação e até mesmo alteraram o tamanho dos caracteres para

¹⁹ Ausência de aspas, mudança abrupta da narração para o discurso direto, reproduzida apenas pelas edições modernas que respeitam os manuscritos: a maioria das edições anteriores (principalmente a de Assézat) inventava aspas, travessões, quebras de linha, pontos finais no lugar de vírgulas e outras muletas para a leitura com os olhos.

²⁰ Pedir que os candidatos no concurso de agregação lessem em voz alta este trecho permitiria avaliar sua compreensão do texto e pouparia um palavrório desnecessário.

²¹ A autora cita a p. 16 da edição de Jean Fabre (Diderot, 1963). (N. T.)

diferenciar os elementos frasais²², a fim de auxiliar a leitura silenciosa. A pontuação e a tipografia foram mobilizadas: sinais ditos “de expressão”, pontos de interrogação e de exclamação, além da adição de travessões, do uso do itálico e de quebras de linha para diferenciar os interlocutores. A própria sintaxe do texto, com suas rupturas, claramente julgadas improváveis, foi corrigida por Assézat. Vejamos um curto exemplo, primeiro o texto do manuscrito, depois, o editado por Assézat:

Que diabo de economia, homens que se empanturram enquanto outros, que têm um estômago inconveniente como o deles, não têm nada para pôr entre os dentes. (Diderot, 1963, p. 103)²³

Que diabo de economia! Homens que se empanturram enquanto outros, que têm um estômago inconveniente como o deles, [que têm uma fome incessante como a deles], não têm nada para pôr entre os dentes. (Diderot, 1875, p. 481)²⁴

É admirável como os Goncourt foram capazes de apreciar a oralidade de um texto no qual suas marcas foram tão meticulosamente apagadas!

Em sua análise do dialogismo no romance, Bakhtin evitou cuidadosamente Diderot, como se observou recentemente²⁵. Talvez porque ele não soubesse o que fazer com esse escritor que, por si só, invalida boa parte de sua teoria, na medida em que ela depende da leitura silenciosa de obras modernas, fruto do que Bakhtin chamou de “adaptação da prosa ao registro silencioso” (Bakhtin, 1977, p. 215), ignorando a formidável oralidade de *O Sobrinho de Rameau*. Ora, “quando lemos em voz alta, o corpo se imiscui na produção de sentidos do texto” (Wall, 1994, p. 90), e é assim que se pode recuperar a densidade, a multiplicidade de uma obra tão polifônica e vertiginosa quanto a “Sátira Segunda”.

O vocabulário técnico do repertório de Diderot²⁶ tem um certo papel nesse efeito de oralidade. Nos Salões, o emprego do léxico da pintura, em particular, traduz o que os Goncourt (2004b, p. 1222) denominavam “a vida febril da conversação, da

²² “Em seguida, com o ar de um homem tocado, radiante de felicidade, e com os olhos úmidos, acrescentava, esfregando as mãos: você teria uma boa casa (e media suas dimensões com os braços), uma boa cama (e se estendia nela preguiçosamente)”, ed. Assézat-Tourneux (Diderot, 1875, p. 399).

²³ *O Sobrinho de Rameau*, edição Fabre. Para um editor mais recente, o anacoluto, marcador de indignação que conclui a frase, é um mero defeito de construção...

²⁴ Edição Assézat-Tourneux. O trecho entre colchetes não existe no manuscrito autógrafo. Mas Assézat não editou esse original, que só foi descoberto e publicado em 1891, e sim “uma cópia muito antiga e muito aprimorada” da edição de 1821 das *Obras* de Diderot por Brière. Maurice Tourneux conserva a mesma versão em sua edição de 1884. Para uma revisão das edições do *Sobrinho de Rameau*, cf. a análise de Coulet, 1988, p. 387-397.

²⁵ Cf. o belo estudo de Wall, 1994.

²⁶ Sobre o prodigioso inventário de termos técnicos que Diderot reuniu, cf. Brunot, 1966, p. 1170 e ss.

conversa dos homens de letras, ou melhor, dos artistas, com os quais ele foi o primeiro escritor francês a de fato manter amizades íntimas”. Ouçamos o encontro de “Diderot” com seu amigo “Naigeon”²⁷, no Salão de 1767:

Eu me aproximo de Naigeon e o chamo pelo ombro. Muito bem, eu digo, e o que você pensa de tudo isso?

Naigeon: Nada.

Diderot: Como, nada?

Naigeon: Nada, nada. Nada mesmo. Por acaso isso faz pensar?

[...] Não é mesmo bela a *Cabeça de Pompeu entregue a César*? Fria, rígida, nenhum *aestrum poeticum*. Cores destoantes. O braço direito de César está partido. Sua coxa direita foi parar não sei onde, simplesmente não está lá. Cabeça sem nobreza. Ictérica, ao invés de quente e rubra, suja. Forro transbordando da embarcação, desarrumado. Os ornamentos desse barco são pessados. As ondas do mar, mal retocadas. Delicada cabecinha, acinzentada. Céu duro, que coroa a desarmonia. Sempre sombras duras e cores primárias. Digo a você, meu amigo, que o traço do artista é burilado demais para grandes obras. (Diderot, 1990, p. 158-162)

O uso conjunto da sintaxe e do léxico dos pintores produz, em sua brevidade seca e irônica, a língua falada nos ateliês. Mas a observação, a escuta aguçada e a representação do burburinho dos artistas estão presentes também nesta outra obra prima, ainda um pouco desconhecida, que é a *Sátira Primeira, sobre as palavras de caráter*²⁸, cujo tema pode ser resumido em: “para cada homem, um grito diferente”.

Há o grito da paixão, que eu ainda escuto no poeta, quando Hermione diz a Orestes:

Quem t' o disse?

Quando, ao sair de um eloquente sermão sobre a esmola, o avaro diz: *chega a dar vontade de mendigar*. Quando uma amante, surpreendida em flagrante delito, diz a seu marido: *Ah! Você não me ama mais, pois acredita antes naquilo que vê que naquilo que lhe digo*. (Diderot, 1951, p. 1188)

Ou, então, ainda mais maravilhoso:

²⁷ Jacques André Naigeon havia desenhado “por vários anos na Academia, esculpido com Lemoine, pintado com Vanloo” (Diderot, 1990, p. 158-159).

²⁸ “Essa mimesis brilhante do improviso imediato”, como escreveu André Magnan (1999, p. 476), foi publicada no volume 6 da edição de Assézat, em 1875.

*Tire isso para lá, que é muito mal composto.*²⁹ Aquele que diz isso de um crucifixo malfeito que aproximam de sua boca não é um ímpio. Suas palavras são as de seu ofício, são aquelas de um escultor em agonia. (Diderot, 1951, p. 1191)³⁰

A busca por essas “palavras características” e, além disso, pelo efeito de realidade, seja no que diz respeito à linguagem, às circunstâncias ou aos gestos, implica, é claro, um olhar e uma escuta de excepcional acuidade. Entretanto, o sonho da reprodução perfeita das vozes não habita a obra diderotiana, na qual o efeito de oralidade é resultado de uma composição constante que produz não uma língua falada, mas, para retomar as palavras de Céline, algo como “a lembrança de uma língua falada” (Céline, 1987, p. 120). Afinal, o que tem sido chamado de “mimetismo da comunicação oral” (Seguin, 1985, p. 219) remonta a questões profundas e não se pode reduzi-lo à simples imitação do que se ouviu, à memorização de falas. Longe de florescer apenas na formidável animação das vozes da narrativa, a oralidade escrita não conhece limites em Diderot, cujos textos chamados “filosóficos” são tão falados quanto os seus contos.

Essa, aliás, é a razão pela qual o acadêmico Elme-Marie Caro, crítico feroz do materialismo diderotiano, descobriu-se cultivando uma profunda simpatia pelo autor da *Refutação de Helvetius*. Essencialmente, o que o encantava – sem exageros – nessa refutação do *De l'homme* era o seguinte:

Não se trata de uma resposta dogmática e bem-comportada [...]. É uma resposta *falada*, seu tom parece o de uma discussão improvisada [...]. Há apóstrofes, exclamações, frases que terminam em reviravoltas, tiradas e interjeições deliciosas, uma cena de comédia oratória e filosófica. (Caro, 1880, p. 224)

No entanto, trata-se, nesse caso, ainda de uma refutação propriamente dita, que pressupõe o diálogo e até mesmo a interpelação direta do adversário. Mas o mesmo ocorre em verbetes da Encyclopédia, nos quais vemos Diderot recorrer à “fala” para tratar de metafísica. Vejamos o verbete “Nada [Néant], Nada [Rien] Ou Negação”, no qual o filósofo constrói uma definição em duas vozes que se perde na leitura silenciosa, mas que a leitura em voz alta resgata:

²⁹ No original: “Tirez, tirez, il n'est pas ensemble” (N.T.).

³⁰ A Encyclopédia indica: “Trefilação ou trefilar [*Tirage, ou tirer*], termo de ourivesaria, é dar espessura e comprimento ao ouro ou à prata, passando-os por fieiras progressivamente menores em um banco de trefilar” (*Encyclopédia*, 1765, p. 340). Quanto a “composto”: “a palavra composição [*ensemble*] não significa exatamente o desenho perfeito de uma figura, mas apenas a reunião verossímil das partes que a compõem” (“Ensemble, (Peint.)”, 1755, p. 713).

Há quem se queixe, depois de ter movido esforços inimagináveis para conceber o nada [*néant*], de terminar, mesmo assim, sem sucesso. O que precedeu a criação do mundo? O que estava em seu lugar? *Nada [rien]*. Mas como representar esse *nada [rien]*? É mais fácil representar uma matéria eterna. Essas pessoas fazem esforços desnecessários e é justamente por isso que ficam consternadas. Querem formar uma ideia que represente o *nada [rien]*, mas, como toda ideia é real, aquilo que ela representa também é real. Quando falamos do *nada [néant]*, para que nossos pensamentos se ajustem à nossa linguagem, para que correspondam a ela, é preciso abandonar toda representação. (Diderot, 1765, p. 66)

Mas urge, então, a outra voz, insistente e repetitiva:

Antes da criação, havia Deus. Mas o que existia antes do mundo, o que estava em seu lugar? *Nada [rien]*. Não havia lugar. O lugar surgiu com o universo, que é o seu próprio lugar, pois existe em si mesmo e não fora de si. Portanto, não havia *nada [rien]*, mas como concebê-lo? É preciso não pensar em *nada [rien]*. Aquele que diz *nada [rien]* declara, com sua linguagem, que afasta toda a realidade. Para responder a essa linguagem, o pensamento não deve reter ideia alguma, nem dirigir sua atenção para qualquer representação. De fato, é impossível despir-se de todo pensamento, estamos sempre pensando; mas, neste caso, pensar é simplesmente sentir-se a si próprio, é sentir que nos privamos de formar representações. (*Ibid.*, p. 67)

O que lemos no verbete “Nada” é uma impressionante vocalização do esforço intelectual, proferido por duas vozes. O nada metafísico, para ser algo além do puro som, obriga a não pensar. Um tal esforço, impossível e escandaloso, está no centro dessa lição de “metafísica”. Convidando o leitor ao impossível, a não pensar, Diderot o conduz a tirar suas próprias conclusões – materialistas – desse exercício: se o nada, e consequentemente o dogma da criação do mundo, é rigorosamente impensável, a eternidade da matéria deixa, então, de parecer uma extravagância pagã e surge, antes, como a consequência direta do próprio exercício ordenado do pensamento.

“Não há nada desatado na mente de um homem que sonha, nem mesmo na mente de um louco”, e o *Sonho de d'Alembert* não é apenas um diálogo heurístico, como tem sido repetido há muito tempo, e menos ainda a encarnação de ideias em personagens “reais”, D’Alembert, Bordeu, Diderot, Mlle. de Lespinasse – porque Diderot não é de forma alguma platônico, apesar de sua reverência por Sócrates. Porque a voz, vinda do corpo e da mente, ou seja, de uma única substância, é ela mesma o vetor de um pensamento holístico³¹ e o *Sonho de d'Alembert* é, talvez, o texto que realiza mais plena e sutilmente a missão do efeito de oralidade na obra de Diderot:

³¹ Sobre o pensamento holístico de Diderot, cf. Kaitaro, 1997.

D'Alembert. A linguagem se torna mais rápida e mais cômoda! Doutor, será que nos entendemos? Será que somos entendidos?

Bordeu. Quase todas as conversações são tábua de calcular... Não sei onde está minha bengala... Não temos nenhuma ideia presente no espírito... O meu chapéu... Como nenhum homem é perfeitamente como o outro, jamais poderíamos nos entender com exatidão, tudo tem um mais e um menos, nosso discurso está para além e para aquém da sensação. Percebemos sem dificuldade quando dois juízos não coincidem, mas mil outras vezes não percebemos quando isso acontece, e tanto melhor que seja assim... Adeus, adeus. (Diderot, 2023, p. 112-113)

Nenhum dualismo sobrevive a essa conversa em que “tudo tem um mais e um menos”, nem a oposição entre sono e vigília, sobriedade e entusiasmo, matéria e espírito. Resta uma totalidade humana que Diderot nunca parou de explorar e que somente a voz pode tentar expressar.

Bibliografia

- Bakhtin, M. (1977). *Le marxisme et la philosophie du langage*. Trad. Marina Yaguello. Paris: Minuit.
- Bongie, L. (1989). “Retour à Mademoiselle de la Chaux, ou Faut-il encore marcher sur des œufs?”. *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 6, p. 62-104.
- Brunot, F. (1966). *Histoire de la Langue Française*. Vol. 2. Paris: A. Colin.
- Cabanès, J.-L. (2005). “Les Goncourt phonographes”. In: Cabanès, J.-L.; Dufief, P.-J.; Kopp, R.; Mollier, J.-Y. (eds.). *Les Goncourt dans leur siècle. Un siècle des Goncourt*. Lille: P.U Septentrion, p. 29-41.
- Caro, E.-M. (1880). *La Fin du dix-huitième siècle*. Vol. 1. Paris: Hachette.
- Céline, L.-F. (1987). *Le Style contre les idées*. Bruxelles: Éditions Complexes.
- Coulet, H. (1988). “L’Utilisation des dictionnaires dans le travail de l’éditeur”. In: Dulac, G. (ed.). *Éditer Diderot*. Oxford: Voltaire Foundation, p. 387-397.
- Diderot, D. (1765). “Néant, Rien, ou Négation, (Métaphys.)”. In: Diderot, D.; D'Alembert (eds.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vol. II. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, p. 66b-67a.
- _____. (1863). *Le Neveu de Rameau, par Diderot, suivi de l’analyse de « La Fin d’un monde et du Neveu de Rameau » de M. Jules Janin*. Paris: Dubuisson e Cie, L. Marpon.
- _____. (1875). “Réflexions sur le livre *De l’Esprit* par M. Helvétius”. In: Assézat, J.; Tourneux, M. (eds.). *Œuvres complètes*. Vol. 2. Paris: Garnier, p. 230-312.
- _____. (1951). “Satire Première: Sur les caractères et les mots de caractères, de profession, etc.” In: Billy, A. (ed.). *Œuvres*. Paris: Gallimard, p. 1187-1200.
- _____. (1957). *Correspondance*. Vol. 3. Paris: Minuit.

- _____. (1963). *Le Neveu de Rameau, ou Satire Seconde*. Ed. Jean Fabre. Genève: Droz.
- _____. (1964a). “Madame de la Carlière”. In: Proust, J. (ed.). *Quatre contes*. Genève: Droz, p. 101-134.
- _____. (1964b). “Les Deux amis de Bourbonne”. In: Proust, J. (ed.). *Quatre contes*. Genève: Droz, p. 41-68.
- _____. (1990). “Salon de 1767”. In: Dieckmann, H.; Proust, J.; Varloot, J. (eds.). *Oeuvres Complètes*. Vol. 16. Paris: Hermann, p. 55-561.
- _____. (1997). “Lettre à Mme de Vandeuil, 28 juillet 1781”. In: Versin, L. (ed.). *Correspondance*. Paris: Laffont, p. 1349-1355.
- _____. (2019). *O Sobrinho de Rameau, ou Sátira segunda*. Trad. Daniel Garroux. São Paulo: Editora Unesp.
- _____. (2023). *O Sonho de D'Alembert*. Trad. Maria das Graças de Souza. In: Diderot, D. *O Sonho de D'Alembert e outros escritos*. Org. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp, p. 29-124.
- Dufief, A.-S. (2002). “Daudet, lecteur de Diderot”. In: Alexandre-Bergues, P.; Alexandre, D. (orgs.). *Le dramatique et le lyrique dans l'écriture poétique et théâtrale des XIXe et XXe siècles*. Avignon: Université d'Avignon et des pays de Vaucluse, p. 137-150.
- “Ensemble, (Peint.)” (1755). In: Denis, D.; D'Alembert (eds.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vol. 5. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, p. 713a-714a.
- Goncourt, E. de; Goncourt, J. de (2004a). *Journal*. Vol. 2. Paris: Robert Laffont.
- _____. (2004b). *Journal*. Vol. 3. Paris: Robert Laffont.
- _____. (2008a). *Journal*. Vol. 2. Paris: Champion.
- _____. (2008b). *Journal*. Vol. 3. Paris: Champion.
- Houssaye, A. (1858). *Galerie de portraits du XVIIIe siècle*. Paris: Hachette.
- Kaitaro, T. (1997). *Diderot's Holism: Philosophical Anti Reductionism and his Medical Background*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Philippe, G.; Piat, J. (orgs.) (2005). *La langue littéraire: Une histoire de la prose en France de Gustave Flaubert à Claude Simon*. Paris: Arthème Fayard.
- Magnan, A. (1999). “Satire Première, ou Sur les caractères et les mots de caractères, de profession, etc.” In: Mortier, R.; Trousson, R. (eds.). *Dictionnaire de Diderot*. Paris: Champion, p. 476.
- Marx, K.; Engels, F. (1984). *Correspondance*. Vol. 10. Trad. Guillaume Fondu. Paris: Éditions sociales.
- Maupassant, G. de (1888). *Pierre et Jean*. Paris: P. Ollendorf.
- Mercier, L. S. (2009). *Néologie (1801)*. Ed. Jean-Claude Bonnet. Vol. 1. Paris: Belin.

- Necker, S. (1801). *Nouveaux Mélanges, extraits des manuscrits de Mme Necker*. Paris: Pougens.
- Nodier, C. (1830). "De la prose française et de Diderot". *Revue de Paris*, 15, p. 242-256.
- Seguin, J.-P. (1985). "Les Éléments de physiologie ou la constance d'un style". In: Chouillet, A.-M. (org.). *Colloque international Diderot 1713-1784*. Paris: Aux Amateurs de livres, p. 215-229.
- Spitzer, L. (1948). *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*. Princeton: Princeton University Press.
- "Tirage ou Tirer, en terme d'Orfevre" (1765). In: Diderot, D.; D'Alembert (eds.). *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Vol. 16. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, p. 340a.
- Valéry, P. (1996). *Tel Quel*. Paris: Gallimard.
- Vinet, A. (1851). *Histoire de la littérature française du XVIIIe siècle*. Vol. 3. Paris: Les Éditeurs de Paris.
- Wall, A. (1994). "Bakhtine et Diderot: à propos du Neveu de Rameau". *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 17, p. 83-106.

Rousseau e a moral experimental¹

Céline Spector

Sorbonne Université – Paris

Tradução

Thomaz Kawauche

RESUMO

O artigo parte da hipótese de que Rousseau quer fundar, com *Emílio*, uma nova “moral experimental”, determinando “princípios”, “máximas” e, talvez, até mesmo “leis” com base em “fatos” ou fenômenos morais observados. A educação que ele tem em vista não quer formar “guardiões”, filósofos-reis ou mestres. Ela é destinada a formar um cidadão *moderno*, pois, mesmo sem participar do exercício da autoridade soberana, ele desempenhará um papel essencial em sua comunidade.

PALAVRAS-CHAVE

Cidadão; educação; experiência; justiça; moral.

ABSTRACT

The article takes the hypothesis that Rousseau wants to establish with *Emile* a new “experimental morality,” determining “principles,” “maxims,” and even “laws” based on observed “facts” or moral phenomena. The kind of education he envisions does not aim to create guardians, philosopher-kings, or masters. It is intended rather to form a *modern* citizen, for even without taking part in the exercise of sovereign authority, he will play an essential role in his community.

KEY WORDS

Citizen; education; experience; justice; morality.

¹ Conferência apresentada no Departamento de Filosofia da USP, em 9 de dezembro de 2022.

Em minha conferência, buscarei circunscrever como objeto a obra que Rousseau considerava seu “maior” e “melhor trabalho”: *Emílio*, publicado em 1762.² *Emílio ou Da educação* é, a uma só vez, um *tratado* de educação e um *romance* de formação. Tal ambição de minha parte, após tantas outras tentativas, provavelmente parecerá muito audaciosa. Adotarei a hipótese de que Rousseau quer fundar, com *Emílio*, uma nova “moral experimental”, determinando “princípios”, “máximas” e, talvez, até mesmo “leis” com base em “fatos” ou fenômenos morais observados.

Em primeiro lugar, um preâmbulo. Antes de evocar Locke e Condillac como fiz no trabalho coletivo intitulado *Rousseau et Locke. Lectures croisées [Rousseau e Locke. Leituras cruzadas]*,³ que coeditei para a coleção Oxford University Studies on the Enlightenment, gostaria de explicar o motivo pelo qual *Emílio* oferece uma alternativa à *República* de Platão, citada por Rousseau no livro I como o mais belo tratado de educação antes do seu: “Se quiserdes ter uma ideia da educação pública, lede a *República* de Platão. Não é uma obra de política, como pensam os que só julgam os livros pelos títulos: é o mais belo tratado de educação jamais escrito”.⁴ No entanto, a educação que Rousseau deseja propor no *Emílio* é *doméstica*, e não *pública*. Rousseau se dispõe a educar, no *Emílio*, não uma elite excepcional consagrada à filosofia e à política, mas, em vez disso, uma criança ordinária devotada ao trabalho e à vida em família, tendo por vocação fazer-se porta-voz dos oprimidos, ou seja, o defensor do que Rousseau denomina – numa fórmula magnífica – os “direitos da humanidade” (Rousseau, 1969, p. 812; 2022, p. 566). A educação que ele tem em vista não almeja formar “guardiões”, nem filósofos-reis, nem mestres. Ela é destinada a formar um cidadão *moderno*, pois, mesmo sem participar do exercício da autoridade soberana, ele desempenhará um papel essencial em sua comunidade. Escrever o *Emílio* torna-se, para Rousseau, a tarefa de reescrever a *República* num século em que, de um lado, a ontologia e a metafísica não gozam de boa reputação, e de outro, a justiça é uma noção empírica ancorada no mundo sensível, e não mais uma ideia. Trata-se de reescrever a *República* dirigindo-se ao povo, de “depurar o coração” num século corrompido, de pensar a justiça no mundo imanente dos fenômenos sociais, de privilegiar o amor pela humanidade quando o renascimento da cidadania antiga, como apontou Montesquieu (1964, IV, 6), não é mais possível.

A esse respeito, é apenas em aparência que a obra de Rousseau nos reconduz ao modelo da *paideia* grega. Hoje eu gostaria de mostrar que *Emílio* lança uma nova

² Cf. o primeiro diálogo de *Rousseau juge de Jean-Jacques* (Rousseau, 1959b, p. 687). Ver Yves Vargas (1995).

³ Ver J. Lenne-Cornuez & C. Spector (2022).

⁴ Rousseau (1969, p. 250; 2022, p. 12). O “platonismo” de Rousseau permanece controverso. Ver David Lay Williams (2007) e Francesco Gregorio (2011).

versão da *moral experimental* moderna, distinta daquela de Hume, de d'Alembert ou de Helvétius. Infelizmente, não terei tempo de desenvolver este argumento.⁵ Nesta conferência, só poderei abordar alguns pontos do livro publicado pela editora Vrin sob o título *Émile. Rousseau et la morale expérimentale* (Spector, 2023). Este livro é um complemento de outro, intitulado *La fabrique de l'Émile*, resultante do trabalho coletivo do Grupo Rousseau para edição do Manuscrito Favre⁶.

Minha apresentação encontra-se dividida em três tempos. Primeiro, falarei do sentido iconoclasta da “moral experimental” que Rousseau literalmente inventa no *Emílio*. Em seguida, para melhor situar o projeto, abordarei a maneira como essa moral experimental se inscreve no âmbito da ciência do homem ou da “teoria do homem” posta em cena na odisseia da consciência que é o *Emílio*. Por fim, tratarei dos pormenores das modalidades da “moral experimental” que Rousseau pretende criar graças a uma divisão inédita e “de gênero” [“*genrée*”], entre homens e mulheres, do trabalho científico. Este último elemento é da maior importância: a moral experimental inventada no *Emílio* resulta de uma estreita colaboração das duas metades da humanidade. A ciência do homem é inventada pelos homens *e* pelas mulheres. Por isso, a divisão de gênero do trabalho científico revela o sentido da própria filosofia moral. A filosofia moral deve se tornar experimental, e não separar descrições e prescrições. Este projeto, comum a Hume e outros autores do século, se traduz no *Emílio* de maneira singular. A crítica à ciência moral e abstrata do direito natural nos leva a repensar o estatuto das verdades práticas em contexto empirista. Essas verdades não são “axiomas” acessíveis por dedução com base na natureza razoada e sociável da humanidade, mas “princípios” aos quais chegamos a partir da observação da diversidade dos homens. O desafio filosófico de minha conferência consiste, portanto, em mostrar o seguinte: a moral experimental, que descobre os “princípios” da justiça definida como amor pela humanidade, permite a uma só vez *conhecer* o homem *e formá-lo*.

I. Experiência e observação na ciência do homem

O estatuto de Rousseau como “inimigo interno” das Luzes, segundo a bela fórmula de Althusser, é bem conhecido (2006, p. 110). O mesmo pode ser dito sobre a relação de Rousseau com o método experimental, único método científico possível de acordo com aqueles – como Diderot e d'Alembert – que se entusiasmam menos por

⁵ Ver, por exemplo, no caso de Hume, Éléonore Le Jallé (2015). Ver também Stéphane Pujol, 2017.

⁶ Frédéric Brahami; Louis Guerpillon (2022).

Descartes do que por Bacon, Locke e pelo Newton relido pela Marquesa du Châtellet.⁷ Meu ponto de partida é o verbete “Experimental” da *Encyclopédia*. Nele d’Alembert faz a distinção entre a mera observação da natureza e a constituição da experiência. D’Alembert define a “física *experimental*” ao distinguir “a *experiência* propriamente dita da *observação*”. A observação é “menos requintada e menos sutil”; ela “restringe-se aos fatos que se apresentam aos olhos, a ver atentamente e detalhar toda espécie de fenômeno oferecido pelo espetáculo da natureza”. Em contrapartida, segundo d’Alembert, a experiência busca perscrutar a natureza “mais a fundo, descobrir o que a natureza esconde, criar, de alguma maneira, pela diferente combinação dos corpos, novos fenômenos a serem estudados. Enfim, não se limita a escutar a natureza, a interroga e a pressiona” (D’Alembert, 2015, p. 279-280). Para d’Alembert, a física experimental deve recolher os fatos, colocá-los em ordem e descobrir os princípios gerais que servem de fundamento para o estudo da natureza.

Minha hipótese é que Rousseau transpõe esse método para a moral, ou melhor, para o estudo das paixões, dos corações e dos costumes. Trata-se de criar “novos fenômenos” a fim de compreendê-los sistematicamente. Defenderei, portanto, a seguinte tese: *Emílio* é o ensaio dessa moral experimental que, no mesmo momento, Hume tenta elaborar ao seu modo. Isso sem contar o contraste notável com d’Alembert: de um lado, d’Alembert, após a instauração de uma cadeira de física experimental na Universidade de Paris, apelava à criação de três outras cadeiras – Moral, Direito Público e História, pois esses três objetos “pertencem, em certo sentido, à filosofia *experimental*, tomada em sua extensão mais ampla” (D’Alembert, 2015, p. 289) –, e de outro lado, Rousseau leva a filosofia para fora da universidade. A obra de Rousseau é o lugar de uma experimentação ao mesmo tempo teórica e prática, uma vez que não se trata apenas de conhecer o homem, mas também de formá-lo. *Emílio* pretende, num único movimento, contribuir para a *ciência do homem* e para a *moralização da humanidade*.

Como vocês sabem, o método revolucionário de Rousseau consiste em isolar o jovem órfão sob a tutela do governante [i.e., do educador]. É esse método que torna *Emílio* uma vasta experiência do pensamento. O autor não cessa de se colocar no lugar de seu leitor, que provavelmente julgará o aluno e sua companheira, Sofia, como “fantásticos”. Na verdade, eles são apenas ordinários, muito embora as circunstâncias nas quais aparecem sejam incomuns. A ficção permite alargar as possibilidades e inscrever a observação num novo campo de visão. Sem perder de vista o real, Rousseau quer ser “visionário”: uma vez que o homem não mais se encontra

⁷ Ver em particular Diderot (1964, §23, p. 193) e d’Alembert (2000). Sobre a diferença entre os dois autores (Diderot mais empirista, d’Alembert mais “racionalista”), ver Véronique Le Ru (1994).

no estado de natureza, é preciso redobrar a arte e empregar a imaginação para melhor se reaproximar da “natureza”. A ficção rousseauiana da “natureza” contrasta com a corrupção do mundo do Antigo Regime e a arbitrariedade da ordem social. Ela busca reencontrar essa “natureza” para julgar melhor aquilo que foi usurpado pelas instituições.

Resta saber o que é a natureza original que fornece o critério, o padrão de referência e a norma da educação. Essa natureza é definida por Rousseau como *o conjunto de nossas disposições antes de qualquer alteração*, ou seja, antes do constrangimento dos hábitos e da influência das opiniões (Rousseau, 1969, p. 248; 2022, p. 10). A natureza é o que somos antes de sofrermos modificações e deformações em sociedade pelas maneiras como nossos contemporâneos pensam, sentem e agem. O “natural” emerge de nossas paixões, que são idênticas para todos. Rousseau insiste na unidade invariável da natureza humana. Nobre ou camponês, rico ou pobre, o homem tem desde sempre o mesmo estômago (1969, p. 468; 2022, p. 229). Sua existência diz respeito às suas necessidades físicas, naturais e necessárias. De acordo com Rousseau, a revolução da igualdade deve ser a consequência desse simples fato (1969, p. 466; 2022, p. 227). *Seguir a natureza* se torna, portanto, conceber a educação como recusa das opiniões pervertidas. Da mesma forma, é preciso conservar apenas os hábitos “conformes à natureza” (1969, p. 248; 2022, p. 10). Emílio criança não deverá se habituar ao conforto nem ao luxo: deverá ser vigoroso e capaz de enfrentar a fome, o frio, a dor e todos os golpes da fortuna. Deverá também, positivamente, se acostumar ao que poderia lhe causar medo, lhe desagradar ou lhe desgostar, como permanecer no escuro, olhar aranhas e tocar em sapos (1969, p. 282-283; 2022, p. 45-46).

Mas a natureza também se entende como uma *inclinação espontânea*: ela busca o prazer e foge da dor, deseja o útil e recusa o nocivo, visa o que é conveniente ou o que é bom e descarta o que não lhe convém ou o que lhe prejudica, sem norma transcendental do bem e do mal. A natureza, para o homem, reside na paixão primitiva e fundamental do *amor de si*, que cria a unidade de sua sensibilidade. Uma passagem importante do livro I não deixa dúvidas quanto a isso: “Nascemos sensíveis e, desde o nosso nascimento, somos afetados de diversas formas pelos objetos ao nosso redor” (1969, p. 248; 2022, p. 10). A natureza humana é sensibilidade, atitude a ser afetada. Rousseau enfatiza isso mais adiante: “Existir para nós é sentir” (1969, p. 600; 2022, p. 359). Mas essa natureza sensível não é somente física, reduzida à atitude e à sensação como entre os neoepicuristas ao estilo de La Mettrie, de sua *Vénus métaphysique* e da *Art de jouir*. O autor de *Emílio* defende a existência de uma sensibilidade moral. Ele refuta os filósofos modernos e a “seita” dos materialis-

tas na *Profissão de fé do vigário saboiano*. Não obstante, aceita a redefinição do conceito de natureza que remonta ao advento da física experimental no século anterior. A natureza compreende uma dimensão física, aquela dos corpos, regida pelas *leis dos corpos*, e uma dimensão moral, aquela dos corações, regida pelas *leis do coração*.

Desde então, a invenção da moral experimental corresponde a uma nova “teoria do homem” conforme à natureza. Rousseau quer responder ao desafio da ciência do homem anunciado na introdução do segundo *Discurso*: o “Conhece-te a ti mesmo” do oráculo de Delfos deve encontrar uma resposta nova, após errâncias simétricas da filosofia jusnaturalista (idealista) e da filosofia materialista. Na realidade, a pedagogia se torna científica quando ela passa a inscrever o sujeito no seio das *relações* que o constituem. A arte de educar implica em inventar a única “ciência do homem” que lhe convém, a saber, aquela que tem por objeto as “relações” que ele deve estabelecer moralmente com seus semelhantes: “o estudo conveniente do homem é o de suas relações” (Rousseau, 1969, p. 493; 2022, p. 255).

É a partir dessa ideia que a estrutura do livro se desdobra. Pelo fato de o mundo ser composto por “relações” que constituem a ordem, a criança é inicialmente projetada em meio às relações materiais (físicas), depois, às relações “materiais e reais” (econômicas), em seguida, na adolescência e na puberdade, às relações morais (livro IV), até finalmente chegar às relações políticas (livro V). De início, a criança só se conhece “por seu ser físico” e só se estuda “por suas relações com as coisas”; somente mais tarde ela passa a “estudar-se por suas relações com os homens” na ordem social, moral e política (1969, p. 493; 2022, p. 255). Pouco a pouco essa criança vai passando do mundo das coisas para o mundo econômico, estético e moral dos objetos de valor, e deste para o mundo dos homens. Ela deverá compreender a ordem no interior da qual se situa, mesmo que essa ordem não seja mais metafísica, mesmo que seu conhecimento não seja mais produzido a partir de um sistema ou de uma *mathesis universalis*. Longe de ser uma “mônada”, o advento do sujeito decorre da compreensão que este possui de seu “lugar” no interior de uma ordem. Como demonstrou Johanna Lenne-Cornuez num belíssimo livro tirado de sua tese, a criança deve encontrar esse “lugar” no interior de um sistema de relações.⁸

Para encerrar esse primeiro momento, defenderei a seguinte tese: no *Emílio*, a ciência do homem é uma ciência dessas “relações” múltiplas que desenham o que poderíamos denominar ontologias regionais. Passando sucessivamente de uma região a outra, Emílio aprende a conhecer o mundo em todas as suas dimensões (física, econômica, moral, social, política), e a compreender o que não é capaz de conhecer

⁸ Ver Johanna Lenne-Cornuez (2021).

(Deus, alma, liberdade). A criança desenvolve simultaneamente sua consciência de si e a consciência do mundo que, de início, se reduz ao seu entorno imediato, mas que vai sendo alargado gradualmente até abarcar a ambiência do mundo social. Da adolescência em diante, abre-se o mundo das ideias morais e políticas, que são imateriais. Nessa descoberta progressiva, a criança é movida tão-somente por uma paixão natural e primitiva, a saber, o *amor de si*, o desejo natural de conservação e de bem-estar, e não o *amor-próprio*, paixão comparativa que aguilhoa uma curiosidade orgulhosa e factícia. O aluno é sempre atraído em direção a objetos do conhecimento por um “interesse presente e sensível”, por uma necessidade interior e não por coerção externa (1969, p. 345; 2022, p. 109). Assim, tudo se passa como se *Emílio* apresentasse uma forma de *fenomenologia do espírito*, porém, como espírito sensível, sempre encarnado: para Rousseau não existe espírito “absoluto”. *Emílio* oferece com a marcha da natureza uma fenomenologia da existência sensível, quer se trate da percepção sensível, da consciência de si, da consciência social ou da consciência moral e política.⁹ É esta aventura da consciência que Rousseau pretende reconstruir.

II. As molas propulsoras do empirismo moral

É preciso doravante pormenorizar a inscrição da moral experimental no âmbito da ciência do homem. O empirismo moral de Rousseau diz respeito, primeiramente, às noções que são sempre adquiridas e jamais inatas: “Não há conhecimento moral que não se possa adquirir pela experiência de outrem ou pela própria” (1969, p. 541; 2022, p. 302). Do livro IV em diante, Rousseau aplica o método empirista à moral: em vez de se contentar com as propriedades dos *corpos* e das leis do movimento que regem a sensibilidade física, ele buscará as propriedades do *coração* e as leis que governam a sensibilidade moral. “Newton do mundo moral”, como escreverá Kant, Rousseau pretende refundar a ciência do homem, que é ciência de suas paixões. Trata-se de um verdadeiro *leitmotiv* da obra de Rousseau, assim como das obras de Mandeville, Montesquieu, Diderot ou Hume: “somente a paixão nos faz agir” (Rousseau, 1969, p. 453; 2022, p. 214).

A moral experimental de *Emílio* tem como objetivo, portanto, identificar as *leis do coração humano* e as *máximas morais* que delas decorrem a fim de, referindo-se ao

⁹ Hegel, aliás, havia notado isso, como observa Jean Hyppolite (1946, t. I, p. 16): “A *Fenomenologia* é, portanto, o itinerário da *alma* que, por intermédio da *consciência*, se eleva ao *espírito*. A ideia de um itinerário similar provavelmente foi sugerida a Hegel por obras filosóficas que mencionamos anteriormente, mas, parece-nos igualmente importante a influência dos « romances de formação » da época. Hegel lera o *Emílio* de Rousseau em Tübingen, e encontrara nessa obra uma primeira história da consciência natural que emerge a partir de si mesma por meio de experiências que lhe são próprias e, em particular, formadoras da liberdade. O prefácio da *Fenomenologia* insistirá no caráter pedagógico da obra referindo-se à relação entre a evolução do indivíduo e a evolução da espécie – relação esta que também levava em conta a obra de Rousseau”.

coração, “depurá-lo”. As mais célebres serão as “máximas da piedade” oferecidas ao adolescente com o intuito de racionalizar seu sentimento espontâneo. Podemos seguir a ordem das máximas da piedade, que são equivalentes às “leis do coração” observáveis na experiência. A primeira máxima da piedade traduz a maneira pela qual a identificação com nossos semelhantes pode ser operada: “Não pertence ao coração humano colocar-se no lugar das pessoas que são mais felizes do que nós, mas somente no daquelas que têm mais lamentos” (1969, p. 506; 2022, p. 268). Rousseau parte dos efeitos perversos da divisão social: a expansão das paixões benevolentes é inibida pela inveja. Os homens se identificam espontaneamente com os mais infelizes do que eles: ao lamentá-los, desejam vê-los libertos de seus males (1969, p. 503-504; 2022, p. 265). A segunda máxima estipula que ninguém se compadece pelos males dos quais acredita estar isento. Ora, os ricos dos países onde as condições são estáveis acreditam estar protegidos contra os infortúnios da sorte: é preciso, pois, combater essa insensibilidade fazendo Emílio compreender que a sorte dos infelizes poderia ser a sua. Finalmente, a terceira máxima enuncia que a piedade é medida não “pela quantidade do mal”, mas pelo sentimento que se atribui àqueles que o sofrem (1969, p. 508; 2022, p. 270). Essa lei do coração traduz uma abordagem não quantitativa dos fenômenos morais: longe da aritmética dos prazeres e dos sofrimentos considerados por Maupertuis, longe de uma abordagem sistemática de “cálculo” como a de d’Alembert em seus *Eléments de philosophie* (1759), Rousseau revela o primado qualitativo do “sentimento” que se atribui a seus semelhantes. Dito de outro modo, uma sociedade dividida em ordens e em condições será pouco propícia à compaixão. Ela negligenciará a sorte dos pobres e dos camponeses. Ora, tal situação mostra-se ainda mais contrária à natureza pelo fato de Rousseau partir de um fato social irredutível, que comanda em certo sentido toda sua filosofia moral: “É o povo que compõe o gênero humano; o que não é povo é tão pouca coisa que *não vale a pena contá-lo*” (1969, p. 509; 2022, p. 270). Esse dado quantitativo é essencial se quisermos bem ordenar a educação moral. Ao levarmos em conta esse fato primordial, a educação deve prevenir os preconceitos e corrigir o erro de perspectiva acerca da realidade social. Ela deve combater a tendência espontânea do rico à indiferença e dar-lhe o desejo de favorecer ativamente os mais desfavorecidos.¹⁰ A tarefa não é fomentar o ódio social, mas neutralizá-lo: “ensinai vosso aluno a amar todos os homens, até mesmo aqueles que depreciam os homens” (Rousseau, 1969, p. 510; 2022, p. 271).

Na obra de Rousseau, as “leis” morais dizem respeito, portanto, a esses *movimentos* do coração que são as paixões. Elas ligam os indivíduos no âmbito de sua espécie

¹⁰ Ver Clifford Orwin (1994) e a crítica de Catherine Larrère (2002).

por fenômenos de *atração* ou de *repulsão*. Bem ali, onde o materialismo hobbesiano visava as paixões como movimentos do espírito (“*motions of the mind*”), num sistema onde o egoísmo era predominante, Rousseau deseja analisar de maneira mais sutil as paixões que nos levam em direção aos outros ou nos desviam deles em função tanto de nosso interesse físico quanto de nosso interesse moral. Sua filosofia moral é uma teoria dos “vínculos”, das “correntes” morais que nos ligam a nossos semelhantes pelo amor e pela amizade, ou, inversamente, uma teoria dos “obstáculos” contra os quais nos defrontamos e que consideramos rivais e inimigos. Dizemos que a moral experimental de Rousseau visa formar um ser justo, consciente de seu lugar no seio de sua espécie, capaz de ser piedoso e amante da humanidade. Sua proposta consiste em partir dos sentimentos primitivos, como o amor de si, a fim de criar a moralidade. Para ela, sua ambição não é somente observar a experiência, mas *criar as condições da experiência* para melhor tirar “lições” dela.

Mas como a “teoria do homem” pode atualizar o segredo da “verdadeira natureza” e fazer ouvir, enfim, sua voz antes mesmo da epifania da consciência na *Profissão de fé do vigário saboiano*? Num texto essencial do livro IV, Rousseau fornece “o sumário de toda a sabedoria humana no uso das paixões” (1969, p. 501; 2022, p. 263). Esse “sumário” é um análogo do *tetrapharmakon* epicuriano: ele permite a cada um saber como evitar a infelicidade e o vício em algumas máximas fáceis de serem lembradas. Duas regras de ouro constituem a “sabedoria” levando-se em conta as relações que ligam o sujeito moral a seus semelhantes e a sua espécie. É preciso: “1. sentir as verdadeiras relações do homem, tanto na espécie quanto no indivíduo; 2. ordenar todos os afetos da alma segundo essas relações” (Rousseau, 1969, p. 501; 2022, p. 263). O empirismo moral, de novo, recorre a um método em dois tempos: o sujeito deve primeiro “sentir”, e sentir as “verdadeiras relações” que o unem a seus semelhantes; ele deve em seguida “ordenar” seus afetos da alma para se colocar no justo lugar no âmbito da espécie.

A questão aqui consiste em saber como “sentir” a ordem das relações e agir consequentemente. Na moral experimental concebida por Rousseau, o governante [i.e., o educador] deverá conduzir o aluno a fim de que este ordene por si mesmo suas inclinações. O governante adaptará as situações de tal forma que as paixões do jovem não se irritem contra obstáculos que o conduzirão a ver no outro um rival ou um inimigo, o que é suscitado pela amarga inveja. Escolherá circunstâncias experimentais que induzirão o curso desejado e previsto para as inclinações, fazendo de modo que a expansão do amor de si carregue o jovem acima do desenvolvimento perverso do amor-próprio: “trata-se aqui menos do que um homem pode fazer consigo mesmo do que o que nós podemos fazer com nosso aluno pela escolha das circunstâncias em que o deixamos” (1969, p. 501; 2022, p. 263). Tal é a mola propulsora da

educação moral: para realizar seus fins, o governante deve instalar dispositivos, administrar ocasiões, preparar experiências das quais o aluno será ao mesmo tempo o sujeito e o objeto, o ator e o espectador. Deve organizar e agenciar as circunstâncias a fim de conduzi-lo em vez de instruí-lo. Como sugere Gabrielle Radica em *L'histoire de la raison*, as lições da experiência serão sempre mais eficazes que as leis e os sermões. Rousseau vai reiterar este preceito quando Emílio chegar ao tempo dos “erros”, cujos perigos o governante deve evitar: “a maior arte do mestre consiste aqui em provocar as ocasiões e dirigir as exortações de maneira que ele saiba de antemão quando o jovem cederá e quando se obstinará, a fim de cercá-lo por todos os lados com as lições da experiência, sem nunca o expor a perigos grandes demais” (1969, p. 540; 2022, p. 301). Os princípios da moralidade devem emergir da própria experiência, em conformidade aos princípios da “moral sensitiva” ou do “materialismo do sábio” que o sr. de Wolmar já aplicava em *Julie ou A nova Hélôïsa*.¹¹ Qualquer tentativa para conceber uma moral “metafísica” encontra-se dessa forma destinada ao fracasso.

III. Mecânica moral e moral experimental

Resta, no entanto, compreender como se opera a formação dessa ciência das paixões e de seu bom uso. Ora, para tanto é preciso voltarmos ao livro V numa passagem curiosamente desconhecida pelos comentadores prontos a denunciar a misoginia de Rousseau.¹² Trata-se, bem no meio de uma dissertação sobre a razão das mulheres, de uma análise da divisão *de gênero* do trabalho científico entre homens e mulheres. Acerca do lugar que as mulheres ocupam no quadro das ciências, num sentido muito diferente daquele da Marquesa du Châtelet, o texto decisivo se situa no primeiro terço do livro V, após a descrição da diferença sexual e antes do retorno à narrativa romanesca propriamente dita (1969, p. 736-737; 2022, p. 493-494). Para Rousseau, se por um lado a mulher é considerada inapta do ponto de vista da mecânica física, por outro, ela efetivamente demonstra grande habilidade em mecânica moral. A mulher, segundo a fórmula discutível de Rousseau, “nada vê do lado externo” (1969, p. 737; 2022, p. 493), mas ela é destinada a ver “do lado de dentro”: seu terreno de jogo experimental é o coração ou a interioridade.

¹¹ Sobre esse livro que Rousseau jamais escreveu, ver o livro IX das *Confissões* (Rousseau, 1959a, p. 409). Ver Étienne Gilson (1955) e Marco Menin (2019).

¹² Permito-me fazer referência ao capítulo 8 do livro *Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains* (Spector, 2011).

Essa afirmação, chocante para nós,¹³ remonta a um tópico secular que recusa a igualdade e a identidade entre homens e mulheres do ponto de vista do espírito ou do acesso ao saber: as mulheres não seriam competentes no domínio da arte de generalizar ideias e, dessa forma, não poderiam investigar um certo tipo de verdades “abstratas e especulativas”, ou ainda, principiais e axiomáticas. O domínio próprio para elas seria a prática, e sua razão seria razão prática. Segundo o método do *Emílio*, a razão somente se desenvolve quando ela possui um domínio de aplicação. Só necessidades presentes e sensíveis podem aguilhoar a razão. Ora, nesse domínio, a fraqueza das mulheres é, segundo Rousseau, evidente. Mas o que deve nos reter aqui é que tal fraqueza se transforma dialeticamente em força: a mulher pode julgar móbeis que ela “pode empregar para suprir sua fraqueza” (1969, p. 737; 2022, p. 494). Móbeis que são precisamente as paixões. Dito de outro modo, o princípio do movimento dos homens encontra-se neles mesmos, em seu vigor natural que lhes permite satisfazer suas necessidades, ao passo que o princípio de movimento das mulheres encontra-se fora delas. Pode-se dizer *heteromóbeis*: as mulheres devem utilizar um instrumento é tanto um “suprimento” quanto um “suplemento” (o homem e suas paixões) para realizarem seus fins e, por meio de sua arte, fazerem os homens desejarem o que agrada a elas. É aqui que a sua fraqueza se transforma em força. A mulher sabe fazer o homem agir em benefício dela: “Sua mecânica é mais forte do que a nossa, todas as suas alavancas servem para abalar o coração humano” (1969, p. 737; 2022, p. 494).

De acordo com Rousseau, as paixões femininas têm, portanto, necessidade de conhecer as paixões masculinas para se satisfazer. A ciência das mulheres é a *manipulação*, e essa manipulação deve conhecer os indivíduos *singulares* que elas precisam manipular para não permanecerem servas deles, quando não, suas escravas: “cumpre, pois, que ela [a mulher] estude a fundo o espírito do homem, não o espírito do homem em geral por abstração, mas o espírito dos homens que a cercam, o espírito dos homens aos quais está subjugada, quer pela lei, quer pela opinião” (1969, p. 737; 2022, p. 494). Para as mulheres, as relações sociais supõem ativar a vontade dos homens, encontrar os pontos de apoio (por influência ou por império) que irão permitir a execução de seus desígnios e a satisfação de suas necessidades. Assim, a observação serve à mecânica moral das mulheres. A complementaridade funcional do casal permite a elaboração em ato da moral experimental. Para Rousseau, a mulher intervém de montante a jusante na descoberta dos “princípios”, tanto para fornecer as observações necessárias à indução quanto para proceder à verificação dos

¹³ Ver Susan Moller Okin (1992).

“princípios”. Este texto é crucial: “cabe a elas [às mulheres] fazerem a aplicação dos princípios que o homem encontrou, e cabe a elas fazerem as observações que levam o homem ao estabelecimento de tais princípios” (1969, p. 736; 2022, p. 493).

O que concluir daí? Rousseau certamente não afirma que as mulheres são inaptas a todo conhecimento racional, nem que suas tarefas domésticas lhes excluem todo trabalho científico (elas não devem aprender somente a costurar ou a fiar, nem se tornar servas do homem; elas devem pensar e julgar). Rousseau simplesmente distingue na própria ciência duas funções complementares que dizem respeito ao método experimental: é preciso descobrir os “princípios”, mas, num quadro empirista e não inatista, isso não pode ser feito sem observação. No rastro deixado por Newton e pela polêmica esboçada por Madame du Châtelet da qual Diderot e d’Alembert são tributários,¹⁴ somente as “hipóteses” concebidas a partir da experiência podem ser “princípios”. Dito de outro modo, é porque a ciência só pode ser experimental que ela requer, ao mesmo tempo, o trabalho especulativo considerado próprio dos homens e a observação empírica atribuída às mulheres. Um pouco antes, Rousseau havia descrito a sociedade harmoniosa formada pelo homem e pela mulher como uma “pessoa moral cujo olho é a mulher, e o braço, o homem” (1969, p. 720; 2022, p. 478). A esse respeito, é preciso evitar projetar sobre Rousseau a defesa da excelência do homem e da inferioridade da mulher sob alegação da *superioridade do saber especulativo* perante o saber da observação empírica, pois, precisamente, o autor de *Emílio* não cessa de criticar um tal saber abstrato ou um tal espírito de sistema que seria desligado da experiência. Ele não cessa de mostrar a futilidade de uma ciência de signos e não de coisas, de um conhecimento que se autorizasse a ir para além dos dados da experiência.

Devemos, portanto, para encerrar provisoriamente esta análise, insistir sobre o papel essencial das mulheres na ciência: se as mulheres não podem ser filósofas no sentido especulativo do termo, elas podem estar em contato com a matéria primeira da ciência moral, a saber, a expressão das paixões e a eloquência dos sentimentos. Sua competência complementa a expertise masculina no trabalho epistêmico de generalização a partir da observação: “Eles filosofarão melhor do que ela sobre o coração humano, mas ela lerá melhor do que eles o coração dos homens” (1969, p. 737; 2022, p. 494). Ler o mundo não significa, para as mulheres, ler o grande livro da natureza, mas ler os corações e os costumes, decifrar os sinais da moral dos afetos, as expressões sensíveis – em discursos, em ações, em gestos, em olhares, em sinais – das paixões. Tal é, aos meus olhos, a máxima decisiva que explica a parte essencial

¹⁴ Véronique Le Ru (1994).

que as mulheres adotam na busca pela verdade: “Cabe às mulheres encontrar, *por assim dizer*, a moral experimental, e a nós, o cuidado de sistematizá-la” (1969, p. 737; 2022, p. 494, grifos da autora).

Devemos observar que o termo “sistema” perde, para Rousseau, a conotação metafísica que possuía no século precedente com Espinosa, Malebranche ou Leibniz. Como vocês sabem, o “espírito de sistema” é destituído de sua relevância quando Condillac, em seu *Tratado dos sistemas*, recusa a valorização dos “princípios abstratos”, considerada no mais das vezes abusiva e “ridícula” (Condillac, 1991, p. 42). No mesmo caminho de Locke e Condillac, Rousseau recusa a visão metafísica de um pensamento destinado a abarcar a totalidade dos fenômenos ou a remontar a seus primeiros princípios. Ele assume uma versão empírica do sistema, concebido como uma *coletânea de observações reduzidas em princípios*, ou seja, em hipóteses destinadas a restituir a racionalidade da experiência sem a trair. O espírito de observação por ele defendido se opõe ao espírito de sistema: “em lugar de me entregar ao espírito de sistema, concedo o mínimo possível ao raciocínio e só confio na observação. Não me baseio no que imaginei, mas no que vi” (Rousseau, 1969, p. 550; 2022, p. 311). Tanto para Rousseau quanto para Condillac, os bons sistemas são aqueles que aprendem o encadeamento dos fenômenos sem a pretensão de descobrir causas primeiras (1991, cap. XVI). Condillac, porém, se dedica à física e à política; ora, é entre esses dois ramos dos saberes que Rousseau se situa ao incluir aí seu programa de estudos da “moral experimental”.

Em última instância, é preciso insistir acerca da originalidade dessa tese filosófica. Assim como Hume (que inscreve a si próprio na linhagem de Mandeville, Hutcheson ou Shaftesbury), Rousseau considera que a filosofia enquanto ciência da natureza humana deve emprestar das ciências da natureza o “método experimental” do qual Bacon é o pai. Mas, contrariamente a Hume, Rousseau faz das *paixões* apenas, e não das *impressões*, a base experimental que tornará possível a inferência dos princípios da ciência do homem. A arte de agir é, doravante, prioritária; o conhecimento permanece em segundo plano. Acima de tudo, Rousseau concede um método inédito a essa ciência fundamentada sobre a observação. Com efeito, é o gênero humano diferenciado em seus dois sexos que acessa, segundo Rousseau, o saber mais bem elaborado que a humanidade fora capaz de produzir, a saber, a ciência do homem ela mesma, desta vez, em sentido genérico: “desse concurso resultam a luz mais clara e a ciência mais completa que o espírito humano pode extrair de si mesmo, em suma, o conhecimento mais seguro acerca de si e dos outros ao alcance de nossa

espécie” (Rousseau, 1969, p. 737; 2022, p. 494). De agora em diante, a moral experimental é tida por “mais completa” e “mais segura” que a própria física. Ela constitui a tarefa última da aquisição do saber numa “ciência do homem” bem ordenada – ordenada pela prática e por “aquilo que importa” à humanidade.

Bibliografia

- Althusser, L. (2006). *Politique et histoire, de Machiavel à Marx*. Ed. François Matheron. Paris: Seuil.
- Brahami, F.; Guerpillon, L. (eds.) (2022). *La fabrique de L'Émile*. Paris: Vrin.
- Condillac, É. B. (1991). *Traité des systèmes*. Paris: Fayard.
- D'Alembert (2000). “Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*”. Ed. Michel Malherbe. Paris: Vrin. [Trad. bras.: “Discurso preliminar”. In: Pimenta, P. P.; Souza, M. das G. (eds.) (2015). *Encyclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, v. 1. São Paulo: Ed. Unesp.]
- _____. (2015). “Experimental (Filosofia Natural)”. In: Pimenta, P. P.; Souza, M. das G. (eds.). *Encyclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, v. 2. São Paulo: Ed. Unesp.
- Diderot, D. (1964). “Pensées sur l'Interprétation de la nature”. In: *Oeuvres philosophiques*. Paris: Garnier.
- Gilson, É. (1955). “La méthode de M. de Wolmar [1932]”. In: *Les idées et les lettres*. Paris: Vrin.
- Gregorio, F. (2011). “La question du platonisme de Rousseau”. *Philosophie antique* [online], n. 11, p. 43-71.
- Hyppolite, J. (1946). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier. 2 v.
- Larrère, C. (2002). “Adam Smith et Jean-Jacques Rousseau: sympathie et pitié”. *Kairos*, n. 20, p. 73-94.
- Le Jallé, É. (2015). “David Hume: la philosophie et les savoirs”. *Archives de Philosophie*, v. 78, n. 4, p. 667-678.
- Le Ru, V. (1994). *D'Alembert philosophe*. Paris: Vrin.
- Lenne-Cornuez, J. (2021). *Être à sa place. La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*. Paris: Classiques Garnier.
- Lenne-Cornuez, J.; Spector, C. (eds.) (2022). *Rousseau et Locke. Lectures croisées*. Liverpool University Press (Col. Oxford University Studies on the Enlightenment).
- Menin, M. (2019). *La morale sensitive de Rousseau. Le livre jamais écrit*. Paris: L'Harmattan.

- Moller Okin, S. (1992). *Women in Western Political Thought*. Princeton University Press.
- Montesquieu (1973). *De l'esprit des lois*. Ed. Robert Derathé. Paris: Garnier. 2 v. [Trad. bras.: *Do espírito das leis*. (2023). Trad. Ciro Lourenço; Thiago Vargas. Rev. téc. Thomaz Kawauche. São Paulo: Editora Unesp.]
- Orwin, C. (1994). “Rousseau et la compassion politique”. In: *La pensée politique. Écrire l'histoire du XX^e siècle*, n. 2. Paris: Seuil/Gallimard.
- Pujol, S. (2017). “La morale en système? De l'*Encyclopédie* aux morales matérialistes”. In: Marchand, S. (ed.). *L'esprit de système au XVIII^e siècle*. Paris: Hermann.
- Radica, G. (2008). *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion.
- Rousseau, J.-J. (1959a). “Confessions”. In: *Oeuvres complètes*, t. I. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- _____. (1959b). “Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues”. In: *Oeuvres complètes*, t. I. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- _____. (1969). “Émile ou De l'éducation”. In: *Oeuvres complètes*, t. IV. Paris: Gallimard (Col. Bibliothèque de la Pléiade).
- _____. (2022). *Emílio ou Da educação*. Trad. Thomaz Kawauche. Rev. téc. Thiago Vargas. São Paulo: Editora Unesp.
- Spector, Cé. (2011). *Au prisme de Rousseau. Usages politiques contemporains*. Oxford: Voltaire Foundation.
- _____. (2023). *Rousseau et la morale expérimentale*. Paris: Vrin.
- Vargas, Y. (1995). *Introduction à l'Emile de Rousseau*. Paris: PUF.
- Williams, D. L. (2007). *Rousseau's Platonic Enlightenment*. Pennsylvania State University Press.

Meu anos no Brasil, ou o que a USP significou para mim¹

Francis Wolff

ENS – Paris

Gostaria de apresentar meus mais sinceros agradecimentos a todos os envolvidos na organização deste evento, especialmente à Maria Lucia [Cacciola] e ao Pedro Paulo [Pimenta]. Aprecio e reconheço todo o trabalho que foi feito para tanto. É muito emocionante para mim estar aqui novamente depois de tantos anos. A maior parte de minha carreira foi passada na França, mas não teria sido possível sem meus anos no Brasil. Sei o quanto devo, à USP e a este Departamento, e fico muito feliz em saber que não se esqueceram de mim.

Da França ao Brasil

Cheguei ao Brasil em outubro de 1980. Era o fim da ditadura, e João Figueiredo seria o último presidente militar. A anistia tinha acabado de ser proclamada; uma piada dizia que eu tinha chegado de Paris no avião que trazia de volta os últimos intelectuais paulistas anistiados. Naquela época, havia um programa semanal de humor na TV Globo, estrelado por um ator cômico chamado Jô Soares. O programa se chamava “Viva o gordo” (e abaixo o regime) – um sinal da então recente abertura política do governo brasileiro. Um dos quadros retratava as desventuras de um professor paulista que havia se refugiado em Paris e cuja viagem de volta era atrasada ou adiada semana após semana por mil motivos, cada um mais trivial que o outro. Naquela época, minha carreira na França parecia estar estagnada. Depois de me formar na École Normale Supérieure de Paris com um diploma de agrégation em Filosofia, eu me inscrevi no doutorado, sob a orientação de Michel Foucault, com o tema “O nascimento da etnologia no século XIX”, que pouco a pouco abandonei, para dedicar-me a um livro sobre epicurismo, mais especificamente sobre o *clinamen*

¹ Conferência pronunciada em 8 de agosto de 2024 como parte do evento *Wolff-Lebrun*, ocorrido nos dias 8 e 9 de agosto de 2024 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Revisão e preparação: Ruth Lanna.

de Lucrécio, com base em minha dissertação de mestrado, orientada por Pierre Macherey². Nesse meio tempo, fui nomeado professor de filosofia da educação em uma faculdade de formação de professores em Laon, uma região do nordeste da França que não é nada encantadora.

Durante o inverno de 1979-80, nos dias em que dirigia meu velho Renault azul pelas estradas geladas da região, a caminho da inspeção de meus alunos-professores, recebi um telefonema de um velho amigo que, depois de estudar geografia, havia sido nomeado adido cultural em São Paulo. Ele me explicou, em resumo, que eu tinha absolutamente que me candidatar a um importante cargo de professor de epistemologia na Universidade de Campinas (cargo que gradualmente mudou, à medida que eu recebia informações mais precisas, para “filosofia antiga na Universidade de São Paulo”), cujo anúncio estava prestes a ser publicado no Diário Oficial. Ele me disse que, no caso, poderia ser de meu interesse encontrar um certo professor francês que trabalhava lá, Gérard Lebrun, que logo passaria por Paris para se informar sobre possíveis candidatos e que, sem dúvida, teria alguma influência na questão. Assim, eu estava em uma encruzilhada: de um lado, a filosofia da educação (pouco empolgante) e as estradas gélidas do norte da França; do outro, a filosofia antiga e os trópicos, tristes ou não. A batalha foi desigual: conheci Lebrun, candidatei-me, obtive o emprego e, mil voltas e reviravoltas depois, lá estava eu, indo para o Brasil com esposa, filho e piano.

Só depois de cinco meses é que comecei a lecionar no Departamento de Filosofia (da USP, não da Unicamp), no início do novo ano acadêmico, em fevereiro de 1981. Nesse meio tempo, participei de algumas reuniões, e, em algumas ocasiões, de aulas do curso de filosofia antiga, ministrado na época por Mario Miranda Filho. Comecei a aprender o idioma brasileiro. De fato, desde o início de minha atividade docente, tive de dar as minhas aulas em português, ao contrário de todos os meus antecessores no cargo, inclusive Lebrun, que, pelo menos no primeiro ano, deram suas aulas em francês. Mas isso já não era mais possível, pois nem todos os alunos de filosofia entendiam o francês, diferentemente daqueles das décadas anteriores.

Que lembranças eu tenho do Departamento naquela época? O que me chamou mais a atenção?

Em primeiro lugar, foi a semelhança com os departamentos de filosofia franceses. Nas palavras famosas de Foucault, mais tarde retomadas por Paulo Arantes em um livro premonitório das críticas decoloniais, era de fato “um departamento francês de ultramar”. Um número significativo de colegas fizera tese na França; boa parte

² *Logique de l'élément: clinamen*. Paris, PUF, 1981.

das bibliografias era em língua francesa; e, acima de tudo, a maioria dos colegas era de historiadores da filosofia, especializados em um período ou autor (e não de acordo com a classificação temática de estudo: filosofia moral, filosofia do direito, estética, metafísica etc.). Essa predominância da história da filosofia refletia o que estava acontecendo na França na época. E é verdade que o prestígio da escola francesa de história da filosofia (Gueroult, Goldschmidt e, claro, Lebrun) estava em seu auge – também no Brasil.

Viajei ao Brasil porque era a única oportunidade de lecionar que eu tinha à época. Mas eu também queria me distanciar da filosofia como eu a conhecia na França. Desse ponto de vista, a viagem não foi um sucesso. Lembro-me de uma conversa com uma colega, cerca de um ano após a minha chegada. Ela me perguntou por que eu viera. Eu respondi: “Veja, durante todos os meus anos de estudo, eu estava convencido de que o Quartier Latin era o centro do mundo filosófico!” E ela disse: “Mas ele é o centro do mundo!”. Hoje as coisas mudaram muito por aqui, e, felizmente, se tornaram mais brasileiras e, acima de tudo, mais internacionais.

A descoberta da política

Meu segundo comentário corrigirá, até certo ponto, o primeiro. Pois, outra coisa que me surpreendeu, em comparação com meus preconceitos da época, foi que os colegas brasileiros mais marcadamente de esquerda focavam seu ensino na filosofia política, enquanto os que ensinavam filosofia da ciência ou epistemologia (os poucos que não haviam sido formados na França) eram menos marcados politicamente e até passavam por serem de direita (assim como a filosofia analítica, praticamente associada ao imperialismo americano). Isso poderia parecer normal hoje em dia. Mas, na época, não era o que eu achava. Tenho de confessar que, em meu passado marxista-leninista e althusseriano, um filósofo de verdade tinha de fazer epistemologia, uma vez que o trabalho de Marx era considerado científico e era marcado pela ruptura epistemológica d'*A Ideologia Alemã* de 1845. Além disso, eu admirava meu mestre Foucault por suas obras de epistemologia histórica à la Bachelard e Canguilhem: *Naissance de la clinique*, *Les mots et les choses* e *L'Archéologie du savoir*. Para mim, estar na esquerda – na esquerda filosófica – significava dedicar-se à história epistemológica do saber. Ora, interessar-se, como meus colegas brasileiros de esquerda, pelas teorias políticas de Hobbes, Rousseau, Montesquieu ou Espinosa não me fazia pensar em Lefort ou Castoriadis, mas nos professores mais reacionários e odiados da Sorbonne, Raymond Polin, Pierre Burgelin, e assim por diante. Na Sorbonne, a filosofia política era marcadamente de direita, e a epistemologia, de esquerda.

No entanto, deixei-me levar pela corrente paulista e me converti ao estudo da filosofia política em terreno histórico. Pois a grande questão da época, no rastro da

ditadura, no Brasil como um todo e no Departamento de Filosofia da USP em particular, era a democracia. O que é democracia? Quais são suas condições institucionais, sociais, legais, culturais e históricas? Como se passa da ditadura para a democracia? Era isso que importava, era isso que era discutido, era isso que tinha de ser compreendido. Essas foram as perguntas que aprendi a fazer, e aprendi a fazê-las, como um bom “uspiano”, por meio da história da filosofia. Assim, meus primeiros artigos publicados no Brasil foram “Filosofia Grega e Democracia”, na revista *Discurso*, e “Démocratie et vérité”, publicado na *Manuscrito*³. Comecei a estudar e ensinar os pensadores da democracia grega, Protágoras e os sofistas e alguns aspectos da *Política* de Aristóteles...

Essas perguntas essenciais eram motivadas pela situação do país. Percebi que, no fundo, elas nunca me preocuparam, pois pareciam secundárias em relação aos problemas reais, ou seja, os problemas políticos, econômicos e sociais. Para mim, até então, a democracia só havia surgido no contexto da discussão das liberdades formais e estava ligada a questões de direito, uma questão superestrutural sem relação direta com questões de justiça. A política, como eu a praticava em minha juventude, havia escondido de mim o problema político. Foi no Brasil, na década de 1980, que descobri a real aspiração à democracia e, consequentemente, a solidez de seu conceito, embora isso nunca tivesse propriamente interessado a mim ou a qualquer pessoa que eu conhecesse (foi no Brasil que conheci Castoriadis, que se tornaria um amigo). Por isso, vivi com grande entusiasmo, ao lado de alguns colegas do departamento, as imensas manifestações populares reivindicando as eleições, “Diretas já!”, em 1984.

Na época, os supostos especialistas diziam do povo brasileiro o que haviam dito, erroneamente, do povo espanhol alguns anos antes: que nunca experimentara a democracia e, portanto, não era “maduro” o suficiente para apreciar suas expectativas e benefícios, enquanto nós, franceses, do alto de nossas três revoluções e cinco repúblicas, etc. etc. Em poucos anos, os espanhóis, e depois os brasileiros, estavam ensinando ao mundo o que é uma verdadeira consciência política, com uma das constituições mais democráticas do mundo, lavrada em 1988.

Mas tudo o que havíamos sonhado naqueles anos só se tornou realidade quando Lula foi eleito presidente pela primeira vez em 2002. Em Paris, eu chorei de alegria, assim como chorei de raiva alguns anos mais tarde, quando foi eleito o dignatário atualmente consignado à prisão por tentativa de golpe.

³ “Filosofia grega e democracia”, *Discurso*, 14, 1983; “Démocratie et vérité”, *Manuscrito*, vol. 6, n. 2, 1983. As contribuições de Francis para revistas acadêmicas brasileiras incluem ainda: “Du métier de sophiste à l’homme-mesure”, *Manuscrito*, vol. 5, n. 2, 1982; “Peut-on distinguer ce qu'il y a de mort et ce qu'il y a de vivant dans une philosophie?”, *Manuscrito*, vol. 8, n. 1, 1985; “Eros e logos: a propósito de Foucault e Platão”, *Discurso*, 19, 1992; e “Três figuras do discípulo na filosofia antiga”, *Discurso*, 22, 1993.

Essa foi a primeira lição que recebi do Brasil: eu aprendi o senso da democracia.

A filosofia antiga

A segunda lição é a que aprendi dando aulas aqui. Foi ensinando a filosofia antiga que a aprendi. Curiosamente, embora minha formação fosse estritamente francesa (Pierre Aubenque), da mesma extração, portanto, que o ensino da história da filosofia na USP, foi no Brasil, enquanto preparava meus cursos sobre Aristóteles, em particular sobre a *Metafísica*, que descobri toda uma nova geração de historiadores da filosofia, professores em Oxford e Cambridge, alunos de um velho professor que não havia escrito quase nada, G. E. L. Owen. Assim, descobri os artigos de Myles Burnyeat, Julia Annas (de quem, anos depois, encomendei uma tradução para o francês para uma das coleções que dirigia na PUF) e Jonathan Barnes, que se tornaria um amigo próximo, alguns anos mais tarde. Com Barnes, criamos um seminário conjunto de doutorado em filosofia antiga entre a ENS e a Universidade de Genebra. Se eu não tivesse tido a sorte de lecionar em um lugar como a USP, onde tive total liberdade para ensinar filosofia antiga como quisesse, nada disso teria sido possível.

E, como contei em um de meus livros publicados aqui, no qual relembro meus anos no Brasil, foi enquanto dava um curso sobre o livro Gama da *Metafísica* que tive a intuição inicial para meu primeiro livro pessoal, *Dizer o mundo*, que seria o núcleo de todos os trabalhos que se seguiram⁴.

Quando Aristóteles demonstra por refutação o princípio da contradição, ele mostra que, se esse princípio fosse falso em um único ser – em outras palavras, se esse ser tivesse uma essência contraditória – não poderíamos falar sobre o ser em geral. A linguagem humana seria impossível. Ele conclui que o ser não pode ser contraditório. Mas, na verdade, ultrapassa o escopo de seu argumento. Aristóteles não pode deduzir que a realidade em si não é contraditória. Só podemos saber que as coisas no mundo sobre as quais falamos não são contraditórias na medida em que falamos uns com os outros sobre elas. Portanto, o princípio da contradição só se aplica ao mundo do qual podemos falar. E eu pensei: já que o mundo aparece necessariamente não-contraditório, dadas as restrições de nossa linguagem, seria possível conceber uma linguagem que possa fazer com que ele pareça contraditório? Essa foi a origem de um de meus conceitos essenciais, o de linguagem-mundo⁵. Portanto, distingo três linguagens-mundo: uma linguagem indizível de nomes, falando de um mundo de coisas singulares que seriam perfeitamente idênticas a si mesmas, como outras

⁴ *O mundo em primeira pessoa. Entrevistas com André Comte-Sponville*. Trad. Maria Echalar. São Paulo: Unesp, 2022.

⁵ *Dizer o mundo*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

tantas essências; uma linguagem indizível de verbos, falando de um mundo de eventos sucessivos e, por assim dizer, que seria a contradição realizada; e nossa linguagem híbrida, aristotélica, composta de nomes e verbos, de predicados ditos de sujeitos, que nos permite falar uns aos outros de um mundo no qual as coisas nunca são completamente o que são, porque estão sujeitas à accidentalidade.

E então, proponho outra definição do mundo: o conceito de mundo, como eu o entendo, é fruto de uma “redução dialógica” no sentido em que Husserl fala de uma “redução fenomenológica”. O mundo é o que resta do real quando abstraímos tudo dele, com exceção das condições para que seja nosso. Esse ponto de vista que temos sobre o mundo não é o de um “eu,” mas o de um “nós”. O mundo é compartilhado, é nosso. Um “nós” que não é empírico (você e eu), mas “transcendental”, ligando todos os seres humanos uns aos outros e ao mesmo mundo. É, como costumo definir: “uma ordem total e comum”. Todos esses desenvolvimentos subsequentes, no entanto, não passam da continuação dessas reflexões iniciais, nascidas do curso que ministrei nesta universidade sobre a *Metafísica* de Aristóteles.

Tornar-se brasileiro

De fato, o Brasil mudou todas as minhas perspectivas; não apenas sobre a filosofia, mas sobre todas as coisas: a amizade, que pode sobreviver à distância e ao tempo, a música popular que pode ser tão profunda e emocionante quanto a erudita, o futebol etc. Sobre o mundo, quando você o vê de outro lugar. Aprendi o que se faz e o que não se faz. Mas, obviamente, aprendi muito sobre “o social”: o que é uma vida de improviso, constantemente pressionada pela necessidade e, portanto, na fronteira entre o essencial e o acessório. Sobre o amor pela filosofia também. Medi esse amor e, portanto, a importância da filosofia, nas minhas aulas noturnas, das 19h às 23h. Eu dava aula para estudantes entusiasmados que tinham trabalhado oito horas durante o dia e que precisavam tomar às vezes mais que uma condução para chegar à Cidade Universitária. Esse amor, eu admirei.

Meu olhar sobre a França mudou: a vemos de outra forma se com os olhos ainda maravilhados pela coragem de um povo que luta diariamente para existir, e não apenas para viver, que aspira aprender e a compreender a sua realidade. Em forte contraste com a França, que eu reencontrava uma vez por ano, melancólica e envelhecida.

Se eu me formei aqui no tipo de filosofia que iria praticar durante toda minha carreira, é também porque tive que ensinar aqui em uma língua que me era estrangeira. Ensinar filosofia geralmente permite compreender melhor o que pensamos, pois nos esforçamos para que os outros nos entendam. Mas ensinar filosofia em uma língua diferente da nossa é uma experiência tão desconcertante quanto extrema-

mente enriquecedora, especialmente para a clareza do que nos esforçamos para pensar. Sentimo-nos inicialmente desamparados e, por assim dizer, estúpidos, pois a filosofia exige um vocabulário preciso e uma sintaxe util.

Mas, pouco a pouco, à medida que nos livramos dos reflexos de nossa língua materna e começamos a pensar entre duas línguas, aprendemos a medir o que, nas palavras que usamos, é estranho aos conceitos e os perturba. “Isso soa bem em francês, mas não faz sentido em português”. Então, nos perguntamos: isso merece ser pensado? Talvez. Ou talvez não. Talvez aqui a minha língua enriqueça o meu conceito, tornando-o mais distinto: me esforçarei então para traduzir a palavra ou expressão idiomática usando perífrases, descrições ou exemplos; ao mesmo tempo, essa operação de tradução deve me permitir apreender melhor o que quero dizer. Mas talvez isso não mereça ser pensado e, portanto, traduzido. Talvez seja apenas um jogo próprio da minha língua; talvez seja uma peça que a minha língua me prega, uma peça picante, encantadora, mas enganadora: seduziria o poeta ou prenderia a atenção flutuante do psicanalista, mas permite-me pensar com mais clareza? Ou, pelo contrário, confunde as minhas ideias, mesmo quando parece enriquecer-las com um excedente de sentido?

Ao fazer essas perguntas, cuja resposta nunca é clara e muito menos absoluta, aprendemos a filosofar melhor. E essas idas e vindas incessantes de uma língua para outra, esforçando-me para captar o conceito, constituíram uma etapa decisiva da minha emancipação em relação ao ar de Paris da época. A moda intelectual era, de fato, a “onipotência do significante”, como se dizia, e, portanto, os jogos de palavras, as piscadelas pseudo-eruditas em forma de trocadilhos, as alusões obscuras... Tudo isso é trivial, cada época e cada ambiente têm seus esnobismos. Afinal, eles também são um vetor de transmissão de ideias. Mas digamos que a minha experiência brasileira me ajudou a livrar-me disso.

A filosofia vai às ruas

Já disse que meus anos no Brasil fizeram de mim o que sou. Fui enriquecido por sua cultura erudita e popular. Aprendi que a cultura popular pode ser muito erudita. Aprendi que você pode definir sua identidade por meio de uma torcida de futebol ou de uma escola de samba.

Se a cultura popular brasileira me enriqueceu consideravelmente, tenho orgulho de pensar que contribuí, um pouco, e muito modestamente, para enriquecer-lá.

Um dos primeiros cursos que dei aqui como professor de pós-graduação, em 1982, foi sobre a física epicurista. Explicava aos alunos que se tratava de uma física antigeométrica que sustentava que o espaço não é infinitamente divisível e que os

átomos que compõem o universo não poderiam, portanto, ter uma forma determinada, mas apenas formas compatíveis com partes espaciais mínimas. E, na lousa, desenhei possíveis figuras desses átomos epicuristas, com base em formas cúbicas mínimas e suas múltiplas agregações. Um de minhas alunas de pós-graduação era Rosely Carmona, arquiteta, que na época contribuía para o Carnaval da cidade de São Paulo. Minhas aulas deram a ela a ideia de decorar as avenidas por onde passavam as escolas de samba. Todas elas foram decoradas com flâmulas compostas por diferentes formas mínimas e suas várias combinações possíveis, como ilustrações da física materialista dos epicuristas da Antiguidade.

Eu não saberia dizer o que resta de meu ensino aqui em São Paulo. Mas tenho todos os motivos para me orgulhar de saber que, em 1982, a Mocidade Alegre, a Príncipe Negro da Vila Prudente, a Acadêmicos do Tatuapé, a Vai-Vai, a Nenê de Vila Matilde, puderam desfilar pelas avenidas paulistanas defendendo bravamente sua escola, ao mesmo tempo em que se beneficiavam, sem o saber, de uma visão da física epicurista. Tenho que admitir que, disto, estou realmente muito orgulhoso.

Em *Dizer o Mundo*, Francis Wolff oferece acesso oblíquo às coisas¹

**Luiz Henrique Lopes dos Santos
(1949-2025)**

Universidade de São Paulo – USP

Foi-se o tempo em que a filosofia se ocupava das próprias coisas. Essa constatação, o diagnóstico da situação que ela resume e a adesão voluntária às suas consequências, alicerçam a definição do programa filosófico que Francis Wolff se propôs a cumprir em seu livro mais recente, *Dire le monde*². Em filosofia, a singularidade e a importância de um livro derivam frequentemente da singularidade e da importância do projeto que o anima, tanto quanto do grau de sucesso com que ele efetivamente se cumpre.

À parte algumas poucas vozes dissonantes, os filósofos resignaram-se a admitir que o fundo essencial do Ser, se é que faz sentido falar em uma coisa dessas, não é para o bico de um entendimento finito. A superfície fatual do Ser, por sua vez, é território das ciências particulares – mesmo porque, a antiga pretendente à rainha das ciências não poderia simplesmente abandonar o sonho de constituir-se como um saber universal e fundante, sem perder o direito ao nome que usa.

O que fazer? Muito simples. Vedado o acesso direto à essência das próprias coisas, por que não tentar uma modalidade oblíqua de acesso, capaz, quem sabe, de prover um *ersatz* da essência – suficiente para cumprir os propósitos hegemônicos da filosofia? Em vez de dirigir a questão da essência às próprias coisas, indague-se: o que são necessariamente as coisas que pensamos, todas as coisas que pensamos, enquanto coisas pensadas por nós e por serem pensadas por nós?

¹ Publicado originalmente no Caderno 2, *O Estado de São Paulo*, 30 de maio de 1998. Transcrição e revisão: Ruth Lanna.

² Francis Wolff, *Dire le Monde*. Paris: 1997. [ed. brasileira: *Dizer o mundo*. Trad. Alberto A. Munhoz. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.] 2^a ed., Paris: Pluriel, 2019. Esta segunda edição inclui uma versão em francês do ensaio de Luiz Henrique ora reproduzido.

Entidades vicárias

Eis que, como num passe de mágica, a filosofia reencontra a sua vocação. Afinal, tudo o que pensamos é, tautologicamente, coisa pensada. Assim, nenhuma modalidade de saber pode nos revelar algo que não se inclua, ainda que obliquamente, na esfera da jurisdição filosófica. No lugar das próprias coisas, a filosofia instala um universo de entidades vicárias, por meio das quais, com ares de (falsa?) modéstia, acredita manter a totalidade do saber em sua zona de influência.

A figura da filosofia contemporânea é, pois, a figura de um saber reflexivo: a tarefa da filosofia, hoje, é pensar o que as coisas pensadas exibem por serem coisas pensadas. Ora, serão tantos os caminhos abertos ao exercício dessa reflexividade quantas forem as dimensões do pensamento em que nos alojemos: a linguagem, a consciência, a história, a sociedade, e o que mais seja possível imaginar. Ao escolher uma delas, o filósofo refugia-se numa ordem vicária, cuja forma passa a impregnar tudo o que possa vir a ser objeto de sua reflexão: uma ordem total, sem exterior; um mundo, enfim, em que o pensamento filosófico se exercita soberanamente.

Dessas dimensões, duas, a linguagem e a consciência, são privilegiadas, por serem imediatamente constitutivas de cada ato singular e pensamento. A linguagem, contudo, tem na manga uma carta vencedora. Ela é, como a consciência, a forma inseparável de todas as coisas pensadas enquanto pensadas, forma inseparável da apresentação do mundo enquanto ordem *total*. No entanto, somente ela, na qualidade de meio de interlocução, de acordo e desacordo intersubjetivos, cria o ambiente propício para que o mundo se apresente como uma ordem comum e, portanto, objetiva.

A linguagem segregá necessariamente um mundo objetivo e só existe, para nós, como o meio de significação desse mundo. Por seu turno, o “nossa mundo” é tudo o que podemos dizer, é o que podemos dizer *uns aos outros*. A ordem da linguagem é a própria ordem do que podemos pensar e, portanto, dizer como um mundo. Nos limites do que podemos pensar (e, aos filósofos, o que mais importa?), linguagem e mundo formam uma unidade indecantável, uma linguagem-mundo, o lugar privilegiado da reflexão filosófica. Em *Dire le monde*, Francois Wolff propõe-se a explorá-lo.

Mais uma ilustração da tal *linguistic turn*, entre tantas outras? Importa salientar a singularidade do programa. Podemos, e devemos, responder à questão: “O que deve ser o mundo, para que ele seja dito por essa linguagem?”. Entretanto, nada garante, em princípio, que algum mundo, qualquer mundo, possa ser tudo o que deveria ser, para que pudéssemos dizê-lo por completo.

Dogmatismo

Ao dizermos o mundo, pressupomos e exigimos que ele satisfaça as condições que encontramos implicadas na natureza da linguagem que o diz como “mundo”. Afirmar, em princípio, que “o mundo” efetivamente satisfaz essas condições, todas elas e completamente, é puro dogmatismo. A exigência de satisfação completa de todas elas pode ser simplesmente contraditória.

Em outros termos, o programa de Wolff é radicalmente crítico. É uma falácia dogmática inferir, da correlação essencial entre linguagem e mundo, que o mundo é o correlato adequado da linguagem. Pensamos e dizemos um mundo, disso (quase) ninguém duvida. Daí se pode concluir que esse mundo, na exata medida em que é, para nós, algo determinado, cumpre os imperativos da linguagem. Inversamente: ele é, para nós, determinado, na exata medida em que os cumpre – ou seja, nem mais, nem menos.

Ser, é ser determinado, isso não se discute. Numa perspectiva dogmática, as coisas são o que são, e nada mais, de maneira absolutamente autossuficiente, de modo que, para cada uma delas, ser é ser completamente determinado. Numa perspectiva radicalmente crítica, ser é enquadrar-se na ordem da linguagem-mundo, e isso pode ser uma questão de grau. Nessa perspectiva, a determinação completa é um ideal, não um fundamento inabalável. Se a significação é um *Ersatz* da essência (uma quase-essência, na terminologia de Wolff), e não a própria essência, é porque ela precisa ser indefinidamente determinável, mas, ao contrário da essência, não precisa ser completamente determinada.

Entre o que deveria ser e o que pode ser o mundo de nossa linguagem, abre-se um espaço de inadequação, que Wolff identifica como o espaço de manobra da metafísica. A ordem de nossa linguagem-mundo é um sistema dinâmico de tensões. A história da metafísica pode ser lida como uma sucessão de tentativas, das mais razoáveis às mais delirantes, de resolução dessas tensões, a fim de que ao sistema se possa acomodar um mundo que se pretende autossuficiente e completamente determinado.

Dada a inviabilidade da tarefa, os resultados do esforço metafísico são inevitavelmente ilusórios, em maior ou menor grau. Pode-se, todavia, aprender com a metafísica, com seus sucessos e suas ilusões. A peculiaridade das tensões que ela se propõe a resolver, e a peculiaridade de seus impasses, ensinam o quanto essas tensões são constitutivas de nossa linguagem-mundo, e porque não admitem mais do que soluções relativas.

Isso significa que o trabalho de elucidação da armação de nossa linguagem-mundo já vem sendo feito, de maneira mais ou menos consciente, há mais de 2.500 anos. Para nos beneficiarmos de seus resultados, basta que os passemos pela peneira da crítica, descartando todo joio dogmático.

Ilusões

Tocamos aqui um outro ponto importante de singularidade do programa de Wolff – que, aliás, não há de surpreender aos que foram seus colegas e alunos no Departamento de Filosofia da USP, em seus tempos de missionário cultural no além-mar. Em *Dire le monde*, a história da filosofia se faz um método indispensável da filosofia – e não apenas negativamente, enquanto repositório de ilusões a serem dissipadas, mas também positivamente, enquanto arsenal de verdade entrevistas, de que o bom entendedor pode se apropriar, desde que munido do conversor crítico adequado. Senão, vejamos.

Em que condições podemos *dizer o mundo*? Na *Metafísica*, Aristóteles realizou boa parte do trabalho conceitual necessário, segundo Wolff, para que se responda a essa questão. Há um discurso sobre o mundo quando alguém fala de algo a alguém (a um outro ou a si mesmo). Se posso falar de alguma coisa e ser compreendido, meu interlocutor e eu devemos não apenas usar os mesmos símbolos, mas usá-los univocamente: devemos nos pôr de acordo sobre as definições das coisas de que falo. Devemos, pois, pressupor que as coisas de que falo tenham, cada uma delas, uma definição (uma *essência*, diz Aristóteles em seu registro dogmático), um conjunto de determinações constitutivas de sua identidade, a respeito das quais não pode haver contradição – já que a contradição, nesse caso, é o próprio critério da ambiguidade.

Se, uma vez nomeadas e definidas as coisas de que falo, ainda resta o que dizer a seu respeito, é porque elas são suscetíveis também de outra espécie de determinações. Se o menor discurso não é o nome, mas o enunciado, é porque as coisas não apenas são o que são, mas a elas também sobrevêm acontecimentos que as determinam sem, contudo, arranhar sua identidade. Falar sobre o mundo é afirmar ou negar algo a respeito de algo a alguém – capaz, em princípio, de negar o que lhe foi afirmado ou afirmar o que lhe foi negado. Podemos falar sobre o mundo tanto quanto podemos nos contradizer sobre o que acontece e às coisas, sobre cuja definição, porém, não podemos nos contradizer.

Assim, o eixo de articulação de nossa linguagem-mundo, além das particularidades gramaticais das diferentes línguas, é a estrutura predicativa, que Wolff concebe da maneira mais geral e mais abstrata. Dizemos o mundo nomeando coisas e, pelo entrelaçamento de seus nomes, predicando o que lhes acontece. Nesse mundo, há coisas a nomear e acontecimentos a enunciar, que se integram numa ordem total e comum quando as tornamos alvos possíveis das indagações que definem a forma da compreensão racional do mundo: “O que é essa coisa, que a distingue de todas as outras?”; “Por que isso acontece, em vez de não acontecer?” A linguagem se faz mundo, porque nomeamos coisas, que pressupomos definíveis, e enunciamos acontecimentos, que pressupomos explicáveis.

Desde o seu nascimento, a metafísica vem se exercitando em imaginar linguagens-mundo em que um ou outro desses atos tenha um poder infinito. Wolff propõe-se a extrair as lições dessas experiências fantásticas. Já se imaginou um mundo em que tudo pudesse ser nomeado e definido completamente (tudo, absolutamente tudo: cada coisa, cada estado de coisas, cada conexão de estados de coisas...). Nesse caso, porém, saber o que os nomes significam já seria possuir a ciência total do mundo. Satisfeita a sua condição prévia, todo discurso se tornaria vazio: nada haveria a dizer.

Já se imaginou também um mundo em que tudo pudesse ser enunciado (tudo, absolutamente tudo: cada acontecimento, e também aquilo a que cada acontecimento sobrevém...). Nele, nada poderia ser reconhecido como o mesmo, a identidade das coisas se desintegraria no fluxo incessante de seus acidentes instantâneos, e a nenhum símbolo poderia ser atribuído algo que fosse o seu significado. Num mundo em que não pudéssemos entrar sequer uma vez no mesmo rio, não poderíamos usar um símbolo sequer uma vez com o mesmo significado. Nesse mundo, nada haveria a dizer.

Moral da história: nomear e definir, enunciar e explicar, são atos que cooperam para que a linguagem se faça mundo, mas não harmoniosamente. Se podemos nomear e definir, não podemos tudo enunciar e explicar completamente. E vice-versa: quanto mais pudermos enunciar e explicar, menos poderemos nomear e menos completas serão as nossas definições. Nossa linguagem-mundo é mediana e híbrida, sua coesão depende do equilíbrio precário de pressupostos que se complementam no modo da limitação recíproca.

Foi no esforço de conceitualizar dogmaticamente o centro de gravidade dessa espécie de balança transcendental que se forjaram, segundo Wolff, muitas das mais importantes noções metafísicas – Deus, o tempo, a substância, o fundamento. O papel delas é resolver, tanto quanto possível, e camouflar, sempre que inevitável, a tensão de que se nutrem os constituintes do nosso mundo – tensão que a conversão crítica dessas noções permite desmascarar.

Vacuidade

As relações entre os diferentes pressupostos que alicerçam a nossa linguagem-mundo não são menos complicadas no âmbito do discurso prático, cuja forma nuclear são enunciados que imputam ações a pessoas. Por força de sua estrutura predicativa, tais enunciados não podem deixar de apresentar ações como acontecimentos e pessoas como coisas. No entanto, as ações de uma pessoa não lhe acontecem à maneira da circulação do seu sangue. Por definição, uma ação é um acontecimento causado pela coisa a que concerne, uma pessoa é uma coisa que causa acontecimentos que lhe concernem. Dessa definição, Wolff conclui a vacuidade do definido.

Se a causa da ação remonta ao que constitui a pessoa em sua singularidade, então a ação não é algo que acontece a essa pessoa, mas o mero desenvolvimento de sua definição – e, portanto, não é uma ação. Se, por outro lado, a causa da ação remonta o que acontece à pessoa que dizemos que a pratica, e esse acontecimento a um outro, e assim indefinidamente, então a pessoa não é, ela própria, a causa da ação – não mais do que é a causa da circulação de seu sangue – e, portanto, não é uma pessoa.

O dilema é insolúvel: o discurso prático espera da estrutura predicativa mais do que ela pode oferecer-lhe. É verdade, tentou-se, por meio de conceitos míticos, como os de *vontade*, *liberdade* e *identidade pessoal*, colocar o conceito enunciado ao abrigo de toda imputação, de maneira a torná-lo logicamente palatável. Em vão, conclui Wolff. Se o mundo do discurso teórico é híbrido, o do discurso prático é contraditório. Há um único mundo, e nele há meras coisas e meros acontecimentos, e nada mais.

Acontecimentos

Devemos, então, concluir que a ética é uma ficção – útil, talvez, mas nada mais que uma ficção? Não, responde Wolff. A inconsistência dos enunciados de imputação prova apenas que agentes não são coisas, e que aquilo que eles fazem não são acontecimentos. A relação entre um agente e suas ações não pode ser dita de forma predicativa e, portanto, não pode ser dita de maneira alguma.

Dizer o mundo não é, contudo, a única função da linguagem. Além de exercê-la, e para poder exercê-la, a linguagem deve também ser capaz de indicar – de apontar e exibir.

É indicando e exibindo (“isto”, “agora”, “aqui”) que os atos singulares de enunciação recortam originariamente o mundo em coisas e acontecimentos singulares. E, o que é mais importante, sem indicar que sou “eu” que enuncio, sem exibir-se como minha, essa enunciação não poderia se constituir como enunciação. Se falar é mais do que emitir ruídos, a todo ato singular de enunciação subjaz implicitamente uma cláusula “eu lhe digo que...”, cláusula esta que nada acrescenta ao que é dito, mas constitui a enunciação como tal, e faz com que seja possível que, por meio dela, algo seja dito. Ela deve poder acompanhar, sem ser dita, todas as minhas enunciações, e merece assim o título de *alocução transcendental*.

O mundo transcendental de presença do eu em todas as minhas falas provê, segundo Wolff, o paradigma que permite que eu me apreenda, de maneira consistente, como o agente de minhas ações. Respondo por minhas ações como respondo por minhas falas. A relação entre minha enunciação e sua condição transcendental, quando digo “eu ando”, eu reconheço que ela existe também entre o andar e quem anda – e quem anda sou eu, o mesmo eu que diz que anda.

Paradigma da alocução

Posso compreender meu andar segundo o esquema conceitual da predicação; concrebo-o, então, como um acontecimento entre outros, por cujas causas cabe indagar. Mas posso também compreendê-lo segundo o paradigma indicativo da alocução – nesse caso, indico uma ação e mostro-me como seu agente. Agora, a pergunta pelas causas simplesmente não faz sentido.

Ora, são evidentes os ingredientes kantianos dessa estratégia de preservação da ética. Cumpre, contudo não extravasar os limites de sua aplicabilidade, já que a esses ingredientes se mesclam a outros, de origem bergsoniana. Ela não permite, por exemplo, fundar a ideia de uma moral universal. Constituo-me como sujeito ético não por me submeter a um imperativo categórico, mas para admitir formular um interrogativo ético: “Consinto em inscrever-me no mundo como um agente?” Somente eu poderia formular essa questão a respeito de mim mesmo, e, se posso responder a ela, é porque sou o único que pode compreendê-la.

Se eu sou um agente, não o sou enquanto aquilo que é indicado pelo pronome “eu” nas alocuções transcendentais que condicionam minhas enunciações. Se apenas eu posso ser assim indicado, então nem você nem um outro podem ser apreendidos por mim como responsáveis por ações. O agente não é a pessoa metafísica, mas a primeira pessoa gramatical. Sua substituição por qualquer outra converte-o imediatamente em sujeito lógico, mera coisa, e a ação, em mero acontecimento. Sobre essa substituição indevida repousam os paralogismos que mantém viva a ilusão metafísica de que os enunciados de imputação podem ter um sentido.

Dimensão objetiva

A ética existe, mas não existe um discurso prático. Há apenas uma categoria de discurso, aquele que diz o mundo e que me exibe como a sua condição transcendental.

É irresistível a tentação de identificar o jovem Wittgenstein como o protagonista não nomeado da trama que leva a essa conclusão. Em sua dimensão objetiva, todo discurso obedece ao princípio de não contradição; em sua dimensão reflexiva, todo discurso repousa sobre a pressuposição transcendental de que eu falo. O que Aristóteles e Descartes acreditaram ser os primeiros metafísicos do ser e do conhecimento converte-se criticamente nas condições mais fundamentais de possibilidade de nossa linguagem-mundo.

Não se pode dizer que Wolff não cumpre o que programa. É claro que resta muito a discutir. Um exemplo: para evitar o relativismo (fantasma que ameaça todo filósofo que se recusa a traçar fronteiras absolutamente precisas entre o mundo que pensamos e o modo como o pensamos), ele faz com que a armação do mundo repouse sobre

uma base absoluta: a essência da linguagem, única essência de toda e qualquer linguagem possível e imaginável. Um leitor mais desconfiado poderia se perguntar: o autor, depois de nos exortar, por todos os meios, a evitar a ilusão da metafísica essencialista, não teria por fim sucumbido, ele mesmo, à tentação da essência?

Outro exemplo: a depuração crítica do conceito dogmático de discurso prático parece desembocar numa ética irremediavelmente solipsista, ao lado da qual só haveria lugar para uma moral de estilo positivista. Wolff há de convir que esse é o tipo de conclusão a que ninguém poderia chegar sem um certo desconforto. Ela seria mesmo inevitável?

Em suma, o livro deixa-nos problemas talvez tão difíceis quanto aqueles que se propõe a resolver. Tanto melhor. Afinal, é por sua capacidade de causar problemas que se reconhece o bom livro de filosofia.

***Em defesa do universalismo.* Uma conversa com Francis Wolff**

Yara Frateschi

Universidade de Campinas – Unicamp

RESUMO

O livro de Francis Wolff, *Em defesa do universal*, publicado em 2019, oferece um diagnóstico acerca da crise contemporânea do universalismo e das suas causas. Queremos aqui resgatar os argumentos apresentados por ele, para contestar o relativismo, e analisar a sua estratégia de fundamentação de uma ética universalista. Embora eu esteja afiada com a intenção principal de Wolff, discordo do seu diagnóstico da crise contemporânea do universalismo e questiono a sua fundamentação de uma ética universalista.

PALAVRAS-CHAVE

Universalismo; relativismo; ética; razão; lutes.

ABSTRACT

Francis Wolff's book, *Plaidoyer pour l'universel*, published in 2019, offers a diagnosis of the contemporary crisis of universalism and its causes. Our aim is to revisit the arguments he presents in order to contest relativism and analyze his strategy for grounding a universalist ethic. Although I agree with Wolff's main intention, I disagree with his diagnosis of the contemporary crisis of universalism and question his foundation of a universalist ethic.

KEY WORDS

Universalism; relativism; ethics; reason; enlightenment.

I.

Publicado na França em 2019, e no Brasil em 2021, *Plaidoyer pour l'universel: fonder l'humanisme*, de Francis Wolff, é a última parte de uma trilogia dedicada à ideia de humanidade, cujos livros anteriores são *Notre humanité* (2010) e *Trois utopies contemporaines* (2017), todos traduzidos e publicados no Brasil (Wolff 2017; Wolff 2018). Wolff dispensa apresentação. Professor na Universidade de São Paulo entre 1980 e 1985, autor de numerosos artigos e livros sobre a filosofia antiga e a filosofia política, vem se dedicando, em anos mais recentes, à elaboração de um pensamento próprio, exercício que passa por um ajuste de contas com algumas noções caras à filosofia ocidental. Daí o seu interesse pelo universal, que o coloca, inclusive, na contracorrente de certas tendências do pensamento contemporâneo, não somente o filosófico, que quer descartar sem mais uma noção que considera obsoleta. O rigor e a originalidade de sua reflexão exigem de nós uma posição crítica à altura. No que segue, apresento o diagnóstico da crise contemporânea do universalismo tal qual elaborado pelo filósofo em *Plaidoyer pour l'universel*, doravante citado a partir da tradução brasileira *Em defesa do Universal: para fundar o humanismo* (2021). Procuro explicitar ainda alguns dos principais argumentos apresentados por ele para contestar os rivais do universalismo, sobretudo o relativismo ético. Na segunda seção, proponho-me a reconstruir, em linhas gerais, a estratégia filosófica de fundamentação de uma ética universalista adotada por Wolff. Por fim, na terceira seção, eu procuro mostrar que, embora esteja de afinada com a intenção principal de Wolff - a defesa do universalismo –, discordo do diagnóstico a respeito da crise contemporânea do universalismo e questiono o caminho filosófico adotado para a fundamentação de uma ética universalista.

Em defesa do universal: para fundar o humanismo examina o pressuposto dos livros anteriores da trilogia – a defesa do humanismo –, que se apresenta em três teses: a humanidade é uma comunidade ética; a humanidade possui valor intrínseco e é fonte de todo valor; todos os seres humanos têm valor idêntico. Todavia, essa ideia de humanidade estaria desacreditada, por estar ligada a certos ideais associados às Luzes (razão, ciência, igualdade etc.), ideais estes que estão em crise. “O universal vai mal”, constata Wolff, tanto na realidade quanto nas ideias.

Os sinais dessa crise podem ser captados nos “recuos identitários” à direita e à esquerda. De um lado, proliferam nacionalismos e xenofobias, de outro, *novas identidades* (de gênero, orientação sexual, raça ou religião). No campo dominado por certa esquerda, os conflitos sociais e culturais vêm sendo cada vez mais particularizados e o universal é recusado com o argumento de ser a expressão do direito do mais forte, ora identificado com o patriarcado, ora à branquitude, ao eurocentrismo ou ao antropocentrismo. Para tais críticos do universalismo, “o universal nunca é

verdadeiramente universal” ou é demasiadamente, a ponto de apagar as particularidades e as diferenças (Wolff, 2019, p. 11).

Mas qual é razão dessa crise do universalismo na contemporaneidade? De acordo com Wolff, “a força de propagação dessas críticas deve muito à *fraqueza conceitual* e à impotência do universal” (*Id.*, grifo meu). A perda da força política do universal – e, por conseguinte, do humanismo – se deve, sobretudo, ao fato de se basear em uma *ideia fraca*: a ideia de humanidade, cuja fraqueza advém da perda de fundamento filosófico (*Ibid.*, p. 12). Portanto, depreende-se do diagnóstico de Wolff que a crise do universalismo é, sobretudo, de natureza filosófica, diretamente relacionada, diz ele, à considerável influência da filosofia pós-moderna e dos seus subprodutos: a morte do homem e a morte da metafísica (*Ibid.*, p. 13). Uma vez que a crise do universalismo e do humanismo (ou do humanismo universalista) repousa principalmente na fraqueza filosófica do universal e do conceito de humanidade, cumpre, para reverter a situação, assentar esses conceitos em bases sólidas, dar-lhes um fundamento:

Esta é ambição deste livro: devolver às ideias universalistas toda a sua potência crítica e mobilizadora. O que importa, hoje, é reapropriar-se das ideias das Luzes, fundamentar para a nossa época essas ideias depreciadas pela nossa própria época – que, no entanto, precisa mais do que nunca delas. Assentar esses conceitos desvalorizados em base sólida. O *norte* continua o mesmo. A bússola é que falhou (*Ibid.*, p. 11, itálicos meus).

A crise do universalismo e da ideia de humanidade é multidimensional: é epistemológica e científica, política e moral. O que, por sua vez, é sintoma de um “mal mais profundo”: a carência de justificação, advinda do fato de terem se tornado frágeis os fundamentos clássicos da igualdade entre todos os seres humanos: Deus e a Natureza. Se, na modernidade, a ideia de igualdade era fundamentada no Ser Supremo, pai e criador de todos os seres humanos, ou, quando este caiu, na ideia de Natureza, hoje estamos desprovidos de um fundamento universalizável. Tanto é assim que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, diferentemente da Declaração dos Direitos do Homem de 1789, prescinde de ambos os fundamentos, da Natureza ou de Deus. Daí vem, sentencia Wolff, a fraqueza constitutiva da Declaração de 1948: “Se é tão fácil criticar filosoficamente o universalismo humanista, ou ridicularizá-lo, é porque, apesar de sua aparente generosidade, ou talvez por causa dela, suas ideias não se sustentam mais sobre nada” (*Ibid.*, p. 17). Não se deve deixar de notar, entretanto, a situação paradoxal na qual nos encontramos: de um lado, em função da globalização, “nunca tivemos tanta consciência de formar uma humanidade única” (*Ibid.*, p. 9), de outro, em função dos recuos identitários de toda sorte, “[...] a unidade da humanidade caminha para trás nas representações

coletivas” (*Ibid.*, p. 9). É que ela perdeu justificação transcendente (*Ibid.*, p. 18). A tarefa é dar-lhe um fundamento filosófico, “puramente racional” (*Ibid.*).

A crítica mais comum ao universalismo é a de que embora ele conceda igualdade e liberdade a todos, nem todos têm os recursos materiais e culturais para gozar da igualdade e da liberdade admitidas por princípio. O universalismo, portanto, não passaria de uma ideia *pro forma* (*Ibid.*, p. 23). Wolff admite a importância dessa crítica, mas sustenta, em contrapartida, que “nada no próprio universal o condena a ser apenas *pro forma*” (*Ibid.*). Cumpre lembrar que na Declaração de 1948 estão previstos direitos que tornam possível a efetivação da liberdade e da igualdade: direito ao trabalho, à saúde, à moradia, à educação etc. Isso posto, “a defesa da liberdade e da igualdade reais não implica o fim das liberdades formais e da igualdade de direitos (como fizeram os regimes comunistas), mas implica, ao contrário, a luta para que se realizem” (*Ibid.*, p. 24). Quando se critica o caráter *pro forma* do universal, o que está sendo questionado não é o próprio universal, mas o seu uso deturpado.

Também são comuns aquelas críticas ao universalismo que insistem no fato de que as lutas por justiça não são efetivamente em nome do universal, dos seres humanos em geral, mas dos povos e grupos humanos oprimidos e tornados subalternos: as classes exploradas, os povos colonizados e escravizados, as mulheres etc. Wolff aceita o argumento, mas faz um adendo precioso: sempre que tais coletividades esquecem que o objetivo da luta é a igualdade comum, traem a própria causa (*Ibid.*, p. 25). Seria o caso se os colonizados lutassesem para colonizar os colonizadores ou as mulheres para instaurar o matriarcado. Isso posto, “o ideal universalista não é um obstáculo às lutas pela emancipação, ao contrário, deve ser o objetivo de todas elas” (*Ibid.*).

É recorrente, ainda, a acusação de que falar em nome do universal é negar a realidade da dominação. Pior, é defendê-la e assumir a perspectiva do opressor. Para Wolff, convém não se deixar enganar pela falsa tese de que as ideias pretensamente universais são sempre reflexo da ideologia e dos interesses das classes dominantes. Esse ponto de vista, segundo ele, é frágil. Primeiro, porque historicamente muitas lutas por libertação foram travadas em nome da igualdade e da liberdade de todos, o que atesta o caráter emancipatório do universalismo. Segundo, porque essa análise, de matriz marxiana, faz supor que só há dois tipos de seres humanos: os carrascos e as vítimas, cada qual circunscrito a sua identidade e posição social e determinado invariavelmente por ambas. É uma posição teórica indesejável, tanto porque tende a fixar identidades de maneira simplória – desconsiderando a existência de identidades múltiplas-, quanto porque veta a possibilidade de um terceiro lugar ou ponto de vista (neutro) a partir do qual se possa julgar as injustiças: “sem um terceiro lugar do qual possam ser constatadas, denunciadas, julgadas e eventualmente reparadas,

não há mais injustiças propriamente ditas (nem justiça), mas apenas dano, prejuízo e vingança. A ideia de justiça supõe o universal". (*Ibid.*, p. 26).

Ora, a defesa do caráter emancipatório do universalismo não implica negar que toda experiência de opressão seja particular. Wolff admite que é. No entanto, embora particular, toda experiência de opressão, os danos e sofrimentos que ela causa podem ser comunicados às outras pessoas:

Enfim, é inegável que toda experiência é particular, em especial toda experiência de opressão: a Shoá, a escravidão, o colonialismo, a dominação das mulheres etc. Contudo, ao contrário do que supõem os que denunciam "apropriação cultural", esse tipo de sofrimento comporta necessariamente uma dimensão comunicável – portanto, universalizável –, sob pena de ser para todo o sempre singular, confinada à muda sideração das vítimas, e assim perder toda importância coletiva – o que seria o cúmulo para um projeto de libertação ou mesmo para um programa memorial. (*Ibid.*)

Embora a remissão nessa passagem à questão da apropriação cultural seja algo imprecisa, é importante sublinhar, por ora, que a comunicação de uma experiência particular comporta, em alguma medida, a possibilidade da sua universalização. Caso contrário, tal experiência, assim como todas as outras, permaneceria estritamente singular, sem jamais alcançar importância coletiva.

Além disso, é amplamente difundida a crítica de que os universalistas mascaram a história e fazem vistas grossas para o fato de que tantas vezes o discurso universalista serviu à dominação ou conviveu com ela. Há um uso cínico do universal. Tanto é assim, que, ao mesmo tempo em que as potências europeias, libertadas do nazismo, redigiram a Declaração Universal dos Direitos Humanos, as mesmas "nações civilizadas" iniciavam guerras sangrentas contra a independência das colônias (*Ibid.*, p. 27).

A filosofia, por sua vez, também tem o seu papel no uso cínico do universal, invocando sucessivas vezes uma ideia de natureza humana – algo que supostamente garante a igualdade entre todos os humanos –, mas negando plena humanidade a certos grupos de indivíduos. Filósofos que definiram o ser humano como um animal racional – eis uma definição universalista – afirmaram, ao mesmo tempo, que alguns seres humanos são mais humanos do que outros: por exemplo, os homens em relação às mulheres. Aristóteles definiu o homem com um animal político, mas não se acanhou em afirmar que os bárbaros são menos humanos do que os gregos (*Ibid.*, p. 29). Contudo, mais uma vez, isso não leva Wolff a cair no relativismo moral e concordar com a tese de que tudo se resume a relações de força movidas por interesses. É verdade que o universalismo, produzindo uma espécie de revés contra si mesmo, serviu para justificar violência e opressão, mas este é um mau uso do uni-

versal. É um mau uso porque, nesses casos, fala-se em nome de um pretenso universal que tem a intenção de promover interesses particulares (*Ibid.*, p. 29). Isso permite a Wolff, mesmo admitindo o frequente revés da universalidade contra ela mesma, resguardar a possibilidade de uma ética universal. Inclusive porque o universalismo, ao mesmo tempo em que foi e continua a ser usado como pretexto para a dominação, também tem um uso libertador e emancipatório, como expresso, por exemplo, por Fanon, quando este afirma que “eu, homem de cor, quero apenas uma coisa: que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse de vez a escravidão do homem pelo homem” (*Ibid.*, p. 31); ou por Nelson Mandela, quando declarou, contra o *Apartheid*: “Não sou realmente livre se privo alguém de sua liberdade, tão certo quanto não sou livre se me priva da minha liberdade. O oprimido e o opressor são ambos privados de sua humanidade” (*Ibid.*). Conclui Wolff: “O universal é o horizonte de toda emancipação”.

Uma crítica correlata afirma que todo universal é particular e, enquanto tal, tem data e local de nascimento. O mesmo valeria para os Direitos Humanos, uma invenção do Ocidente em nome do Ocidente. Wolff não nega que qualquer afirmação universal dependa de condições particulares, mas recusa a tese de que os direitos humanos sejam necessariamente centrados no Ocidente ou etnocêntricos, o que “seria prestar uma homenagem imerecida ao Ocidente” (*Ibid.*, p. 33). O Ocidente não inventou sozinho os direitos humanos, e são inúmeros os exemplos, em outras épocas e lugares, de reivindicações dos princípios de igualdade, respeito à vida humana e não-discriminação. É possível distinguir “nos ‘direitos do homem’ o que diz respeito a sua origem específica e o que lhes dá valor e alcance universais”, caso contrário estaríamos condenados a julgá-los como “prerrogativas que o homem ocidental moderno concede a si mesmo (tão particulares quanto nossos modos à mesa)” (*Ibid.*, p. 32).

Por fim, para Wolff é preciso enfrentar a acusação de etnocentrismo. Ele está ciente de que o universalismo pode ser mal-usado em nome da preservação da hegemonia cultural, contra a diversidade de culturas e contra a alteridade. No entanto, para escapar das armadilhas etnocêntricas não é preciso, nem desejável, abdicar do universalismo e afirmar que tudo é relativo como faz o culturalista. Aceitar que os indivíduos são o que a sua cultura faz deles pode levar a consequências anti-humanistas. Isso impediria que os indivíduos (os grupos) pudessem vir a criticar os valores e as crenças da sua própria cultura, inclusive de um ponto de vista ético universalista. Com uma bela frase, que sintetiza o desejo do filósofo de resguardar um lugar para a crítica universalista, pergunta Wolff: “Não existem Antígonas em todos os cantos do mundo?” (*Ibid.*, p. 9). Certamente, um modo de superar o etnocentrismo seria recusar o universalismo. Mas não é uma boa solução, pois, se todas as culturas se equivalem, se todos os valores e práticas são justificáveis no contexto cultural em

que foram formados, então teremos que nos calar diante de culturas que consideram as mulheres como um valor de troca, que aceitam as crianças como objetos sexuais ou definem os homossexuais como grupo maldito (*Ibid.*, p. 48). O relativista está num beco sem saída, pois assume um tipo de igualitarismo equivocado: “a pretendida igualdade das culturas impede a igualdade dos seres humanos” (*Ibid.*, p. 49).

Embora admita o risco de que o universal seja cooptado pelo etnocentrismo e pelos valores das culturas dominantes, Wolff aposta que é possível escapar da alternativa entre um relativismo incoerente e amoral e um etnocentrismo uniformizante e hegemônico (*Ibid.*, p. 51). Isso exige abdicar da tentação de universalizar indevidamente o particular de uma cultura específica e assumir “um universal puramente formal” (*Ibid.*, p. 52). Esse formalismo é necessário para admitir a diversidade: por exemplo, a liberdade de opinião não é uma opinião particular igual às outras opiniões, mas a condição de possibilidade da diversidade de opiniões; a tolerância não é uma crença como tantas outras, mas a possibilidade formal da existência da diversidade de crenças (*Ibid.*, p. 53). Sendo formal no sentido definido por Wolff (por comportar diversidade), então, o universalismo não implicará uniformização cultural. Ao contrário, será seu aliado. O que não implica, evidentemente, abdicar da crítica aos valores, práticas e normas que obstam a diversidade e a igualdade. É isso o que faz com que Wolff venha a defender um universal ético, para além da diversidade de valores morais. Contudo, para que normas universais sejam aplicáveis universalmente, é necessário definir a comunidade daqueles que estão sujeitos a elas. Ora, se são normas universais, elas dizem respeito a todos, a todos os seres humanos, à comunidade humana. Para que seja possível sustentar uma posição filosófica ética e universalista, é preciso, então, estar de posse de um conceito de humanidade, o qual depende, por sua vez, de uma definição de “homem”.

II.

Uma vez mostrado que o relativismo pode ser refutado – o que torna o universalismo possível – resta o “essencial”, isto é, oferecer um fundamento filosófico à ideia de humanidade. É algo que Wolff considera imprescindível, uma vez que ele mesmo atribuiu a fraqueza do universalismo a uma carência de fundamentação filosófica oriunda do fato da filosofia não poder mais recorrer às estratégias clássicas de fundamentação (no caso, Deus e Natureza). O problema é que se não for mais possível fundamentar o universalismo, então só nos restaria admitir que não há bem e mal, vício e virtude, mas apenas relações de força e interesses (*Ibid.*, p. 102). Para fazer frente ao relativismo e ao niilismo, é preciso, enfim, encontrar um fundamento para a ideia de humanidade e para os princípios da igualdade e da reciprocidade, que

devem reger a comunidade ética. É o que Wolff se dispõe a fazer na terceira parte de *Em defesa do Universal*.

O ponto principal é o seguinte: se não é possível fundamentar o humanismo numa entidade superior (Deus ou Natureza), resta a possibilidade de fundamentá-lo na própria humanidade; e se não convém fundamentá-lo nas emoções humanas, que tendem à parcialidade e são “péssimas conselheiras” (Cf. *Ibid.*, p. 102), então, teremos que fazê-lo contando apenas com a razão humana. A apostila, que guarda algo da filosofia aristotélica, é a de que é possível encontrar uma definição de ser humano da qual se possa deduzir o seu bem, o bem propriamente humano (*Ibid.*, p. 111).

O ser humano é um animal singular, e a sua singularidade foi identificada de maneiras diversas: pode-se defini-lo como animal bípede, fabricante de ferramentas (definição materialista clássica), ser de cultura etc. (*Ibid.*, p. 116-8). Nenhuma dessas definições é capaz de fundar uma ética universalista, pois cada uma delas revela apenas peculiaridades humanas, e não o que é a propriedade essencial do ser humano, aquilo que dá a razão de todas as suas outras propriedades e peculiaridades. Mesmo a definição pela cultura não é suficiente, pois a cultura comporta infinita variedade, sendo, portanto, forçosamente relativista:

Se existe uma ética da humanidade – e não apenas morais variáveis histórica e culturalmente – ela só pode ser deduzida de uma *propriedade essencial* (capaz de dar a razão de todas as outras), *compartilhada* por todos os seres humanos para que se tornem humanos e, além disso, *universalmente* a mesma para todos. Essa ética existe?” (*Ibid.*, p. 120).

Sim, essa ética existe, e pode ser deduzida da propriedade essencial do ser humano, que, para Wolff, reside no logos, isto é, na união indissociável da linguagem com a razão (*Ibid.*, p. 121). É este logos que fornece a razão das outras singularidades humanas – especialmente duas delas, a ciência e a moralidade – e é deste logos que o filósofo deduz o valor da humanidade e o bem propriamente humano de *todos* os seres humanos. Não se trata daquela Razão clássica à qual a filosofia recorreu tantas vezes para responder à pergunta acerca do bem humano, e que está presente em Aristóteles e Kant. Trata-se do logos, ou seja, “da predisposição antropológica para a linguagem, isto é, a capacidade dos homens de falar uns com os outros sobre o mundo, em outras palavras, de raciocinar juntos” (*Ibid.*, p. 120). Voltarei à Razão clássica adiante; basta reter, por ora, que é nessa predisposição antropológica para a linguagem que Wolff encontra a universalidade pela qual estava buscando.

O ser humano é um ser vivo, um animal que compartilha com outros animais atributos como a consciência e o intelecto (ou algum grau de ambos). Hoje sabemos, pelo avanço da neurociência, por exemplo, que há diversos animais conscientes e

alguns bastante inteligentes (assim como há máquinas de alguma maneira inteligentes): “O que distingue o ser humano não é nem a consciência (animal) nem o intelecto (máquinas), mas uma *certa consciência* e um *certo intelecto*, um e outro *inseparáveis da linguagem*” (*Ibid.*, p. 139, meus itálicos). Além de usar o intelecto para calcular, os seres humanos raciocinam dialogicamente, graças à linguagem. Além de uma consciência limitada ao ambiente, como no caso de outros animais conscientes, a consciência humana se relaciona com ela mesma, com o mundo e com as outras consciências: o que também só pode acontecer graças à linguagem. Na *razão dialógica* Wolff encontra, enfim, o elemento (a essência humana) que distingue os seres humanos dos outros animais e das máquinas, ao mesmo tempo em que explicita a diferença entre o seu próprio conceito de razão e aquele da filosofia clássica: enquanto a Razão clássica é monológica, a de Wolff é dialógica. “Isso posto, a velha caracterização do homem como ‘animal racional’ será atualizada: o homem é dotado de razão dialógica” (*Ibid.*).

Interessa especialmente sublinhar que a definição da essência humana a partir da razão dialógica evita aquela controvérsia clássica que opõe natureza humana (atemporal) e condição humana (histórica): uma vez que a “essência” humana reside na linguagem humana, ela também é inseparável da sua inscrição histórica. Consequentemente, evita-se outra controvérsia, também ela clássica, que opõe indivíduo e coletividade (e que levou Marx a definir o indivíduo pelo conjunto das relações sociais), pois “se a essência humana é dada pela linguagem, não há indivíduo que não seja aberto à *alteridade*, posto que ele se define pelo ‘falar a’” (*Ibid.*, p. 140, meus itálicos). Em suma, “a linguagem é a um só tempo o fundamento da individuação (dizer eu) e da socialização (dizer nós)” (*Ibid.*).

Novamente, convém ressaltar, para evitar equívocos, que Wolff não pretende com isso negar que outros animais possuam sistemas elaborados de comunicação, mas quer apenas afirmar que há uma diferença fundamental entre a comunicação animal e a linguagem humana. A primeira pode ser entendida como um sistema de transmissão de informação, relacionada a uma situação presente. A segunda, por sua vez, não possui as mesmas limitações: falamos de coisas ausentes, imaginárias e abstratas, contamos histórias, fazemos poesia, concordamos e discordamos, deduzimos, argumentamos e negamos.

Falar humanamente é ao mesmo tempo dizer alguma coisa, tornar objetivo o que se apresenta subjetivamente, e poder contradizer, isto é, tornar subjetivo o que se apresenta como objetivo. É, de um lado, oferecer como compartilhamento uma experiência do mundo e, de outro, poder recusar esse compartilhamento. [...] A linguagem humana concilia esses dois aspectos da asserção: dizer algo sobre o mundo e poder contradizer o seu interlocutor. Essa conciliação só é possível graças à potência da predicação” (*Ibid.*, p. 143-144).

Própria dos seres humanos, a negação possibilita o diálogo. A humanidade, diz Wolff, começa com a negação e a possibilidade do *não*, é abertura para um mundo objetivo e compartilhado, do qual podem fazer parte todos os seres humanos *sem restrições* (*Ibid.*, p. 146). O que torna possível a negação – assim como tantos outros usos específicos da linguagem humana em sua potência infinita – é a estrutura predicativa da linguagem: “a predicação é a condição da sintaxe e, ao mesmo tempo, a razão principal do abismo entre o mundo humano e o animal” (*Ibid.*, p. 145).

O animal humano se relaciona com o mundo em dois aspectos: o teórico e o prático. O primeiro grau de racionalidade humana teórica manifesta-se no juízo e expressa a capacidade da consciência humana (e apenas da humana) de “dobrar-se sobre si mesma” e formar representações de segunda ordem, isto é, consciência representativa de seus próprios estados de consciência (a crença sobre uma crença). O dobrar da consciência sobre si mesma depende da linguagem, sem a qual não seria possível emitir juízos sobre as nossas próprias crenças (*Ibid.*, p. 153-160). Algo análogo ocorre com o aspecto prático da razão: não somos apenas animais que desejam agir, mas também animais que podem desejar, ou não, os seus próprios desejos. Aqui, novamente, a consciência dobra sobre si mesma e emite juízo de valor sobre os desejos, abrindo caminho para o terreno da liberdade (fazer o que se quer fazer) e da imputação moral (*Ibid.*, p. 161-178).

Porque dotado de razão dialógica, o ser humano, além de atribuir verdade ou falsidade a suas próprias crenças (primeiro grau de racionalidade teórica), é capaz de justificar para os outros seres humanos, também dotados de razão dialógica, a pretendida veracidade dos seus próprios juízos (segundo grau de racionalidade teórica). O mesmo acontece com o aspecto prático da razão, na medida em que somos capazes de justificar para os outros a pretendida correção das nossas volições (segundo grau de racionalidade dialógica prática):

Somos capazes de julgar sensatamente ou agir livremente, mas não a partir do nada, não de maneira absurda: precisamos de *boas razões* para acreditar no que acreditamos ou fazer o que fazemos. Daí a necessidade de uma segunda dobra da consciência sobre si mesma, ou seja, um segundo nível de racionalidade (*Ibid.*, p. 179).

Uma vez que o nosso modo de ser é dialógico, e uma vez que somos antropológicamente predispostos à linguagem, nos sentimos (com exceção dos gurus) compelidos a justificar para os outros os nossos juízos práticos ou teóricos (*Ibid.*, p. 182). É no diálogo e pelo diálogo que exercemos a justificação e que se instaura o terreno da intersubjetividade. Uma vez que, no exercício da justificação pelo diálogo, todos somos possíveis juízes e interlocutores, disso procede um “igualitarismo mínimo” e

a instauração de uma comunidade de interlocução. Melhor dizendo: nos engajamos em explicar para os outros as nossas razões por que não aceitamos o arbítrio (dos gurus, dos mestres da verdade, dos que tem *poder* de veredicto), e ao tomar o outro como possível interlocutor me coloco numa relação de igualdade com ele: “Toda justificação cria um *nós*. Porque, se julgar é falar em seu próprio nome e assumir o que se diz na primeira pessoa do singular (“eu acredito que...”), justificar é envolver aquele a quem se fala numa comunidade de interlocução.” (*Ibid.*, p. 185).

Importa notar que esse segundo grau de racionalidade – a segunda dobra da consciência sobre ela mesma – opera também em âmbito prático: justificamos aos outros nossas vontades com base em valores, e isso se dá em processo dialógico, ou seja, se o ser humano é um animal moral isso se deve ao fato de ser dotado de racionalidade dialógica (*Ibid.*, p. 191). Acontece que os valores que invocamos para justificar nossas vontades são distintos e às vezes incompatíveis. Desde Aristóteles aceitamos que os seres humanos buscam a felicidade, mas cada um define a felicidade ao seu modo. Não há, portanto, um valor universal. Mais do que isso, há frequentemente “uma guerra na terra dos valores” (*Ibid.*, p. 194). Eis, de acordo com Wolff, a tragédia da moralidade: valores são a melhor razão para agir, mas são plurais (cf. *Ibid.*, p. 195). Para que possamos sair dessa guerra instaurada no campo dos valores substanciais (com conteúdo específico e particular), é preciso que haja um Bem universal (cf. *Ibid.*, nota 11), que será possível em função do terceiro grau de racionalidade dialógica, e, vale antecipar, não terá um conteúdo substancial, sendo ele mesmo a condição *formal* das relações humanas.

Existe, enfim, uma terceira dobra da consciência (teórica e prática) sobre si mesma:

Além dos agentes, dos sujeitos e das pessoas, há apenas a humanidade, isto é, o universal. Triplamente. Ele [o universal] diz respeito à humanidade enquanto tal; diz respeito à possibilidade de um saber universal ao qual a humanidade pode aspirar e de um bem universal que se deduziria de seu próprio ser (*Ibid.*, p. 199).

Nota-se que, para encontrar filosoficamente o universal – humanidade, ciência (saber universal) e ética (bem universal) – e atingir o último grau da definição de ser humano, Wolff precisa transcender a definição de ser humano como animal dialogante e abrir mão do triângulo fundante da razão dialógica (cf. *Ibid.*, p. 199). Não se trata, no caso da ciência, de afirmar a existência de um saber universal substantivo, com conteúdo particular, caso contrário não poderia ser dito *universal*. No caso da racionalidade prática (ética), também não se trata de afirmar a existência de um valor universal, pois valores são sempre substanciais e particulares. Se há um universal, num caso e outro, ele é formal. Na ciência, diz respeito aos procedimentos

universalizáveis de conhecimento (cf. *Ibid.* p. 202) e, nesse sentido, não estamos falando de pontos de vista particulares, mas “do ponto de vista de parte alguma” (*Ibid.*, p. 201), afinal são procedimentos universalizáveis, que devem poder ser adotados por todos, a despeito de suas particularidades, crenças e interesses. A ciência pressupõe que existe um mundo fora de nós, “o mesmo para todos” e aqui repousa a possibilidade da objetividade da linguagem. Isso envolve, evidentemente, a capacidade de abstração, que é propriamente humana: compreender o *mundo em si* requer abstrair de si. Daí a ideia de que a ciência é o ponto de vista de parte alguma (cf. *Ibid.*, p. 211).

No campo da ética, o bem universal da humanidade é formal e não substancial porque é a própria condição de possibilidade da interlocução entre os seres humanos, definidos como seres de racionalidade dialógica. O ideal ético, em analogia com o ideal científico, é o mundo interlocutivo visto não de um ponto de vista particular por seres humanos específicos, mas “visto de todas as partes por todo sujeito possível” (*Ibid.*, p. 214). Estamos, obviamente, no campo filosófico do *ideal* ético, o qual habitamos enquanto “discutidores imparciais”, dotados de uma razão dialógica pura (*Ibid.*, p. 221). Por meio de um experimento mental de estilo rawlsiano, Wolff chega aos princípios que regem a sua ética universalista: o princípio da reciprocidade e da igualdade, que são, eles mesmos, a condição de possibilidade formal das relações humanas. Para descobrir as regras éticas (não as morais, pois essas variam) que regem as relações humanas (relações entre seres dialógicos, que assumem que o seu bem depende da possibilidade de entrar em relações de interlocução), devemos nos engajar num exercício de abstração que nos prive da informação acerca de quem somos e de qual posição relativa ocupamos. A abstração é fundamental, porque é a ignorância das nossas condições particulares (como no véu da ignorância de Rawls) que nos permite concluir que, se queremos garantir relações nas quais não seremos discriminados ou violentados, então concluiremos pelo princípio da reciprocidade, que pode ser enunciado de maneiras diversas, todas querendo dizer a mesma coisa (por exemplo, “todos se esforçarão para tratar todo outro como gostariam de ser tratados”).

Por sua vez, o princípio da reciprocidade depende do valor igual de todos os seres considerados, “pois só pode haver tratamento recíproco da parte de seres que se consideram mutuamente iguais” (*Ibid.*, p. 222). Nesse sentido, a igualdade assume o estatuto de um valor, pode-se dizer, mas não de um valor substancial ou um valor moral particular, e sim um valor absoluto, enquanto condição formal das relações dialógicas (*Ibid.*, p. 223). Com isso, Wolff cumpre a tarefa que havia se proposto inicialmente: a de demonstrar que o bem do ser humano e a igualdade de todos os seres humanos são deduzidos do seu ser, não de uma entidade superior qualquer, mas do fato mesmo de que o ser humano é um animal dialógico. Em suma, se somos

iguais – embora tão diferentes – é pela razão dialógica e porque podemos falar uns com os outros (*Ibid.*, p. 224). A interlocução é um bem em si porque é por ela que os seres humanos realizam a sua humanidade. E a interlocução simplesmente não acontece sem reciprocidade e igualdade.

III.

Como vimos, para Wolff, se o universal perdeu força política no mundo contemporâneo, isso se deve, sobretudo, ao fato de basear-se em uma ideia fraca, a ideia de humanidade, que hoje carece de fundamentação filosófica. Assim sendo, a força de propagação das inúmeras críticas atuais ao universalismo se deve à fraqueza conceitual e à impotência do universal, que “parece ter perdido as virtudes emancipadoras das quais foi mensageiro *no passado*” (*Idem*, p. 11, meus itálicos). O objetivo do filósofo, portanto, é “devolver às ideias universalistas toda a sua potência crítica e mobilizadora”, reapropriando-se das ideias das Luzes que a nossa época deprecia, mesmo precisando delas mais do que nunca.

Ora, o problema desse argumento, a meu ver, é supor que o universalismo foi forte quando bem fundamentado filosoficamente, mas deixou de sê-lo por ter perdido esteio filosófico. Esse diagnóstico parece-me insuficiente por duas razões. Em primeiro lugar, por não reconhecer que o universal já ia mal no século XVIII – a julgar, por exemplo, pela crítica de Mary Wollstonecraft ao caráter excludente do universalismo das Luzes (e da própria Revolução Francesa) com relação às mulheres. Em *Reinvindicação dos direitos da mulher* (1792), encontramos uma crítica contundente ao fato de que as ideias universalistas do seu tempo não se aplicavam às mulheres, ou seja, “à metade da raça humana” (Wollstonecraft, 2016, p. 21). O universalismo das Luzes, no mais das vezes, não abarcou as mulheres, que tiveram a sua humanidade mutilada junto com a desvalorização da sua racionalidade e das suas capacidades morais e políticas; que se tome como exemplos a posição de Rousseau e Kant sobre as mulheres¹. Ora, essa não é uma crítica do século XXI, mas sim do século XVIII, quando ainda se dispunha de bases filosóficas mais sólidas e convincentes para a fundamentação do universalismo. Por aí se vê que a crise do universalismo parece ser mais antiga do que Wolff supõe e não se deveria tanto a uma carência de fundamentação filosófica.

Talvez por não levar em conta o ponto de vista das mulheres e trabalhar com o cânone filosófico tradicional, Wolff tem uma ideia das Luzes que me parece envie-

¹ Tratei mais detidamente deste tema e das críticas de Catharine Maculay e Mary Wollstonecraft a Rousseau em “Sofia: a grande contradição de Rousseau” (2024).

sada. Tivesse considerado a crítica de Wollstonecraft, talvez visse mais tensão, contradição e exclusão no ideal pelo qual se pauta: “O norte continua o mesmo. A bússola é que falhou” (*Ibid.*, p. 11). Para as mulheres, ou seja, de um ponto de vista *necessariamente* particularizado, o norte não é o mesmo, afinal aquele universalismo era cínico com relação às pessoas do sexo feminino. Para conquistar o consentimento das mulheres aos ideais universalistas, é preciso mais do que reiterar as virtudes emancipadoras de um passado que se contrapôs à emancipação feminina.

A segunda razão pela qual o diagnóstico de Wolff me parece falho se deve à primazia de certa filosofia, que se engaja na justificação normativa. Se o problema é filosófico, ele afirma, a solução há de ser filosófica: uma vez bem fundamentando em termos convincentes na contemporaneidade, o universalismo recobriria a força que supostamente teve no passado. Não nego a relevância do problema filosófico (a carência de fundamentação). Penso, entretanto, que a crise do universalismo – de ontem e de hoje – se deve primordialmente à injustiça, à desigualdade e à opressão que afetam indivíduos de grupos sociais específicos, que não se veem incluídos no universal e tampouco beneficiados pelos ideais universalistas. Ou seja, a circunstâncias que excedem o domínio da filosofia, e que agora, devidamente reconhecidas, começam a pressioná-lo.

Talvez a força de propagação das críticas contemporâneas ao universalismo se deva sobretudo ao fato de que os grupos subalternizados o identificam com um discurso que beneficia quem está em posição privilegiada na hierarquia social. Wolff admite a legitimidade dessa crítica, mas rapidamente a descarta para suprir o universalismo de fundamentação. Entretanto, o seu exercício filosófico de fundamentação desse ideal, por mais bem sucedido que seja, é insuficiente para reverter a crise, se admitirmos que ela tem uma base material concreta: é de natureza econômica, social, política, jurídica e cultural². Em outras palavras, o diagnóstico de Wolff parece tornar secundárias as opressões e injustiças causadas pelo imbricamento do capitalismo, na fase neoliberal, com o sexism, o racismo, o etnocentrismo, a lgbtqia+fobia etc. Em sociedades estruturadas pela tríplice opressão de raça, classe e gênero, não é possível construir um diagnóstico adequado da crise do universalismo

² Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt expõe com veemência a fraqueza da filosofia e da ideia abstrata de ser humano para a preservação e realização de direitos humanos. De nada adiantou aos apátridas no pós I Guerra “a abstrata nudez” de ser meramente *humano* (Cf. Arendt, 2004, p. 333). Tratei mais demoradamente do diagnóstico arendtiano a respeito do paradoxo dos direitos humanos em “Hannah Arendt: sobre Hobbes, o imperialismo e o totalitarismo” (Frateschi, 2021): “Desde Aristóteles”, diz Arendt, “o ser humano tem sido definido como um ser dotado do poder de fala e pensamento, e ficou evidente que a perda de um lugar na comunidade e da condição política o fez perder também as características essenciais da vida humana. Com os apátridas aconteceu algo que de certo modo acontecia com os escravizados da Antiguidade (aqueles que Aristóteles não considerava propriamente humanos): eles perderam até mesmo a possibilidade de lutar pela liberdade. A perda da comunidade expulsa da humanidade” (*Ibid.*, p. 182)

sem levar em consideração o modo como se interseccionam os distintos marcadores sociais para produzir formas específicas de opressão e desigualdade. Com isso, talvez se possa ver de maneira mais nuançada a questão das identidades. Wolff lamenta a proliferação de novas identidades como se fossem um subproduto do pós-modernismo. Isso parece supor que as identidades são inventadas pelas mulheres, pelos negros, pelos indígenas, pelos quilombolas, pelas pessoas trans. Será isso mesmo? Penso que as identidades devem ser analisadas à luz do contexto político, social e econômico da sua formação. E o contexto atual é o do capitalismo neoliberal, este é o “mal mais profundo”, a meu ver, não a carência de fundamentação filosófica. No caso do Brasil, instaurado numa sociedade de passado colonial e escravista. Para lidar com este universo de questões, a filosofia prática não pode ser pura, precisa se *contaminar* com teoria social.

A limitação do diagnóstico, aliada ao encerramento da questão do universalismo dentro de limites filosóficos fundacionistas e normativos, restringe o alcance da tentativa de defender o universalismo diante do espraiamento do relativismo e do nihilismo. Imaginemos uma interação dialógica entre um homem branco e uma mulher negra, na qual o primeiro procura justificar a sua adesão aos princípios da igualdade e da reciprocidade com vistas a conquistar o acordo da outra. Por estar sujeita ao triplo grilhão da opressão, ocupar a base da pirâmide social e sofrer violências materiais e simbólicas cotidianas, ela é céтика com relação aos direitos humanos e não se vê incluída nos princípios da igualdade e da reciprocidade. Ele, por sua vez, ao invés de escutar a sua fala e buscar compreender as suas razões – disposição imprescindível para um diálogo razoável –, a interpreta como expressão da “proliferação” de identidades. Não é plausível supor que essa interação dialógica se dará em bons termos, muito menos que o primeiro terá chances de modificar o juízo da segunda a respeito dos ideais universalistas. Interpretar as reivindicações particulares como expressão de identidades inventadas é uma maneira de reduzir a sua importância (em termos filosóficos, é retirar a dignidade do particular) e não se começa uma conversa destituindo a legitimidade das razões do outro.

Para que se atualize aquela predisposição para a alteridade própria de seres de racionalidade dialógica, da qual fala Wolff, *o outro* deve poder aparecer, e ele é um ser concreto em primeiro lugar: tem a sua história, as suas experiências e cultura, corpo, gênero, é identificado racialmente etc. Desconfio que tornar secundária ou nula a relevância do particular é alimentar a guerra do particular contra o universal. Em outras palavras, retirar a dignidade do particular não é um bom caminho para defender o universal, e corre o risco de atrair a atenção apenas daqueles que ocupam lugares mais privilegiados na hierarquia social e têm mais condições materiais de gozar das promessas universalistas. As pessoas não nascem universalistas, tornam-se.

Então, o desafio para o universalista que se dispõe a defender o universal para seres concretos e, portanto, particulares, é não incorrer no erro de repor a estratégia clássica (que já não angariou muitos adeptos, vide a crise aguda do universalismo) de subsumir o particular ao universal, ou suprimir o particular pelo universal, que abunda em idealismo e formalismo. Voltarei a esse assunto no final.

Vimos que Wolff estipula três graus de racionalidade (tanto da teórica quanto da prática). O primeiro manifesta-se no juízo e no dobrar-se da consciência sobre si mesma para formar representações de segunda ordem, ou seja, trata-se de julgar as próprias crenças (razão teórica) ou os próprios desejos (razão prática). Isso é distintivo do ser humano. Também é distintivo do ser humano o segundo grau de racionalidade dialógica, que se manifesta na nossa capacidade de justificar uns para os outros a pretendida veracidade dos nossos juízos (razão teórica) e a pretendida correção das nossas volições (razão prática). Já nesse âmbito a argumentação de Wolff é formalista, assim entendo, na medida em que foca no aspecto formal da racionalidade dialógica, mas desconsidera as condições materiais e concretas da sua própria realização.

O segundo grau de racionalidade é deduzido do fato de que somos seres antropologicamente predispostos à linguagem e, portanto, compelidos a justificar para os outros os nossos juízos práticos ou científicos (Cf. Wolff, 2019, p. 120). Não pretendo negar isso e tampouco estou recusando o argumento segundo o qual é no diálogo e pelo diálogo que exercemos a justificação e que disso procede um “igualitarismo mínimo”, uma vez que, em princípio, no terreno da intersubjetividade, todos somos *possíveis juízes* e interlocutores. Tampouco quero recusar que “justificar é não aceitar o *poder* da asserção pura dos senhores da verdade” (p. 184, grifo meu), ou seja, não quero negar que a admissão dessa tendência humana à justificação por Wolff tenha claramente a intenção de oferecer resistência ao arbítrio e ao poder oriundo do *status* social e político de uns em detrimento de outros. O que Wolff parece dizer é que, a despeito das relações de poder e das desigualdades que elas causam, somos iguais enquanto dotados de razão dialógica e igualmente capazes de justificar nossos juízos uns aos outros. O problema, a meu ver, é que ele considera apenas *en passant* as desigualdades realmente existentes, para logo tirá-las de cena em nome de afirmar um igualitarismo que é mínimo justamente porque não considera as condições concretas da sua efetivação. Somos capazes de justificação e tendemos a justificar os nossos juízos e a construir comunidades de interlocução que são intersubjetivas, porém para que passemos desse mínimo formal a uma igualdade efetiva – que torna a interlocução possível no terreno da razão prática – é preciso mais do que ser humano dotado de racionalidade dialógica: é preciso ter condições políticas, sociais, econômicas, jurídicas, culturais e simbólicas que nos permitam resistir ao arbítrio, à violência e ao silenciamiento. Não duvido que seja essa a intenção de Wolff, mas questiono que o passo da

igualdade mínima para a igualdade efetiva possa ser dado apenas com a admissão de que somos seres dialógicos tendentes à justificação dos nossos juízos. Em sociedades que, além de capitalistas, são sexistas e racistas, transfóbicas e eurocêntricas, por exemplo, a conquista de algum grau de igualdade discursiva requer ampla transformação social para que sejam geradas as condições concretas da atualização da razão dialógica na esfera privada e pública.

Wolff admite que “há uma guerra no terreno dos valores” (*Ibid*, p. 194). Para que vejamos capazes de sair dessa guerra é preciso, de acordo com ele, que haja um Bem universal, que só é possível em função do terceiro grau de racionalidade dialógica, que permite uma terceira dobra da consciência sobre si mesma. Entra em cena aqui o ideal ético, que é o do mundo da interlocução, visto “de todas as partes por todo sujeito possível” (*Ibid*, p. 214) e no qual somos “discutidores imparciais” dotados de razão dialógica pura. Se assumimos que o bem de seres dialógicos é poder entrar em relações de interlocução, e se assumimos que reciprocidade e igualdade são condições de possibilidade da interlocução, então podemos afirmar, com Wolff, que os princípios da reciprocidade e da igualdade são a condição *formal* das relações humanas.

Mas quem somos nós nesse nível de racionalidade? Seres sem quaisquer características particulares, dotados de razão dialógica pura, imparciais e capazes de ver o mundo de todas as partes. Vimos que os princípios da reciprocidade e da igualdade são conquistados por meio de um experimento mental que ordena um tipo de abstração radical das particularidades, à moda kantiana e rawlsiana. Wolff não esconde o seu formalismo. Ao contrário, parece entender que ele é necessário para a fundamentação filosófica do Bem universal e da própria afirmação de que a igualdade é um valor absoluto porque condição formal das relações dialógicas. Cabe perguntar, entretanto, se esse giro de teor formalista não vem a comprometer os ganhos oriundos da definição dos seres humanos como animais dotados de razão dialógica. Tal definição permitiria escapar, como vimos, da controvérsia clássica entre essência/natureza humana e condição humana, ou seja, se a razão é dialógica, a “natureza” do ser humano é inseparável de sua inscrição histórica. Essa definição permitiria escapar, ainda, da oposição, também clássica, entre indivíduo e coletividade, afinal, todo indivíduo está inserido “no conjunto das relações sociais”, como disse Marx nas *Teses sobre Feuerbach*. Mais ainda: se a “essência” humana repousa na linguagem, então, não há indivíduo que não seja aberto à alteridade (cf. *Ibid*, p. 140). Wolff nos apresentou essas consequências oriundas da substituição da definição clássica do ser humano como um animal racional (pela definição do ser humano como portador de razão dialógica) como consequências positivas porque capazes de escapar de uma série de armadilhas clássicas. Ser dotado de razão dialógica é inseparável de ser his-

tórico, inserido em relações sociais e aberto à alteridade: foi isso que Wolff conquistou ao redefinir o ser humano. No entanto, o procedimento filosófico que o permite fundamentar, no último estágio da sua argumentação filosófica, a ideia de humanidade e de uma ética universalista, manda abstrair da história, das relações sociais, de si mesmo enquanto ser concreto, histórico e social (e da alteridade, pois se há alguma alteridade aqui ela é puramente formal: o outro também acaba sendo uma ideia, um ser de razão dialógica pura). Poderíamos, então, perguntar se o que Wolff ganhou com a definição de ser humano como ser dotado de razão dialógica ele não perdeu com uma fundamentação filosófica de tipo kantiano-rawlsiano.

Embora Wolff faça uma certa aliança com Kant (por ter sido Kant a insistir que o valor da humanidade vem do próprio ser do homem), para ele, a moralidade kantiana é inacessível porque sustenta uma concepção de liberdade “totalmente oposta à experiência” e porque a ação moralmente correta está apartada da busca pela felicidade (*Ibid*, p. 106). Essa moral do dever carrega algo de idealista, ao passo que Wolff, em contrapartida, quer fundamentar o humanismo e deduzir o valor intrínseco da humanidade “não do que todo homem *deveria* fazer, mas do que os homens *são* e do que, *de fato*, todo homem busca” (*Ibid*, p. 107, grifos meus). Distanciando-se de Kant, ele afirma: “Não queremos deduzir o valor humano de seu ideal, mas de sua *realidade*, por mais sombria que pareça” (*Ibid*, grifo meu). No entanto, como vimos acima, no momento derradeiro da fundamentação, nós, os seres humanos, somos desprovidos de particularidades, portadores de razão dialógica pura, imparciais e capazes de ver o mundo de todas as partes. É difícil não notar uma inclinação kantiana – idealista e apartada da experiência – nessa caracterização do terceiro grau de racionalidade.

Talvez Wolff argumentasse que ao substituir a Razão clássica pela razão dialógica, ele teria sido capaz de captar o que os seres humanos *de fato* são: seres antropoliticamente predispostos à linguagem, isto é, predispostos a falar uns com os outros sobre o mundo e raciocinar com os outros. Mas, para além da dificuldade mencionada há pouco de compatibilizar essa asserção antropológica com a radical abstração envolvida na última etapa da fundamentação que alça um voo formalista, seria importante perguntar se essa predisposição factual para a linguagem e observância das regras não seria pouco realista. As condições formais da interlocução humana (universalidade, reciprocidade e igualdade) – que são também as condições da ética – são regras racionais da ação: para Wolff, aquelas que nós “aplicamos espontaneamente quando estamos conversando de forma razoável” (*Ibid*, p. 231). Ao alegar *espontaneidade* – quase que naturalidade – na aplicação das regras, Wolff quer se livrar do apriorismo de tipo kantiano. Ele sabe que a tese do livro desaba se descambiar para o idealismo, daí a sua insistência na espontaneidade, no factual (Cf *Ibid*,

p. 239): “todo ser humano, enquanto ser humano, manifesta esse desejo [do bem ético] e aplica espontaneamente o princípio da reciprocidade, irrestrita e universalmente, a partir do momento em que fala e na medida em que fala” (*Ibid.*, p. 239). No entanto, ele também admite que “Todos sabemos muito bem que os homens não agem segundo o princípio racional de reciprocidade, que eles em geral, fazem exatamente ao contrário” (*Ibid.*, p. 238). Resta-nos entender que os discutentes que desejam o bem universal e aplicam naturalmente os princípios éticos não são esses seres humanos reais, que fazem “exatamente o contrário”, mas os ideais. Nesse momento, Wolff precisa abstrair o fato de que este mundo é efetivamente marcado pela guerra no terreno dos valores, um mundo no qual os discutentes raramente aplicam de maneira espontânea as regras da reciprocidade e da igualdade. Contudo, a operação filosófica é duvidosa, pois a abstração radical acaba fazendo com que o “de fato” seja consequência do ideal, não do real. Como fica, então, a afirmação de que “Não queremos deduzir o valor humano de seu ideal, mas de sua *realidade*, por mais sombria que pareça”?

Por fim, pode-se questionar se o próprio Wolff, que recusou a Razão clássica, por ser monológica, não teria, ele mesmo, no momento da fundamentação definitiva, recuado para a Razão, abrindo mão da razão dialógica. Afinal, não é da *situação* de interlocução – ou da interação dialógica real – que ele extrai as condições de possibilidade da própria interlocução, mas ora da predisposição antropológica para a linguagem, ora (no momento derradeiro) de um exercício de abstração metodológica que invoca um tipo de cálculo mais afeito à racionalidade instrumental monológica do que pode parecer. O experimento mental invocado por Wolff leva ao princípio da reciprocidade porque, ignorantes da posição que ocuparão, os seres humanos, reduzidos à sua racionalidade dialógica, “escolheriam o princípio da reciprocidade para *o seu próprio bem*, o qual, em consequência faz o bem do outro e da humanidade” (*Ibid.*, p. 226, itálicos meus). Essa é uma operação típica da racionalidade instrumental monológica, e é dela que Wolff extrai o bem do outro e da humanidade.

Ao questionar as opções filosóficas da estratégia adotada por Wolff para fundamentar o universalismo, não pretendo de modo algum obliterar as virtudes do projeto, sobretudo da sua intenção mais abrangente, que é defender o universalismo. Contudo, quero sublinhar que a inclinação idealista da terceira parte do livro suscita um tipo de questionamento que é pelo menos tão antigo quanto a objeção de Hegel ao universalismo kantiano. No limite – e essa é a questão relevante, a meu ver – trata-se de perguntar se é filosoficamente possível defender o universalismo sem incorrer em idealismo e formalismo. Ou ainda: seria possível escapar do niilismo e do relativismo sem ocultar a realidade, sem optar pelo formal em *detrimento* do material, sem abstrair das relações concretas de poder e das desigualdades atualmente

existentes e sem perder a mediação entre o universal e o particular? Se fosse de fácil resolução, o problema (que, de certa forma, já está presente na objeção aristotélica à ética platônica) não teria voltado tantas vezes ao longo da história da filosofia e não estaríamos aqui, novamente no século XXI, às voltas com ele.

É preciso apostar que sim, que é possível uma posição filosófica universalista que não incorra em excesso de formalismo e idealismo. E talvez a solução esteja anunciada pelo próprio Wolff, nas páginas finais de *Em defesa do universal*, quando ele afirma:

O cidadão democrático e o indivíduo cosmopolítico tem um aspecto privado concreto e um aspecto político abstrato. De um lado, eles existem como seres singulares concretos que podem ser definidos pela intersecção de todos os constituintes de sua identidade: nome, constituição física e fisiológica, sexo, capacidades intelectuais, caráter, história pessoal, família, relações, comunidades de pertencimento, tribo, etnia, região, língua, educação, crenças, práticas religiosas, tradições, orientação sexual, opiniões, preferências etc. De outro lado, os mesmos indivíduos são definidos de modo abstrato e formal, exatamente como o nosso “animal dialógico” (*Ibid.*, p. 256).

Se é questionável que os constituintes da “identidade” são elementos do aspecto privado do indivíduo, afinal eles têm dimensão pública, a ideia de que o indivíduo tem uma dimensão *concreta* e outra *abstrata* abre uma perspectiva interessante. Quando Mary Wollstonecraft acusa a opressão das mulheres na esfera privada e a sua exclusão da esfera pública, ela também se refere às mulheres nessa dupla dimensão. A primeira, que é concreta, nos informa a respeito das particularidades das mulheres, tanto no que diz respeito ao seu sexo, quanto à maneira pela qual a sociedade sexista de sua época interpreta essas mesmas particularidades para oprimir as pessoas do sexo feminino. A segunda dimensão, a abstrata, é aquela na qual tais particularidades são abstraídas para que as mulheres sejam consideradas seres humanos, participes da humanidade tal qual os homens, porque são, como eles, seres racionais e perfectíveis (olha aqui o caráter emancipatório do universalismo). Wollstonecraft, embora seja uma crítica contundente do universalismo excluente da sua época, é, ela mesma, uma filósofa universalista. Sua pergunta é pelas condições efetivas da inclusão das mulheres num universal que se tornou privilégio masculino. E isso não se conquista pela supressão por decreto do particular pelo universal porque são justamente certas condições particulares que impedem a sua participação no universal. Em outros termos, a consideração do particular não apenas não obsta o universalismo como talvez seja o caminho para torná-lo efetivo (aqui há mediação entre o universal e o particular): sem que se reconheça a posição social desfavorável das mulheres, como criar as condições para que gozem das suas potencialidades humanas e dos mesmos direitos que os homens?

O problema, tal como o vejo, não advém do exercício filosófico da abstração, afinal, sem ele permanecemos imersos num universo de diferenças irredutíveis, o que seria conceder vitória ao relativismo. Todavia, uma vez feito o exercício de abstração metodológica, o véu da ignorância precisa subir novamente para que as relações injustas de poder, as violências e opressões apareçam. Se a resposta de Wolff não me parece inteiramente convincente como defesa do universalismo, é porque se restringe ao problema da fundamentação, e se contenta com o exercício filosófico de abstração – necessário, porém insuficiente. A resposta guarda vestígios da tradição universalista que têm a sua parte de responsabilidade no que o próprio Wolff chama de *fraqueza do universal*. A defesa parcial do universalismo também é responsável para que ele vá mal, e se veja sujeito a toda sorte de críticas. É possível que uma visão mais ampliada da história da filosofia, que considere a importância das *obras escritas por mulheres*, nos leve a reconhecer que, pelo menos desde o século XVIII, filósofas universalistas estão vêm demandando uma outra estratégia de defesa do universalismo, que não se esgote na abstração, pois o que se pretende é a realização do universalismo, que a humanidade seja válida para todos. Mas, quando se demanda por realização, concretude e efetividade, o particular – que havia sido abstruído – precisa voltar. Não para assombrar o universal, mas para dar-lhe efetividade, num mundo atravessado por injustiças e formas distintas de opressão.

Mas, com isso, já reconhecemos em Francis Wolff, esse filósofo instigante e necessário, um aliado valioso na tarefa de redefinição e defesa da complexa ideia de “universalismo”.

Bibliografia

- Arendt, H. (2004) *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Frateschi, Y. (2021). “Hannah Arendt: sobre Hobbes, o imperialismo e o totalitarismo”. In: *Liberdade, cidadania e ethos democrático: estudos anti-hobbesianos*. São Paulo: Alameda Editorial, p. 155-226.
- _____. (2024). “Sofia, a grande contradição de Rousseau”. In: Pugliesi, N.; Secco, G.; Oliveira, B. (orgs.). *Vozes: Mulheres na História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, v. 1, p. 143-160.
- Wolff, F. (2017). *Nossa humanidade: de Aristóteles às neurociências*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp.
- _____. (2018). *Três utopias contemporâneas*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Unesp.
- _____. (2019). *Em defesa do universal: para fundar o humanismo*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Unesp.

Wollstonecraft, M. (2016). *Reinvindicação dos direitos da mulher*. Trad. Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo Editorial.

Michel Foucault em Ipanema¹

Pedro Paulo Pimenta

Universidade de São Paulo – USP/CNPq

RESUMO

Este ensaio analisa algumas diferenças importantes entre o manuscrito *Archéologie des sciences humaines*, que traz o curso de Foucault na FFCL da USP no outono de 1965, e o texto de *Les mots et les choses*, publicado quase um ano mais tarde. Sugere-se, a partir de indicações teóricas fornecidas por Gérard Lebrun, que o lugar de Kant e do transcendental não estava ainda definido quando Foucault aportou em São Paulo, o que explica a importância menor, no manuscrito, da fenomenologia como ponto de referência no horizonte crítico de Foucault. Por fim, observa-se que é bem possível que essa mudança tenha decorrido de um diálogo com Lebrun, que à época vinha meditando precisamente sobre a noção kantiana de finitude como marca distintiva da *Critica da razão pura* em relação aos grandes sistemas da “idade clássica”.

PALAVRAS-CHAVE

Arqueologia; fenomenologia; finitude; genealogia; transcendental.

ABSTRACT

This essay analyzes some important differences between the manuscript *Archéologie des sciences humaines*, which contains Foucault's course at the FFCL of USP in the autumn of 1965, and the text of *Les mots et les choses*, published almost a year later. It is suggested, from theoretical indications provided by Gérard Lebrun, that the role of Kant and the transcendental in Foucault's argument was not yet defined when he arrived in São Paulo. That would explain the lesser importance, in the manuscript, of Phenomenology as a point of reference in Foucault's critical horizon. It is also observed that it is quite possible that this change resulted from a dialogue with Lebrun, who at the time was meditating precisely on the Kantian notion of finitude as a distinctive mark of the *Critique of Pure Reason* in relation to the great systems of “l'âge classique”.

KEY WORDS

Archaeology; phenomenology; finitude; genealogy; transcendental.

¹ Conferência pronunciada no evento *Michel Foucault na Universidade de São Paulo*, realizado na Universidade de São Paulo pelo CNRS, em 7 de outubro de 2025. Agradeço a Alessandro Francíscio e Alex de Campos Moura pelo convite, e a Lara Pimentel pelas observações feitas ao texto.

Em 1966, Michel Foucault tem 40 anos. Figura menor na cena filosófica francesa, é praticamente desconhecido no Brasil. Em breve, essa situação irá mudar. *As palavras e as coisas* se tornará, nesse mesmo ano, um fenômeno editorial. Um germe é lançado no outono de 1965, quando ele oferece um curso na Universidade de São Paulo, ao longo de dois meses. Diante de uma pequena plateia francófona, formada por professores e estudantes da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, situada à rua Maria Antonia, no distrito da Consolação, Foucault desfia em detalhe o argumento da obra ainda inédita (Parro e Lima, 2017). Pouco antes de vir ao Brasil, entregara as provas do livro ao editor francês (a prestigiosa Gallimard, que em 1961 publicara *História da loucura na idade clássica*). Não é este o manuscrito que constituirá a base do livro, mas outro, que chega à Gallimard *depois do séjour brésilien*.

O filósofo se encontra em São Paulo a convite de José Arthur Giannotti (amigo de Gilles-Gaston Granger) e de Gérard Lebrun, seu antigo aluno, que, a partir de 1961, sucedera a Granger na cátedra mantida pelo consulado francês no curso de filosofia da USP (Pimenta, 2025). Ninguém, a começar pelo próprio Foucault, tinha ideia de que o denso e erudito material oferecido ao restrito público paulista estava destinado a mudar os rumos da filosofia francesa e a fazer de seu autor uma celebridade. Tudo o que existia era a reação comedida de um público em parte perplexo, em parte céptico: não quanto às teses de Foucault, mas quanto ao seu método. Pois, aos olhos desses auditores, no curso de São Paulo como em *As palavras e as coisas*, é sobretudo disso que se trata, a apresentação de um método novo, que o autor designa “arqueologia”, nome de vaga inspiração kantiana.

Com a publicação das anotações utilizadas por Foucault em suas aulas, podemos enfim ter uma ideia do que se passou na ocasião (Foucault, 2025). Não é que elas correspondam ao que ele de fato disse em sala de aula. Mas oferecem um retrato fiel da base do curso. Comparando-se o livro ao manuscrito, fica claro que falta a este último a verve polêmica do primeiro, mais por uma questão de conteúdo que de estilo. É um ponto interessante, que merece atenção. Escrevendo em 1989 sobre “A fenomenologia em *As palavras e as coisas*”, Lebrun notava que

A fenomenologia não está diretamente em questão n’*As palavras e as coisas*, mas, mesmo assim, muitas páginas do livro revelam uma *vontade* de tomar o contrapé de suas teses. Seriam golpes desferidos de passagem pelo arqueólogo que se desvencilhou do debate filosófico? Parece-me pouco verossímil. Se o arqueólogo fala como se estivesse à margem, é também para assinalar que o pensamento cuja “configuração” ele restitui estava comprometido por uma ingenuidade irremediável. No caso da fenomenologia, ocorre-lhe não dissimular sua severidade: é um caminho sem saída, um pensamento cego em relação à sua própria vocação. Convém lembrar, na época em que surgiu, o livro não foi compreendido como o ensaio de um novo método, mas como uma

agressão, que suscitou os protestos que conhecemos. Esse tempo já vai longe. A vaga fenomenológica entrou em recesso, e *As palavras e as coisas* perderam o seu sabor polêmico (Lebrun, 1989, p. 33).

Ora, essa vontade de questionamento da fenomenologia como projeto filosófico – acrescentemos: dominante na França da época – está ausente do curso de São Paulo. O que não deixa de ser uma pena, levando-se em conta que a fenomenologia prosperava na época, sob uma forma ou outra, na capital paulista. Não somente nas faculdades de filosofia e nos seminários católicos, mas também nas rodas elegantes e junto a letreados de variada extração. Sem esquecer que Jean-Paul Sartre estivera no Brasil em 1960, em uma turnê ao lado de Simone de Beauvoir, em que desfiou, em mais de uma ocasião, os argumentos de *Crítica da razão dialética* e *Questão de método* – escritos em que surge uma aliança entre a fenomenologia e o marxismo. Foucault, antipsicologista desde o início, teria muito a dizer sobre as diversas variações da fenomenologia que então faziam o deleite do público paulista. (Sartre, 2005)

Mas esta não é a única ou nem mesmo a principal diferença entre o livro e o manuscrito. Segundo Lebrun, o diagnóstico das insuficiências da fenomenologia em *As palavras e as coisas* é inseparável da centralidade que irá adquirir, no argumento da obra, a filosofia transcendental de Kant, que, no entanto, está longe de ter a mesma importância no manuscrito do curso. Essa imbricação entre Kant e Husserl se torna clara a partir do inventário que Foucault realiza a respeito das carências fenomenológicas, e que Lebrun resume nos seguintes termos: “1º) não estava ao alcance da fenomenologia compreender a natureza do discurso clássico; 2º) não estava ao alcance da fenomenologia fazer justiça a Kant; 3º) a fenomenologia acreditava ser a reprise de um projeto muito antigo, quando, na verdade, era “filha de seu tempo”” (Lebrun, 1989, p. 33). As três insuficiências, que Lebrun analisa e questiona em seu artigo, estão interligadas. Por não “compreender a natureza do discurso clássico”, aquele, da época de Descartes, que interessa a Foucault na primeira parte do livro, a fenomenologia não fez justiça a Kant, e permaneceu, com isso, “filha de seu tempo”, a começar pela recuperação da ideia, que Kant relegara ao repertório das obsoletas, de que os saberes “positivos”, ou as ciências, precisam, para existir, de algo como um “fundamento primeiro”. Preconceito cartesiano, que Kant, relido por Foucault, veio desmontar. Com ele, cai também um preceito: conhecer é ordenar, identificação que, na análise de Foucault, responde pela caracterização da *mathesis cartesiana*².

Ouçamos Lebrun a respeito, uma última vez:

² Para uma nuance à análise de Foucault, ver Ribeiro de Moura 1985; 2022, p. 31-36, O livro foi objeto de uma resenha crítica de Lebrun publicada em 1989; ver Lebrun, 2024.

Acreditamos conhecer esse “racionalismo” de maneira suficiente, pela tentação que atribuímos a ele de “tornar a natureza mecânica e calculável”. O que equivale, desde já, a promover uma confusão entre a matematização sistemática da empiria (que só começa, na verdade, com Newton), e a “ciência universal da medida e da ordem” que está em questão nas *Regulae* de Descartes. Negligencia-se, assim, a precedência, proclamada pelo mesmo Descartes, da ordem em relação à medida, ou seja, o fato de que, na Idade Clássica, a matematização não era mais que um dos aspectos da *mathesis*. Esta era pensada ao mesmo tempo como ciência das igualdades relativamente às “naturezas simples” (a *mathesis* propriamente dita) e ciência da classificação (taxonomia ou *mathesis* qualitativa), relativamente às naturezas complexas dadas na experiência. Não admira, portanto, que essa ciência geral da ordem envolva saberes empíricos em que “não se encontra nenhum traço de mecanismo ou de matematização”. Havia na Idade Clássica alguns saberes não-matematizados e que ninguém teria pensado em matematizar. Se isso nos parece estranho, é porque deformamos a ideia de *mathesis* que então reinava, e perdemos de vista que “a análise das representações segundo suas identidades e diferenças, sua ordenação em quadros permanentes, situava as ciências qualitativas, de pleno direito, no campo de uma *mathesis universal*”. Foucault faz assim mais do que criticar uma tese de história das ideias: dá início à rejeição da análise da *mathesis* por Husserl na *Krisis*. (Lebrun, 1989, p. 34).

A nos firmos por Lebrun, o livro de Foucault se sustenta ou não a depender da viabilidade da hipótese que ele coloca como princípio da demonstração: a ideia de que, contrariamente a um lugar-comum acadêmico (ainda vigente em algumas paragens), a *mathesis* cartesiana não se definiria como projeto de matematização da experiência, e a própria ideia de experiência não se resumiria à quantificação (“havia na Idade Clássica alguns saberes não-matematizados e que ninguém teria pensado em matematizar”). Lebrun ressalta esse ponto e o liga a uma estratégia, de recusa da interpretação fenomenológica do cartesianismo, de resto fundamental para as pretensões de Husserl.

Diga-se de passagem, é bom que o faça, pois a importância desse ponto não é suficientemente clara em *As palavras e as coisas*. Lendo agora o manuscrito de São Paulo, podemos reconhecer francamente, e de uma vez por todas, o que há de convoluto no livro que surgiu a partir dele. Em sua versão inicial, ou ao menos na exposição em sala de aula, a questão da *mathesis* é não apenas destacada, como fica explícito que a tese filosófica de Foucault revolve em torno de uma leitura fina e precisa das *Regras para a direção do espírito* – trabalho pontual, feito com lupa à mão, de “historiador da filosofia” (*oh! la honte!*), do qual depende a demonstração. Pronunciando-se na Maria Antonia, Foucault explica que a *mathesis*

Não deve ser entendida como uma geometrização da natureza (descoberta da extensão e da figura em todas as coisas do mundo), nem como uma aritmética da natureza (aplicação da medida a partir da série das quantidades discretas), mas como a possibilidade, ou, mais exatamente, como a necessidade, se quisermos conhecer as coisas, de estabelecer entre elas todas as ordens possíveis (admitindo-se entretanto que cada uma dessas ordens deve ser necessária em todos esses pontos). A *mathesis* aparece então como a ciência geral da ordem, a ciência de todas as ordens possíveis. A *mathesis* não é o horizonte sobre o fundo do qual a natureza inteira aparece como mensurável ou geometrizável, ela é essa configuração epistemológica que permite que as coisas apareçam sob o modo de ser do ordenável, e que fundamenta o conhecimento como disposição das coisas em uma ordem (Foucault, 2025, p. 35-36).

Essa passagem extraordinária é seguida por outra, não menos notável, que Foucault, no entanto, preferiu riscar. Felizmente para nós, o editor Phillippe Sabot a registra em nota de rodapé:

Do ponto de vista arqueológico, isto é muito importante. A episteme clássica é essencialmente e em sua completa extensão uma ciência da ordem. Isso significa que, quanto à correlação entre as ciências exatas, como a matemática e a mecânica ou a ótica, e as ciências muito mais carregadas de empiricidade, como a história natural, a medicina, a gramática ou a economia, ela não tem, nessa época, o atrativo de uma transferência dos modelos aritmético ou mecânico para as coisas da natureza, pois a matemática e as ciências da natureza se encontram uma ao lado da outra (Foucault, 2025, p. 37).

Este texto é um testemunho da limpidez do estilo de Foucault no registro oral, sem a preocupação de produzir um *efeito* literário – algo que, como se sabe, é inseparável da escrita de um livro como *As palavras e as coisas*, onde o próprio estatuto da literatura está em questão.

A seção de que essas passagens foram extraídas, “*Mathesis e taxonomia*”, é, juntamente com a anterior, “*As similitudes*”, uma das revelações do manuscrito. As anotações correspondentes a estas aulas (a primeira e a segunda do curso) são esquemáticas, a exemplo das demais do manuscrito, e trazem lacunas que o expositor certamente teria preenchido em sala de aula. Mas permitem-nos ver algo extraordinário: Descartes está, de fato, no ponto de partida da tese de Foucault. Não somente da tese exposta no curso, mas daquela que perpassa *As palavras e as coisas*, de uma ponta a outra. Todos sabem, mas não custa lembrar: este livro não começa com Descartes, mas com Borges, em seguida com Velázquez, e uma última vez com Dom Quixote... O que se segue a este último é uma peça de erudição que, repetida e parafraseada à exaustão, tornou-se praticamente uma caricatura no cada vez mais extenso “comentário” foucaultiano. Fala-se a torto e a direito em Aldrovandi etc.,

mas, agora sabemos, tudo isso é um excuso, a propósito de algo que é dito por Descartes logo na primeira das *Regras*. Foucault, sempre com as vestes do historiador da filosofia, começa o curso com as seguintes palavras:

Nas primeiras linhas das *Regulæ*, Descartes escreve a seguinte frase, aparentemente anódina: “É um hábito frequente, quando se descobre alguma semelhança entre duas coisas, atribuir a uma como a outra, mesmo nos pontos em que na realidade diferem, o que se reconhece como verdadeiro apenas para uma delas”. À primeira vista, esse texto oferece uma precaução banal que faz eco a outros do mesmo gênero, que encontramos, por exemplo, em Bacon. Seria mais que um alerta contra certo desembaraço do espírito, certo pendor a abusar de uma relação tão facilmente falaciosa como a semelhança? Na verdade, o que está implicado nesta frase é nada mais, nada menos que a forma mais geral do saber na época da Renascença. Pois a similitude, a categoria do “parecido”, permanecia sendo, no início do século XVII, a forma organizadora do conhecimento. É esta forma que a *mathesis* cartesiana põe em questão de maneira radical (Foucault, 2025, p. 15).

Se é mesmo necessário se perder nos meandros de um saber como o da similitude, como acontece no começo de *As palavras e as coisas*, é porque se trata daquela forma de organização do conhecimento que se tornará de súbito obsoleta com o advento da *mathesis* como *método*.

Ora, como mostra a segunda aula – e, com isso, quase estamos a ponto de nos desobrigar da leitura dos três primeiros capítulos de *As palavras e as coisas* – a ciência-modelo desse método não é ela mesma cartesiana (ou ao menos não diretamente), não fora proposta por Descartes como parâmetro de análise experimental, e, à primeira vista, nem mesmo está ligada à *mathesis*. Refiro-me à história natural, que aparece no livro como um bloco unitário de autores que, de Lineu a Buffon, são adeptos da “classificação”. Mas isso é um erro, que, se não chega a comprometer o livro, abala a credibilidade do autor, expondo-o a críticas desnecessárias, que não fazem jus à sua filosofia. Para começar, fica-se com a impressão de que Foucault não leu Buffon, e, realmente, nada indica que ele tenha lido a *Encyclopédia*. Pois, se o tivesse feito, teria encontrado, no verbete “Botânica” (Dabenton, 1752, v. 2), uma crítica sucinta e contundente da ideia de *nomenclatura* como procedimento por excelência da classificação botânica. Propõe-se ali, em seu lugar, o critério da utilidade. Em vez da botânica, a farmacologia teria de governar a taxonomia, que, portanto, não é uma ciência da “ordem natural”, mas, apenas e tão somente, uma ciência da *ordem*. Buffon e Dabenton sequer questionam a metafísica de Lineu: contestam a ele a pretensão de ter fixado de uma vez por todas um sistema que, entretanto, depende de observação e experimentação, e consuma-se a partir da análise. Lendo o manuscrito de São Paulo, vê-se que Foucault chegou a perceber o que estava em

jogo: é discreto quanto às generalizações a respeito, e apenas mais tarde, no livro, é que opta por um estilo de demonstração muito mais arrojado e também muito menos seguro – que, neste caso, termina por privá-lo de uma evidência valiosa que *reforçaria* a sua própria tese.

Portanto, não é exagero afirmar que o seu público na *Maria Antônia* teve acesso a uma versão mais flexível do que viria a ser o livro. Que se tome o caso dos filósofos ditos “empiristas”. Eles praticamente não figuram no livro, com exceção de Condillac, que aparece como portador de uma teoria do signo, mas não de uma teoria da experiência (quando, Foucault ele mesmo nos mostra, elas são indissociáveis). Foucault voltará a esses autores no manuscrito de 1967 intitulado *O discurso filosófico* (Foucault, 2023). Mas, já na USP, eles são objeto de uma consideração importante, eu diria mesmo fundamental. Pois os “empiristas”, eles que rejeitam a matemática como princípio de organização da experiência e mesmo como instrumento de racionalização do sensível, oferecem, por isso mesmo, a melhor prova de que a *mathesis* não é uma questão de geometria, mas de ordenação. Basta lembrar aqui a afirmação de Hume, no primeiro capítulo do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de que a ordenação dos materiais da sensibilidade é uma tarefa trivial comparada a outra, muito mais difícil, de ordenação dos poderes da mente (ver também, no *Tratado da natureza humana*, entre outras passagens, o livro 1, quando se fala na classificação das relações de ideias).

Mas o trecho riscado que citamos traz à baila, ainda, um *leitmotiv* que percorre o manuscrito e que, no livro, irá praticamente desaparecer: o caráter exemplar da filosofia de Leibniz, na qual, precisamente, a matemática e as ciências da natureza “se encontram uma ao lado da outra” (Gueroult, 1954, p. 18), e são postas a serviço de uma tarefa superior, metafísica: a determinação completa da experiência. Não é este o lugar para conjecturar sobre as razões que teriam levado Foucault a tornar mais discreto o papel de Leibniz em *As palavras e as coisas*. Em vez disso, detenhamo-nos em uma passagem complementar do manuscrito, cuja importância não é evidente à primeira vista, mas que, lida com atenção, revela um ponto de inflexão decisivo, da forma do manuscrito à do livro. Na conclusão desta seção dedicada a “*Mathesis e taxonomia*”, Foucault escreve:

Compreende-se que Leibniz, ao fundar de um lado o cálculo infinitesimal e instaurar de outro o projeto de uma característica universal, ofereceu a forma mais consumada e mais explícita da disposição própria da episteme clássica. Compreende-se ainda que, ao colocar em questão os princípios ontológicos da natureza (nas antinomias) e situando a interrogação do lado do tempo (na reprodução da imaginação e na síntese da representação), ou seja, ao fazer de uma analítica o preâmbulo a toda metafísica, Kant, após Hume, significou, para a consciência filosófica, o fim do pensamento clássico. E a Crítica do

Juízo, ao trazer a constatação de uma incompatibilidade fundamental entre *mathesis* e *taxonomia*, pode muito bem ser considerada como o fim da metafísica clássica (Foucault, 2025, p. 52-53).

O editor do manuscrito sugere, de maneira desavisada, que essa passagem teria “caráter pedagógico”, sendo escrita por condescendência para com um público “que não estava preparado para o tipo de *démarche* proposta por Foucault em seu trabalho de história do pensamento e do saber” (in: Foucault, 2025, p. 58). Parece-me, ao contrário, que o excuso traz algo fundamental: a ideia de que haveria na Idade Clássica uma dissociação entre a filosofia e o saber em geral, como se o discurso filosófico não ocupasse um lugar à parte, de problematização do próprio saber enquanto tal. É verdade que Foucault localiza aí, de Leibniz a Kant, uma ruptura que incide no estatuto da ideia de *ontologia da natureza*. A princípio, trata-se de uma constatação trivial, quase escolar (“Kant rompe com Leibniz”), à qual ele, no entanto, dá o devido peso, quando afirma que a *Crítica do Juízo* instaura uma *incompatibilidade* entre *taxonomia* e *mathesis*, elementos sobre cuja combinação repousava a episteme da Idade Clássica como um todo. Nessas linhas breves, provavelmente expandidas na exposição oral, é como se a *ruptura com a idade clássica se desse, no campo da história da filosofia, negativamente*, isto é, como se, de Descartes a Kant, o compatível se tornasse de súbito incompatível, sem que houvesse propriamente uma contraposição.

Mais tarde, na sétima aula (“Le langage et le savoir”), Foucault voltará a esse ponto, a propósito do despertar de Kant do sono dogmático, que, como se sabe, se deu a partir de Hume. Suas considerações a respeito são originais, e podem parecer idiossincráticas, mas repousam sobre uma compreensão profunda do que poderíamos chamar de “teoria humiana da experiência”. Foucault se afasta do lugar-comum do “empirismo”, ao mesmo tempo que acessa a tópica do sono dogmático por um outro ângulo, tão inusitado quanto pertinente.

Kant nunca fala da linguagem, e não há razão para crer que a experiência dos gramáticos o tenha despertado do sono dogmático, e não Hume. Ora, deve-se observar que a crítica de Hume dizia respeito à probabilidade da repetição da natureza (e, portanto, da sua continuidade), bem como sobre o caráter puramente subjetivo do hábito (e, portanto, sobre o fundamento da repetição na memória e na imaginação). Ora, a continuidade da natureza e o retorno da impressão na imaginação são os dois requisitos da teoria do signo. Certo, a filosofia de Hume é uma filosofia dos signos, mas tal que, a cada instante, põe em questão os seus próprios fundamentos (Foucault, 2025, p. 202).

Toda filosofia da experiência é, portanto, uma filosofia dos signos, na medida em que a própria noção de sensação, que é o limite último da teoria humiana, é, por

definição, indiciária. Sentir é sentir alguma coisa, embora, como Hume irá mostrar, o que importa é o sentir enquanto tal e não aquilo que é sentido. Ocorre, no entanto, que a sensação e o que ela engendra (impressões e ideias, linguagem etc.) é um elemento por definição instável, que varia conforme as circunstâncias e é determinado pelas paixões. Daí o caráter *crítico* da teoria humiana, que, desloca a gramática geral do solo firme de uma razão transcendente para o de uma imaginação imanente à experiência. Assim, se Kant despertou da modorra em que se encontrava, foi por ter adquirido a consciência dos “problemas de fundamento da teoria dos signos”, o que o levou a postular uma síntese da imaginação e a questionar a teoria das ordens empíricas (Foucault, 2025, p. 202).

Consignando o primeiro ponto à *Critica da razão pura* e o segundo à *Critica do Juízo*, Foucault comete um lapso interessante. Pois, na verdade, incumbe à *Critica da razão pura*, no já mencionado “Apêndice à Dialética transcendental”, e não à *Critica do Juízo*, mostrar como a taxonomia *prescinde* da *mathesis* e se articula à *revelia* da ideia de ordenação da experiência, e não contra ela. Agora, não são mais as analogias e diferenças que governam a “ordem das coisas” (é o título do livro de Foucault em inglês, *The Order of Things*), mas uma exigência da razão, que postula o contínuo como premissa da inteligibilidade dos fenômenos a partir da ideia de experiência como totalidade. Quanto à *Critica do Juízo*, ela colhe os frutos dessa problematização. E, se em nenhum momento, nas suas páginas, está em questão a taxonomia, é porque agora uma ciência das formas veio ocupar o seu lugar: a anatomia comparada. Não por acaso, o livro de Kant terá Cuvier entre seus primeiros leitores Cuvier, ele que, na argumentação de Foucault (no livro e no manuscrito) aparece como o ponto de inflexão da história natural à biologia.

Mas isso não é tudo. Foucault passa diretamente do binômio Kant-Hume ao fim da gramática geral e ao nascimento da teoria linguística, oferecendo assim uma perspectiva talvez mais clara que a de *As palavras e as coisas* sobre a dependência deste último em relação à filosofia transcendental. Ao contrário, porém, do que faz no livro, ele não explora as implicações fundamentais que a teoria do esquematismo traz em seu bojo. Pois se trata com ela de postular nada menos que a heterogeneidade entre a categoria do entendimento e a forma da intuição, deslocando a fronteira da finitude, que os modernos encontravam na limitação da razão pela sensibilidade, para o interior da própria faculdade racional. Doravante, a imaginação não é mais a origem do erro, mas a instância da síntese; e a própria noção de erro terá de ser revisada.

É fascinante encontrar Lebrun, neste mesmo ano de 1965, um pouco antes, um pouco depois, às voltas com a mesma questão. Com efeito, o Kant esboçado no curso, e que depois surge mais nitidamente em *As palavras e as coisas*, tem um ar de

familiaridade com aquele que se encontra no ensaio “Do erro à alienação”, que Lebrun redige por volta de 1965. Comentando essa “pequena obra-prima”, Bento Prado Jr. escreverá:

Com Kant apaga-se a clara fronteira que separa o Saber do Não-Saber e o erro deixa de ser um acidente externo à estrutura da razão. Não é apenas o sono que produz fantasmas: a própria Razão, quando não retificada pela revolução crítica, deixa-se levar pelas Aparências que ela mesma secreta e podem, estas sim, fornecer a verdadeira e positiva etiologia do erro (Prado Jr., 2000).

Discutido pela primeira vez em 1965, esse ponto logo se tornará um tópico recorrente da filosofia francesa contemporânea. É possível que o título do ensaio de Lebrun (grafado à mão no datiloscrito original) fosse “Do erro à ilusão”, pois é disso mesmo que se trata, por mais que as origens da ideia de alienação possam ser encontradas, precisamente, na referida passagem (devo essa sugestão a Luiz Damon Moutinho). De toda forma é assim, como “do erro à alienação”, que a passagem é colocada por Deleuze em *Diferença e repetição* – surgido três anos depois do pequeno ensaio inédito de Lebrun (Deleuze, 1968, p. 178).

Como Lebrun irá demonstrar em seu livro sobre Kant, a figura por excelência dessa aparência intrínseca à razão é a analogia, tal como criticada e redefinida por Descartes (Lebrun, 1970). Um dos prodígios da Crítica kantiana consiste, efetivamente, em tomar a analogia, seja ela legítima ou não, do ponto de vista lógico, como uma maneira de falar. Assim, diremos por analogia com a arte humana que há uma arte da natureza, e sem nenhum problema, desde que acrescentemos: trata-se nesta última de uma arte não-intencional, ao contrário, precisamente, da primeira. A diferença de gênero entre essas atividades tão díspares circunscreve o campo no interior do qual poderá ser afirmada a identidade parcial. Encontra-se aí, com efeito, a ideia da razão como estrutura transcendental de enunciação de uma ordem, instância extrínseca à experiência e que não se confunde com aquela da efetivação dos saberes positivos.

Ouçamos agora Foucault, em 1966:

Na época de Descartes e de Leibniz, a transparência recíproca entre o saber e a filosofia era completa, a tal ponto que a universalização do saber em um pensamento filosófico não exigia um modo específico de reflexão. A partir de Kant, o problema se torna inteiramente diferente. O saber não pode mais se desenvolver sobre o fundo unificado e unificador de uma *mathesis*. De um lado, coloca-se o problema das relações entre o campo formal e o campo transcendental [...], e, de outro, o do das relações entre o domínio da empiricidade e o fundamento transcendental do conhecimento (Foucault, 1966, p. 260).

Se estas questões são problemáticas, é porque a razão, longe de ser a garantia da certeza do conhecimento e do acesso à ordem, tornou-se ela própria objeto de crítica. Não é ela a sede da ilusão que leva a tomar o conhecimento empírico como índice de uma ordem transcendente, os fenômenos pelas coisas mesmas? Com a crítica da razão, a ontologia dos clássicos dá lugar a uma analítica da experiência. É nesse quadro, acrescenta Foucault, que se inscreve mais tarde, a partir de Husserl, “a tarefa fenomenológica, com suas profundas possibilidades e impossibilidades” (Foucault, 1966, p. 261). Foucault chega assim a uma ideia nada menos que genial: a de que um projeto filosófico qualquer, e não somente o da fenomenologia, possa ser cego em relação à sua própria natureza e ao que ela implica. A arqueologia se inflete, desde o início, em uma genealogia. Mas não se detém nisto: identifica o *locus* da “tentação metafísica”, que se desloca, na Idade do Homem, das antigas cosmologias para as novas – que surgem, de caso pensado ou não, no âmago das ciências humanas. O mesmo tópico interessa a Lebrun na conclusão do livro sobre Kant, quando ele reconhece, no vitalismo e na filosofia da história, mistificações contra as quais a Crítica nos previne.

Eu não saberia dizer em que medida Lebrun contribuiu para alterar ou consolidar a posição da filosofia transcendental no argumento de *As palavras e as coisas*. É uma questão que permanece em aberto: nem Lebrun nem Foucault jamais se pronunciaram a respeito (Eribon, 1989, p. 182; Sabot, 2005, p. 257-58; 264-67). Uma coisa é certa: em 1965, as perspectivas do professor e de seu antigo aluno se cruzam, e é certo que nenhum deles passou incólume por esse encontro. Vinte anos mais tarde, em “Transgredir a finitude”, ensaio escrito em homenagem a Foucault, Lebrun observará que a “finitude moderna”, inaugurada por Kant, “continua sendo (até quando?) a nossa morada”. E acrescenta: “Valia a pena, pois, mostrar como a episteme do século XIX conseguiu, em tantos pontos, transformar numa alteridade positiva o que até então fora relegado ao negativo” (Lebrun, 1985, p. 20). Contra todas as apariências, *As palavras e as coisas e Kant e o fim da metafísica* são diagnósticos de época.

Mas esse capítulo pouco conhecido do pensamento francês contemporâneo não foi escrito somente no distrito da Consolação (que o organizador do manuscrito de São Paulo confunde com um imaginário “distrito de Barretos”). Num obituário publicado em 1984 na imprensa paulista (“Foucault ao vivo”), um Lebrun visivelmente tocado evoca o amigo em passagem por São Paulo, nos idos de 1965, e menciona que Foucault deu o acabamento ao (novo) manuscrito de *As palavras e as coisas*, entre um apartamento em Higienópolis, um bar na avenida São Luís, e fins de semana no Rio de Janeiro (Lebrun, 2024). Esta última circunstância não me parece trivial. Pois, as praias do Rio, como tantas outras do litoral brasileiro, são de areia fina, não de pedras e cascalhos, como as da Europa, com as quais Foucault

poderia estar familiarizado. Indo além, diremos que somente nelas um rosto poderia se apagar à beira-mar, pois apenas nelas um rosto poderia ser desenhado nitidamente. Que a zona sul carioca tenha fornecido a Foucault a imagem triunfante que encerra o seu opus magnum, parece-me uma ideia sedutora demais para ser abandonada por algo tão comezinho quanto a falta de evidências a corroborá-la.

Bibliografia

- Deleuze, G. (1968). *Difference et répétition*. Paris: PUF.
- Eribon, D. (1989). *Michel Foucault*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- _____. (2023). *Le discours philosophique*. Ed. Orazio Irrera; et al. Paris: Gallimard/Seuil.
- _____. (2025). *Archéologie des sciences humaines. Cours à São Paulo (1965)*. Ed. Phillippe Sabot. Paris: Gallimard.
- Gueroult, M. (1954). *Descartes selon l'ordre des raisons*. 2 vols. Paris: Aubier Montaigne.
- Lebrun, G. (1970). *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*. Paris: Armand Colin.
- _____. (1985). “Transgredir a finitude”. In: Ribeiro, R. J. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1989). “La phénoménologie dans Les mots et les choses”. In: *Michel Foucault philosophe*. Paris: Seuil.
- _____. (2024). G. *A vingança do bom selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Unesp.
- Parro, R.; Lima, A. (2017). “Michel Foucault na Universidade de São Paulo”. *Discurso*, 47, 2, p. 205-223.
- Pimenta, P. P. (2025). “Gérard Lebrun na Maria Antonia”. In: Lebrun, G. *A racionalidade equívoca. Inéditos e dispersos*. Org. Ruth Lana e Pedro P. Pimenta. São Paulo: Unesp.
- Prado Jr., B. (2000). “Erro e alienação”. *Folha de São Paulo*, 30 de janeiro de 2000.
- Ribeiro de Moura, C. A. (2022). *Crítica da razão na fenomenologia [1985]*. São Paulo: Unesp.
- Sabot, P. (2025). “Situation”. In: Foucault, M. *Archéologie des sciences humaines. Cours à São Paulo (1965)*. Ed. Phillippe Sabot. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2005). *Sartre no Brasil. A Conferência de Araraquara*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. 2^a ed. São Paulo: Unesp.

Gérard Lebrun, ou a divergência crítica

**Vinicius Berlendis de Figueiredo
(1965-2025)**

Universidade Federal do Paraná – UFPR / Universidade de São Paulo – USP

NOTA PRELIMINAR

O pequeno ensaio ora publicado que Vinicius de Figueiredo apresentou em 2024 a título de homenagem a essa figura filosófica maior do cenário franco-brasileiro que foi Gérard Lebrun testemunha um passo decisivo de seu projeto de confrontar dois conceitos de reflexão em operação no Departamento de Filosofia da USP desde os anos 1960, a partir do qual pretendia reescrever esse quinhão da história da filosofia brasileira. Estavam em jogo as divergências produtivas entre dois conceitos de Reflexão, aquele representado por Lebrun ao redefinir o sentido kantiano de filosofia como crítica, desembaraçada de qualquer pretensão teórica, e a Reflexão objetiva, conduzida por Giannotti a partir de sua leitura inovadora da obra de Marx.

Para Vinicius, a Reflexão subjetiva teria criado uma forma de discurso filosófico que é essencialmente crítico em relação às posições filosóficas que buscam fazer teorias por conta própria, com independência em relação aos saberes científicos particulares, e com isso produzem ideologias. Por sua vez, a Reflexão objetiva permitiria compreender as formas de sociabilidade capitalista como estruturas que só podem se reproduzir na medida em que se sustentam em ilusões socialmente necessárias, envolvendo, portanto, uma forma específica de crítica da ideologia como fetichismo.

O ensaio sobre Lebrun mostra o alcance crítico da Reflexão subjetiva. Ela se configura, segundo Vinicius, como uma forma especial de crítica da ideologia, como análise da história da filosofia dotada de um olhar aguçado para os pressupostos não explicitados, ao modo de uma análise de interesses não

confessáveis, mas de algum modo constitutivos, e, de maneira semelhante, análise dos discursos institucionalizados, muitas vezes escondidos na história da filosofia. Como crítica, a filosofia se despede de sua pretensão de ser ela mesma ciência, mas, voltando-se para sua história e para os discursos normalizados, ela pode e tem de recorrer aos saberes positivos. A filosofia como crítica é um saber não teórico que pode conviver bem com os saberes teóricos positivos.

O exemplo, aliás muito atual, é o exame que Lebrun faz da obra de Álvaro Vieira Pinto. Nas palavras de Lebrun: “A ciência distingue onde a ideologia confunde”. E adiciona uma observação reiterada de Vinicius: a filosofia no Brasil tem se tornado expressão ideológica cada vez mais desinibida pois se considera acima, superior, independente dos saberes positivos, que deveriam ao menos balizar algumas de suas premissas – enfim, uma consequência da especialização extrema, em que o público leitor se estreitou tanto que todas as associações de ideias se veem facilitadas, “essa forma em que tudo gravita no ar sem nenhum lastro”, como ele diz em um intervento sobre o método estrutural, a ser publicada. O leitor encontrará nesse ensaio, portanto, não só desenho mais global dos efeitos da inteligência livre que Gérard Lebrun suscitou entre seus pares brasileiros. Vinicius capta um momento feliz do gosto pelo confronto filosófico, incentivando sua continuidade, apesar da suspeita bastante espraiada de que ele esmorece cada vez mais.

Luiz Sergio Repa
Departamento de Filosofia – USP

Falar sobre Gérard Lebrun também é falar sobre o Departamento de Filosofia da USP. A história dele e do departamento se cruzaram em um momento decisivo para ambos. Lebrun chegou ao Brasil em 1960, com trinta anos. Tinha quase a idade do departamento, que foi fundado junto com a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras em 1934. Vou procurar dar ideia do que, até onde vejo, estava acontecendo naquele momento, e como Lebrun foi concernido por ele e como atuou no que estava por vir.

Quando chegou, Lebrun encontrou a faculdade não apenas orientada para a especialização – até mesmo, se poderia dizer, obcecada por ela. Antes mesmo da entrada em cena dos “jovens turcos”, como Cruz Costa apelidara Giannotti, Porchat e Bento, Lívio Teixeira – que havia colaborado de perto com Gueroult, quando este esteve na USP, entre 1947-48 – já havia publicado seus estudos sobre a moral cartesiana (*Ensaio sobre a moral de Descartes*, 1953) e sobre Espinosa (*A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, 1954).

Mas a especialização em curso, que se consagrou nos anos 60, não foi exclusividade do Departamento de Filosofia. Ao contrário, sua busca marcou desde o início a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, cuja fundação é indissociável das missões estrangeiras convocadas para criá-la. Essas missões estavam incumbidas de difundir técnicas de pesquisa e incutir um perfil acadêmico até ali, salvo engano, inexistente nas humanidades do país. A partir dos anos 50, esse processo se acentua. Florestan Fernandes, que dá nome à atual biblioteca da Faculdade, talvez tenha sido quem melhor personificou esse compromisso com o rigor – que, no caso da filosofia, significa realizar uma leitura “tecnológica” dos textos filosóficos.

Como a filosofia era o departamento mais francês da jovem Faculdade, imagino que Lebrun tenha se sentido em casa quando chegou. O terreno era familiar. Ninguém questionava o alcance filosófico da história da filosofia, ao contrário: havia acordo sobre como abordar os textos da tradição e professores e estudantes da casa sabiam o que se passava no debate internacional, sobretudo (como era de esperar) francês. Suspeito que isso explique por que Quine, quando passou por São Paulo em 1944, tenha permanecido, não no departamento, mas na Escola de Sociologia e Política. É apenas uma suspeita. Mas é uma história a se investigar.

Quando Lebrun chegou por aqui, a cena filosófica francesa passava por uma mudança considerável. Sartre, duramente atacado por Lévi-Strauss em 1962, no último capítulo de *O pensamento selvagem*, começava a perder terreno para o estruturalismo. Sabe-se como se desenrola essa história. Foucault, próximo de Lebrun desde os tempos da École Normale, se consagraria como o pensador mais influente da França com a publicação de *As palavras e as coisas*, em 1966. E aqui encontramos a deixa para começar a entrar no assunto.

Como é sabido, Foucault esteve na Maria Antônia em 1965, mesmo ano em que Lebrun proferiu sua célebre aula inaugural sobre Hegel e as feridas do espírito, que foi assistida por grande parte do corpo docente do departamento. Um dos objetivos da viagem de Foucault era conferir com Lebrun se o Kant que aparece em *As palavras e as coisas* (1966) estava certo. Esse era o assunto da tese principal de Lebrun, defendida em 1970, *Kant e o fim da metafísica*. Bastará abrir a “Conclusão” para atestar sua dúvida com o argumento exposto por Foucault em *As palavras e as coisas*. Nos dois textos, embora com apresentações muito diferentes (o livro de Lebrun é sobre Kant, o de Foucault é bem mais abrangente), a crítica kantiana aparece como preparação do terreno no interior do qual iriam se desenvolver as ciências humanas. Isso porque, sob o pretexto de conhecer o Homem, as ciências humanas recaem em ilusões metafísicas semelhantes àquelas em que se enredava o dogmatismo clássico. Mudam os nomes: agora já não depararíamos com os temas da metafísica especial (alma, Mundo e Deus), mas com a História, a Linguagem, o Trabalho, a Vida.

Voltemos agora à cena que começávamos a reconstituir, os primeiros anos de Lebrun em São Paulo. O “Trabalho” (com maiúscula), fonte de ilusão antropológica? Nesse caso, o que fazer, quando o colega paulista de quem você logo se tornaria um amigo próximo te pede que escreva a orelha de um livro intitulado *Origens da dialética do trabalho*? O próprio Giannotti (autor do dito livro) reconheceria, mais tarde, que havia sido um pouco infeliz no convite – acrescentando a fineza com que Lebrun escapou da saia justa e atendeu ao pedido. De fato, a nota de Lebrun é delicada, sem que ele perca a ocasião, porém, para explicitar sua divergência. Cito um trecho da orelha: “Não estou sempre de acordo com as conclusões de Giannotti que vê dialética onde não vejo (em minha ignorância dos bastidores d’*O Capital*) senão uma surda continuidade e, às vezes, uma leitura ligeira de Hegel” (Lebrun, 2025, p. 274).

Esse é um primeiro ponto que merece registro: Lebrun praticava um tipo de divergência que não interditava o contraditório, que, ao contrário, buscava qualificar o debate e promover acumulação crítica (item indispensável num meio ainda rarefeito como o da filosofia naquele momento). Essa, penso eu, foi uma de suas contribuições mais significativas à “cultura filosófica uspiana” (na expressão de Paulo Arantes), que seria consolidada, na década de 60, menos por consensos do que *através de divergências teóricas* bastante profícias. A ver as coisas de perto, e limitando-nos a um dos eixos de atuação daquele grupo de professores, havia disputa sobre o estatuto da filosofia, sobre sua inserção na sociedade, sobre suas relações com o meio cultural e com a política. O que representou ganho considerável para a Universidade de São Paulo. Outros departamentos que começavam a surgir ou se consolidar Brasil afora assumiram feição mais definida: uma epistemologia mais dura aqui, outra teologia tomista ali, muito Heidegger acolá, e assim por diante. Quando o Departamento da USP atingiu sua

maioridade, no fim dos anos 60, já tinha um aspecto politeísta – e desconfio que muito disso se deve à presença de Lebrun.

Mas voltemos à ligação entre ele e Foucault. Tê-la em mente ajuda a compreender por que divergências com alguns colegas proeminentes da casa (e proeminência sempre foi com Giannotti) era mesmo inevitável. Colisão produtiva, mas *colisão* – que era mesmo previsível. Pois, enquanto na França o acerto de contas com Sartre e o humanismo exigia pôr de lado o marxismo (ou ao menos dar a ele nova roupa-gem, como fez Althusser), no Brasil, ou melhor, na USP (temos o hábito de misturar esses dois planos), se passava o oposto. No fim da década de 50, o marxismo havia acabado de entrar na universidade como objeto de investigação. O “Seminário Marx”, começado em 1958, se estenderia até 1964 (na sua primeira etapa, já que houve uma segunda formação, que durou até 68). Fernando Henrique comenta o impacto da novidade, enfatizando a “revolução teórica que os estudos de Marx produziram em todo o grupo [um grupo multidisciplinar]. Já nas nossas teses de doutoramento (a minha e a de Ianni sobre a escravidão, a do Giannotti sobre a noção de trabalho no capitalismo) era visível a leitura de Marx” (Cardoso, 2018, p. 42).¹

É interessante notar que, apesar da profissão de fé mais ou menos generalizada na leitura estrutural dos textos, nem o *Seminário Marx*, por onde inicia o “marxismo uspiano”², nem Lebrun se ajustavam muito bem ao modelo. Tome-se a tese de Lebrun sobre Kant. Sua interpretação (sigo uma observação de Antoine Grandjean num belo texto sobre Lebrun) não é nem sistemática, nem genética: ela é *problematizadora* (Grandjean, 2009). Com efeito, Lebrun problematiza a noção de finalidade, seguindo o deslocamento que ela teria sofrido da 1^a para a 3^a *Crítica*. (Giannotti se queixava que Lebrun havia deixado a moral de fora, sem entender que o problema era outro).

No caso do “Seminário Marx”, embora *O Capital* fosse lido em “estilo” estrutural (a expressão é de Bento Prado), isso – até por conta da natureza multidisciplinar do grupo – era feito sem que se perdesse de vista a reutilização das categorias marxistas na reflexão acerca do país, de sua história e de sua inserção na ordem global. Como disse uma vez Roberto Schwarz, formava-se, no seminário, uma “nova intuição do Brasil e de sua inserção global” – o que não seria possível, se os leitores do grupo não escapulissem da análise interna do texto. (Schwarz, 2017, p. 25).

¹ Fernando Henrique esquece de mencionar, nesse passo, o doutorado de Maria Sylvia de Carvalho Franco, *Homens livres na ordem escravocrata*, defendido no final de 1964, e que recordo para o quadro ficar mais fidedigno: como quer que seja, havia “trabalho” para todo lado.

² Para quem tiver interesse em aprofundar o assunto, recomendo a excelente pesquisa de Lidiane Soares Rodrigues (Rodrigues, 2012).

Ou seja: fosse para Lebrun, que prosseguia na senda aberta pela epistemologia francesa (recordese: ele foi orientado por Canguilhem), fosse para os novos leitores de Marx na Faculdade, a leitura estrutural não parecia representar uma camisa de forças. Todavia, funcionava como referência comum, espécie de ideal regulador fornecendo parâmetros para um debate que, disparado nos anos 60, deu frutos, se vejo bem, até mais ou menos o início dos anos 90 (depois dos 90, digamos que as diretrizes estavam fixadas: tornara-se possível, por exemplo, identificar-se mais com Lebrun ou com Giannotti ou com as variantes do marxismo filosófico uspiano, sem ser necessário debater com a concorrência). É um pouco paradoxal: o mesmo método que, seguido à risca, interditaria o debate, possibilitou transformar um *diálogo improvável* em *conversa efetiva*. Mais ou menos uma assombração, com consequências reais e positivas.

Para aprofundar esse ponto, retomarei em linhas gerais a primeira publicação de Lebrun no Brasil. A meu ver, ela ajuda a esclarecer, *por contraste*, a erística praticada por Lebrun, que mudava de figura conforme o interlocutor. Foi essa modulação o que, a meu ver, o fez ser figura decisiva na configuração do debate interno ao Departamento.

O texto que tenho em vista é a resenha que Lebrun fez de *Consciência e realidade nacional*, o livro de dois volumes publicado em 1960 por Álvaro Vieira Pinto. A resenha foi publicada na *Revista Brasiliense*, em 1962. (Lebrun, 2025).

Vieira Pinto era o porta-voz filosófico do Instituto Superior de Estudos Brasileiros, o ISEB, fundado no Rio em 1955 (o ISEB seria extinto pelos militares logo após o golpe de 64). De certa maneira, o instituto – que era federal – representava uma espécie de concorrente do marxismo uspiano em vias de formação. A orientação dos dois grupos era progressista, ambos se propunham a cogitar questões ligadas ao desenvolvimento nacional, assim como a inserção do Brasil no quadro do capitalismo mundial. Ignoro se havia laços entre os grupos, mas creio que não. Exceto por uma polêmica entre Florestan e Guerreiro Ramos sobre os rumos da educação no país, a Faculdade de Filosofia da USP foi muito econômica quanto ao ISEB. Há, sim, referências expeditivas ou indiretas, mas jamais confronto aberto.

Mas os isebianos estavam no radar. Fernando Henrique, escrevendo em 2020 por ocasião da reedição de sua livre-docência de 1964, reporta-se ao “nacional-desenvolvimentismo” da época e a aversão difusa ao capital estrangeiro – uma das

palavras de ordem dos isebianos³. Que, aliás, não estavam sozinhos nisto. A convicção de que o mal era o estrangeiro também animava PCB, cuja estratégia, frustrada pelo golpe de 64, apostava na aliança entre operariado e burguesia nacional como condição para realizar nossa própria versão da revolução burguesa – o equívoco para o qual Roberto Schwarz, no balanço que publicou (em 1970) sobre a cultura brasileira entre 64 e 68, chamou de “marxismo patriótico”.⁴

No livro comentado por Lebrun, essas questões surgem ligadas às prerrogativas que Vieira Pinto confere à *nação* e à *consciência nacional*. O foco está na antinomia entre “nacional vs. estrangeiro” ou entre “colônia” e “colonizador”, não na luta de classes⁵ – o que, no caso de um leitor marxista da dialética hegeliana entre o senhor e o escravo, chama a atenção. Mas essa era a discussão na época. A propósito, Lebrun, na primeira página de seu texto, menciona o livro de Fanon, *Os condenados da terra*, que havia sido publicado em 1960: no caso dele, assim como no de Vieira Pinto, o enfoque era sobre a consciência nacional e o colonialismo.

Resumindo, a principal objeção de Lebrun a Vieira Pinto é o de ele terminar por fazer da “nação” um verdadeiro “universal concreto”, acessível somente por uma “intuição inefável de si” (Lebrun, 2025, p. 290). O apelo de Vieira Pinto à “lógica concreta” contra a abstração característica da *defesa do universal* o teria levado a abandonar o plano dos conceitos para “imergir no imediato e na intuição” (Lebrun, 2025, p. 292). Contra esse enraizamento da epistemologia na consciência nacional,⁶ Lebrun cerra fileiras com os defensores da “objetividade científica” (Lebrun, 2025, p. 293).

O que não deixa de surpreender. Será que Lebrun ainda não havia se tornado nietzscheano, para mostrar tanta desenvoltura na defesa da ciência e da universalidade? Ou estaria fazendo troça, ao modo do *Sobrinho de Rameau*, a fim de expor melhor as fragilidades do seu adversário?

Talvez as duas coisas. Para tentar esclarecer, vou dar um salto no tempo.

Sobre Nietzsche, penso que Lebrun nunca viu nele uma alternativa doutrinal. Pela simples razão de que (ao modo de Foucault ou Deleuze) o tomava como uma espécie de caixa de ferramentas. Mesmo em *O avesso da dialética* (1988), seu livro

³ “O ‘nacional-desenvolvimentismo’ da época apostava mais na ação do Estado do que no crescimento econômico impulsionado pelo setor privado, embora não se opusesse a ele. Temia, contudo, o investimento estrangeiro”. (Cardoso, 2020, p. 12).

⁴ Tal marxismo seria “um complexo ideológico ao mesmo tempo combativo e de conciliação de classes, facilmente combinável com o populismo nacionalista então dominante, cuja ideologia original, o trabalhismo, ia cedendo terreno” (Schwarz, 2008, p. 71).

⁵ Ver Caio Navarro de Toledo, 1977; e Maria Sylvia de Carvalho Franco 1978. Como se adivinha, a teoria da dependência na versão de Fernando Henrique e Enzo Faletto representou a alternativa da Faculdade de Filosofia da USP ao modo como o ISEB concebia nosso subdesenvolvimento.

⁶ “A lógica assim como a ética não pode ignorar a circunstância existencial” (Álvaro Vieira Pinto, *Consciência e realidade nacional*, I, p. 54-56, *apud* Lebrun, 1962, p. 15).

mais “nietzscheano”, inexiste, creio, alinhamento doutrinal. Lebrun, isso sim, empresta a Nietzsche operadores de leitura para trazer à luz as escolhas sobre as quais Hegel edificou seu sistema. O recurso não é acidental (como, por exemplo, alguém que se fosse, por acidente, “kantiano” ou “aristotélico”). Justificava-se pelo fato de que que coube a Nietzsche levantar a suspeita de que a especulação filosófica, ao criticar o que se apresenta como *positivo, dado e existente*, termina impondo de cima um código de leitura do real que exerce uma tirania epistemológica sobre o domínio da experiência, cuja inteligibilidade passa a ser refém do saber filosófico.

A contrapelo dessa atitude, Nietzsche (Lebrun de fato irá segui-lo nisto) reabilita a filologia, o estudo da lenta formação dos termos e conceitos – um ofício, portanto, distinto e avesso do gesto especulativo de suspender o exame do significado corrente das práticas e dos discursos, a fim de submetê-los ao crivo da Razão (com maiúscula).

O hegelianismo – já se pode adivinhar, e esse é o mote da tese suplementar de Lebrun, *A paciência do conceito* (1972) – será considerado o exemplo mais bem acabado desse gesto. Não, porém, seu único exemplo. Saltando mais alguns anos, basta abrir a resenha que ele fez no *Jornal da Tarde* em 1983 de *Trabalho e Reflexão*, de Giannotti, para verificar que ele estende a mesma crítica se a Marx e a Giannotti. (“As reflexões de Giannotti, rumo ao espaço”, Lebrun, 2024).

Ora, essa mesma contenda entre *positividade* e *especulação* já aparece na resenha de 1962. Enquanto Álvaro Vieira Pinto erigia o trabalho “em situação existencial quase incomunicável”, ápice da especulação filosófica em chave nacionalista, o ofício de formiga feito pelo *scholar* em ciências humanas se dedicava a assuntos menos elevados, mas nem por isso irrelevantes, como, por exemplo, o “estudo das condições de vida do trabalhador agrícola do Ceará” (Lebrun, 2025, p. 314). Não penso que a *boutade* se resuma a um gesto retórico. Lebrun realmente prezava a investigação científica e não perdia ocasião para desconfiar do tipo de filósofo que, autoproclamando-se Doador Universal de Sentido, se julgasse no direito de julgar seus resultados. Era exatamente o que fazia Vieira Pinto, com sua epistemologia *prêt-à-porter*.

Desnecessário dizer que a posição de Lebrun não se confundia com a de um positivista ingênuo: seu estudo sobre Pascal, publicado em 1983 na mesma coleção “Encanto Radical”, da editora Brasiliense, que inclui também o Sócrates de Francis Wolff, mostra que a *ciência não perde nada por ignorarmos como as coisas são em si mesmas*. O fato de não sabermos como Deus criou o mundo não impede formular a lei do vácuo. Ao contrário (a lição pascaliana que Kant anotou), exatamente *porque* não conhecemos o verdadeiro *logos* que preside o universo, nossos enunciados científicos são necessários e universais.

O pragmatismo de Lebrun (que adiante se associaria a seu perspectivismo) nada tem que ver, portanto, com a defesa da ciência como expressão da verdade absoluta.

O critério é a utilidade: a ciência pode ser útil na transformação da realidade; pode ser útil, quem sabe, até mesmo num *país em desenvolvimento...* Tudo depende da política. Mas a política, como Lebrun a enxergava, é atravessada por mistificações de toda ordem. Como escreveu no *Estadão* em 1980, elogiando a trajetória de Raymond Aron: “tratava-se para ele de denunciar um modo de pensar que, furtando-se sistematicamente à observação dos fatos e à análise das realidades, fugia da argumentação propriamente política. Muito mais do que ‘opiniões’, Aron atacava um discurso moralista ou profético que ele considerava delirante” (Lebrun, 1983, p. 173-81).

Mas voltemos, inclusive para começar a terminar, ao “trabalho” que Vieira Pinto havia transformado em problema da consciência. Contra isso, Lebrun advertia: o trabalho, prezado filósofo, corresponde à realidade de grupos de indivíduos concretos, merecendo estudo objetivo.

Pode ser que a contraposição a Álvaro Vieira Pinto tivesse um referente local, representado pelo grupo de assistentes de Florestan na USP. À época, todos estavam engajados (Otávio Ianni, Fernando Henrique, Maria Sylvia) em pesquisas voltadas para produzir resultados mais ou menos verificáveis sobre a sociedade brasileira (sociedade na qual se inclui, por certo, os trabalhadores agrícolas do Ceará).

Se a suposição for boa, a resenha de 62, escrita apenas um ano após a chegada de Lebrun, mostrava que ele já havia atinado para uma contenta de abrangência nacional. De um lado, Álvaro Vieira Pinto, representante do ISEB, promovia uma leitura da dialética hegeliana cujo resultado, concluiria Lebrun, redundava em verdadeira “algaravia fenomenológica”. De outro, a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, cujos quadros vinham fazendo das ciências sociais instrumento de conhecimento da realidade nacional, seguiam caminho mais promissor.

Ocorre que os mesmos cientistas sociais com que Lebrun passou a conviver a partir de sua chegada, ao contrário do que se vê hoje em dia, também apreciavam a filosofia; pior, eles liam Marx, ainda por cima num seminário idealizado por seu colega de departamento, Giannotti.

Então encerro a minha exposição aqui com a seguinte pergunta. Aos olhos de Lebrun, um Marx bem lido (supondo que o exemplo de boa leitura fosse o de Gueroult lendo Descartes) seria, do ponto de vista dos resultados obtidos, diferente da “salada filosófica” de Álvaro Vieira Pinto (a expressão é de Maria Sylvia de Carvalho Franco)?

Vejam, o “marxismo uspiano” devia mesmo aparecer para um estrangeiro recém-chegado como um ISEB – uma versão profissionalizada do que o instituto federal vinha fazendo desde meados dos anos 50. Ora, assim como seus congêneres cariocas, também os representantes do marxismo uspiano – dos de primeira hora aos que se seguiram depois – enveredaram pela grande “Teoria”, no caso, aquela capaz de es-

miuçar os movimentos do capital. Para Lebrun, esse saber levava adiante a tese hegeliana de que a Razão detém um conhecimento superior ao que está ao alcance das ciências do entendimento. (Ver Lebrun, 2024, p. 282-83).

Fecho com isso meu sobreovo. Como vocês terão notado, o que pareceu a Lebrun um deslize grosseiro, no caso de Álvaro Vieira Pinto, ressurgia na Faculdade de Filosofia da USP como expressão de uma leitura, agora *bem fundada*, de Hegel e de Marx.

Isso impunha uma mudança de registro. Em vez de realizar uma leitura interna de seu rival, como havia feito com Vieira Pinto ao mostrar suas contradições, Lebrun, nos anos seguintes (e isso, antes e depois das teses sobre Kant e sobre Hegel), trataria de pôr à luz o que lhe pareciam ser as implicações da dialética hegeliana, cuidando sempre de assinalar o preço pago pela aceitação de suas premissas. Esse o mote que presidiu a referida aula sobre Hegel na Maria Antônia, em 1965, onde se lê, por exemplo, que “a verdadeira dialética não ensina que as peripécias deixam poucas marcas, e que a longo prazo os redemoinhos se acalmam, mas que o sentido profundo do acontecimento está para além de sua forma aparente” (Lebrun, 2025b, p. 54). Ou seja: em vez de procurar implodir o texto por dentro, procura-se agora revelar a sua coerência, mostrá-lo em sua couraça sistemática, a fim de motivar nossa desconfiança diante dele. Ler bem Hegel, portanto, mas para tomar distância dele; aproximar-se o mais possível, para desarmar o mecanismo por dentro, assinalando suas escolhas (que jamais são fundadas na razão, mas sempre remetem a decisões “infra-racionais”). Não residiria na transmissão dessa atitude uma forma (sinuosa, é verdade) de *filia* para com seus estudantes? Até onde lembro, era isso que Lebrun procurava passar para aqueles que, como eu, tiveram o privilégio extraordinário de ser ouvintes de suas aulas.

Bibliografia

- Cardoso, F. H. (2018). “Memórias da Maria Antônia”, in: Maria Cecília Loschiavo dos Santos (org.), *Maria Antonia: uma rua na contramão*. São Paulo: Edusp.
- _____. (2020). *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- Carvalho Franco, M. S. (1978). “O tempo das ilusões”. In: Chauí, M.; Carvalho Franco, M. S. *Ideologia e mobilização popular*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Grandjean, A. (2009). “La patience des concepts. Recension de Gérard Lebrun, *Kant sans kantisme*”. In: *laviedesidées.fr*, 28 octobre 2009.
- Lebrun, G. (1983). “Aron ou a recusa do ceticismo”. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (2024). “As reflexões de Giannotti, rumo ao espaço”. In: *A vingança do bom selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Unesp.

- _____. (2025a). “A ‘realidade nacional’ e seus equívocos”. In: *A racionalidade equívoca. Inéditos e dispersos*. São Paulo: Unesp.
- _____. (2025b). “As feridas do espírito”. In: *A racionalidade equívoca. Inéditos e dispersos*. São Paulo: Unesp.
- Navarro de Toledo, C. (1977). *ISEB: Fábrica de ideologias*. São Paulo: Ática.
- Rodrigues, L. S. (2012). *A produção social do marxismo universitário em São Paulo: mestres, discípulos e “um seminário” (1958-1978)*. 2012. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Schwarz, R. (2008). *O pai de família e outros estudos*. 2^a ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2017). “Sobre a leitura de Marx no Brasil”. In: *Nós que amávamos tanto O Capital*. São Paulo: Boitempo.

Schopenhauer contra Hegel? A estratégia genealógica de Gérard Lebrun¹

Eduardo Brandão

Universidade de São Paulo – USP

RESUMO

Em 2016 a *Revista Discurso* publicou o *Dossiê Gérard Lebrun*. Em 28 páginas o leitor encontra um plano de pesquisa (datado de 1988), um relatório de atividades (de 1988 a 1990), um projeto de pesquisa (indicado como de 1982) e um plano de trabalho (de 1987), todos encaminhados ao Departamento de Filosofia da USP, onde Lebrun foi professor por vários períodos. Além desses documentos, o dossier contém também textos escritos por Ruy Fausto, Maria Lúcia Cacciola e Carlos Alberto Ribeiro de Moura, que comentam sobre determinados aspectos desses documentos produzidos por Lebrun. Este artigo pretende analisar, à luz desse *Dossiê*, o papel mais estratégico de Schopenhauer em *O avesso da dialética*, de Gérard Lebrun. No livro, a importância dele evidencia-se em três pontos pelo menos: nas críticas de Nietzsche ao cristianismo e ao nihilismo, e na construção da noção de *grande suspeita* como estratégia linguística que consegue se contrapor à dialética hegeliana. É neste último aspecto que Schopenhauer se mostra particularmente um autor fundamental para o livro de Lebrun.

PALAVRAS-CHAVE

Lebrun; *Avesso da dialética*; Schopenhauer; Nietzsche; Hegel.

ABSTRACT

In 2016, *Discurso* published the *Gérard Lebrun Dossier*. In 28 pages, readers will find a research plan (dated 1988), an activity report (from 1988 to 1990), a research project (indicated as from 1982), and a work plan (from 1987), all submitted to the Department of Philosophy at USP, where Lebrun was a professor for several periods. In addition to these documents, the dossier also contains texts written by Ruy Fausto, Maria Lúcia Cacciola, and Carlos Alberto Ribeiro de Moura, who comment on certain aspects of these documents produced by Lebrun. This article aims to analyze, in light of this Dossier, the more strategic role of Schopenhauer in Gérard Lebrun's *O avesso da dialética*. In the book, his importance is evident in at least three points: in Nietzsche's critiques of christianity and nihilism, and in the construction of the notion of *great suspicion* as a linguistic strategy that manages to counter Hegelian dialectics. It is in this last aspect that Schopenhauer proves to be a particularly fundamental author for Lebrun's book.

KEY WORDS

Lebrun; *Avesso da dialética*; Schopenhauer; Nietzsche; Hegel.

¹ Este foi concebido, a partir de sugestão de Pedro Paulo Pimenta (a quem agradeço a ideia e a oportunidade), para um evento em homenagem a Francis Wolff e a Gérard Lebrun, ocorrido no Departamento de Filosofia da USP em agosto de 2024. Foi um privilégio participar da homenagem a Lebrun falando sob essa perspectiva desse livro de um de nossos grandes mestres. Esse privilégio tornou-se ainda maior porque Vinícius de Figueiredo, passou o ano de 2024 como professor visitante em nosso Departamento, período em que tivemos várias conversas acerca de muitos assuntos e, também, sobre Lebrun. Não só pelo interesse por sua obra – este, o motivo principal – mas também pelo fato de que estaríamos – como de fato ocorreu – juntos numa mesa no evento em sua homenagem. De uma forma que não consigo mais precisar, este texto reverbera em várias partes momentos, entrelinhas e reflexões desse nosso diálogo... dedicar este artigo ao Vinícius, que nos deixou de forma abrupta no início de 2025, é uma forma de agradecê-lo por tudo aquilo que aprendi e pensei com ele.

Para o Vinas

Uma passagem do texto *Porque ler Nietzsche, hoje?*, publicado em 1980, no jornal *Estado de São Paulo*, anuncia, em linhas gerais, o *modus operandi* de Gérard Lebrun e uma das intenções principais que encontramos na leitura que ele fez de Nietzsche oito anos depois em *O avesso da dialética*: trata-se a todo custo de afastá-lo do solo problemático da metafísica e, nesse movimento, de contrapô-lo a Hegel, no campo do *discurso*.

A *vontade de potência*, poderia acrescentar-se, quase sempre foi compreendida como uma última instância metafísica, quando ela é o instrumento que serve a Nietzsche para balizar e medir o *que vale* uma atitude, *quanto pesa* um conceito. É verdade que Nietzsche chama a vontade de potência a *essência da vida*. Mas, nomeando-a assim, apenas entende advertir o seu leitor contra os avaliadores ingênuos que se apressaram demais em determinar uma “essência da vida”. Assim, a Spencer, que define a vida pela adaptação às circunstâncias, Nietzsche não pretende absolutamente opor uma definição melhor *no mesmo terreno*. Observa – o que é muito diferente – que a “adaptação”, longe de ser a palavra final, deve ainda ser considerada como um dos investimentos da vontade de potência, uma das direções que esta tomou. A *vontade de potência* não é, pois, uma nova designação do Absoluto – como a Ideia hegeliana –: ela é, mais propriamente, este fundo obscuro, do qual todos os conceitos exprimem uma modulação, um arranjo novo. (Lebrun, 1983, p. 37)

Percebe-se aí que Lebrun, em comum com outros intérpretes de Nietzsche, busca afastar o filósofo e sua vontade de potência de toda “instância metafísica”. A referência a Spencer vai nesse sentido: mesmo chamando a vontade de potência de essência da vida, Nietzsche não fala aqui de essência ou de vida no sentido usual, como definições ou caracterizações melhores ou mais corretas do ponto de vista metafísico. A vontade de potência é antes um instrumento de balizamento e medida: quanto “vale uma atitude” – “quanto pesa um conceito?”. Vislumbra-se assim o sentido da tarefa a que se propôs o livro oito anos depois – *Hegel à luz de Nietzsche* – na passagem em análise, e é sintomático que a conclusão seja: “a vontade de potência não é, *pois* [destaque meu], uma nova designação do absoluto – como a ideia hegeliana –: ela é, mais propriamente, este fundo obscuro, do qual todos os conceitos exprimem uma modulação, um arranjo novo”. Eis, portanto, já em 1980, o ponto fundamental da leitura de Hegel à luz de Nietzsche empreendida em *O avesso da dialética*: a vontade de potência não é uma nova instância metafísica, mas de análise discursiva...

Se somarmos a essa interpretação a análise que Ruy Fausto, no *Dossiê Lebrun*, faz do “Projeto de Pesquisa Desenvolvido em RDIDP [tempo integral] do Prof. Gérard Lebrun”, datado de 1982, e que contém uma exposição embrionária das teses de *O avesso da dialética*, perceberemos o quão imerso Lebrun estava, já no início dos anos oitenta,

nos temas do livro². Mas me parece que, em 1982, o estatuto da aproximação entre Hegel e Nietzsche ainda era outro: Lebrun fala de uma “oposição entre a História hegeliana e o Eterno Retorno” (Lebrun 2016, p. 362) – opõe-se o retorno *ao* mesmo em Hegel ao retorno *do* mesmo – dos gregos, é certo, mas também e fundamentalmente ao de Nietzsche (cf. Lebrun, 2016, p. 364 e 368). Trata-se de *contrapor*, enfim, Hegel e Nietzsche no campo da metafísica. Veja-se, assim, como termina o projeto:

Essa volta à raiz conceitual de *Geschichte* não tem outro objetivo senão demonstrar como a significação “História”, em Hegel, é uma construção inteiramente onto-teológica, longe de indicar a irrupção do “concreto” na filosofia hegeliana. Logo, essa noção poderia – muito bem ser o último resquício – e o mais tenaz – da metafísica – clássica. A contra-prova disso será dada na análise do Eterno Retorno – que deverá mostrar como Nietzsche, destruindo a Metafísica, através disso mesmo opõe-se ponto por ponto ao esquema hegeliano da História. Sob uma aparência inevitavelmente técnica, esse trabalho que é, no final – das contas, polêmico, poderia conduzir a abordagem de temas sócio-políticos mais concretos e sobretudo mais atuais do que poder-se-ia crer seguindo esse passeio arqueológico. (Lebrun, 2016, p. 367)

A ideia de uma contraposição direta entre Nietzsche e Hegel não ocorre em 1988, em *O avesso da dialética*. Nas suas páginas 126 e 127 reencontramos pontos do trecho de *Por que ler Nietzsche hoje?* acima citado – alguns com considerações muito próximas: por exemplo, a referência a Spencer aparece quase na mesma formulação. Mas a relação entre vontade de potência e ideia hegeliana que aparece em 1980 não é mais a mesma em *O avesso da dialética*. Na mesma página 127 do livro encontramos uma referência entre a ideia hegeliana e a vontade de potência agora devidamente intermediada pela Vontade de Schopenhauer:

Não, é impossível que assim seja. Aqui, e em qualquer outro lugar, a função da “grande suspeita” consiste em desnudar uma rede interpretativa exatamente onde pensávamos que havia um conteúdo positivo inquestionável (“a vida”) – em fazer aparecer com todas as suas ramificações a interpretação abusiva que se fez passar por “conceito da coisa”. Ora, quem pratica esse método faria prova de incoerência caso se pensasse capaz de dar a última palavra sobre “a coisa mesma” – e de designar, sob o nome de *vontade de potência*, o “sentido”, finalmente revelado, do que é “a vida”. Como poderia Nietzsche ceder

² “As páginas que me cabe comentar vêm sob o título “Projeto de Pesquisa Desenvolvido em RDIDP [tempo integral] do Prof. Gérard Lebrun”, em baixo, a lápis, lê-se, entre parênteses, “1982”. Mas seu conteúdo revela que Lebrun não se limitou a cumprir uma exigência burocrática. O texto dá conta do estado em que estava o trabalho de elaboração do que seria *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*, publicado em português em 1988 pela Companhia das Letras, em tradução de Renato Janine Ribeiro, e, em francês, como *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, postumamente, pelas Éditions du Seuil, em 2004, aos cuidados de Paul Clavier e Francis Wolff.” (Ruy Fausto, in Lebrun, 2016, p. 358).

a esse dogmatismo ingênuo, ele que afirma que as palavras são como bolsos nos quais enfiamos as coisas mais heteróclitas? Assim é que “a vingança” é ora isto, ora aquilo – tal como “o castigo”... Por que só “a vida” seria exceção? Não há palavra abstrata que possa ser referida a um sentido unívoco – e é por isso que a análise de um texto ideológico resulta sempre em determinar que atribuições de sentido o autor adotou ou forjou. Foi somente ao preço de esquecer essa inspiração da filologia nietzschiana que se pôde considerar a “vontade de potência” como formulação de uma última instância, vindo substituir a Vontade de Schopenhauer, ou – por que não? – a Ideia hegeliana. As advertências formais do autor a esse respeito deveriam, porém, impedir os intérpretes de lhe atribuir esse “impensado” que ele descartou de maneira tão expressa. (Lebrun, 1988, p.126)³.

Agora, a vontade de potência surge como uma espécie de estratégia – ou limite do discurso⁴ – que estrutura a “grande suspeita”, enquanto postura que sempre atribui aos conceitos o seu devido estatuto interpretativo: e foi o esquecimento dessa “inspiração da filologia nietzschiana” que levou a se confundir o lugar da vontade de potência com aquele da ideia hegeliana e, agora, também e principalmente com o da Vontade de Schopenhauer. Eis que para Lebrun, entre 1980 e 1988, surge Schopenhauer – o que reposiciona sua percepção da relação entre Hegel e Nietzsche.

Na introdução do livro, Lebrun nos dá uma pista preciosa para pensar isso: ao descrever o avesso da dialética *nietzschiano* como uma “estratégia filológica inconfessa, conveniente como resposta a certas exigências vitais de ordem e de segurança” – estratégia da qual o livro buscará “recuperar alguns momentos”, Lebrun chega a surpreender o leitor ao questionar na sequência o sentido de uma comparação direta entre Hegel e Nietzsche:

Pelo menos, essa é a direção para a qual apontam esses textos. Devo confessar que era outro o projeto inicial: tratava-se de testar a dialética com a ajuda de

³ Vale a pena citar a nota que se segue ao fim desse trecho: “Considerando-se a “vontade de potência” como herdeira da “Vontade” de Schopenhauer, desrespeitam-se as advertências mais estritas do autor. Por exemplo: “A vontade de potência será uma espécie de ‘vontade’ – ou será idêntica ao conceito de ‘Vontade’? Significará ela: desejar, mandar? Será a Vontade de que fala Schopenhauer, o em-si das coisas? A minha fórmula é a seguinte: a Vontade segundo a psicologia foi, até agora, uma generalização ilegítima; essa Vontade não existe. Em vez de se entender como uma única vontade determinada se difundiu através de várias formas, riscou-se [weggestrichen] o caráter da vontade, eliminando-se seu conteúdo, sua direção. É o que sucede, no grau mais elevado, com Schopenhauer: é a uma simples palavra que ele dá o nome de Vontade” (*Wille zur Macht*, n. 692). A Vontade de Schopenhauer é uma “metáfora poética”, um a “falsa reificação” – “e todos os filósofos da moda a repetem, sabendo com a maior certeza, ao que parece, que todas as coisas possuem um único querer – melhor ainda, que são elas esse querer único” (*Menschliches*, ed. Kröner, II, § 5). Cf. *Fröhliche Wissenschaft*, § 99”.

⁴ “O que é a ‘vontade de potência’? Ela é, antes de mais nada, o mais sóbrio dos léxicos, o mais econômico, no qual as figuras de sentido (imagens, conceitos) sempre podem ser retranscritas, de modo que teremos a certeza de nunca dizer demais ao utilizá-las.” (Lebrun, 1988, p. 132).

analisadores emprestados a Nietzsche. Isso teria resultado em outro livro, destinado tanto à releitura de Hegel quanto à verificação da confiabilidade dos conceitos nietzschianos. Mas não teria sido também um livro fora de prumo? Foi a conclusão a que cheguei, por diversas razões. Primeiro, Nietzsche não conhecia Hegel o suficiente para que essa investigação fosse justificada. Segundo, o leitor poderia imaginar que minha intenção fosse apresentar Nietzsche como vencedor por pontos num pugilato. Por fim, podemos encontrar em outras partes, além do *Zaratustra*, o tipo de desconfiança que tentamos despertar aqui em relação a Kant e Hegel. Por certo, é a contribuição de Nietzsche à qual me refiro nestas páginas, com o objetivo de determinar os *parti pris* contidos no texto de Hegel – e são alguns aspectos de sua “grande suspeita” que tento retomar. (Lebrun, 1998, p. 16)

Nessa passagem, Lebrun reconhece, entre outras coisas, que Nietzsche não conhecia Hegel o suficiente para que se justificasse um livro contrapondo os dois; por outro lado nota que a desconfiança de Nietzsche em relação a Kant e Hegel encontra-se em outros lugares além do *Zaratustra*... Seria suficiente para uma empreitada como *O avesso da dialética*? O próprio Lebrun indica, na sequência do texto que acabamos de citar, que poderia ter procurado em outros autores similares a Nietzsche: e Schopenhauer aparece aí entre outros. Mas parece-me que é o único que poderia dar a Lebrun o que ele mais precisa para o avesso nietzschiano da dialética. No último parágrafo do livro, esse *papel* de Schopenhauer torna-se (quase) explícito:

Hegel retoma esses temas e os renova à sua maneira. O importante, contudo, é que ele lhes restitui suficiente vitalidade para que seu leitor fique tentado a examinar, por elas mesmas, as formas meio-conceituais meio imaginativas (aqui faltam as palavras...) em torno das quais se articulou o discurso teológico – os instrumentos, muito antigos, utilizados em nossa cultura por esse modo de designação do Absoluto. Para se ter a ideia de revisitar essas formas, também seria preciso convencer-se de que o empreendimento teológico não possuía objeto, e que o Absoluto é um conceito vazio. Só então (mais precisamente a partir de Schopenhauer) torna-se possível lançar o olhar neutro e curioso do etnólogo sobre a outra vertente da dialética. Pensar, pelo contrário, que a dialética – corrigida, reajustada, emendada – ainda nos permite compreender melhor a história dos homens, das classes e das nações, é necessariamente se deixar prender pela miragem do Absoluto. (Lebrun, 1988, p. 290)

Eis o ponto: Nietzsche “não conhecia Hegel o suficiente” – mas conhecia muito bem Schopenhauer: que, por sua vez, estabelece vários aspectos de sua filosofia contra Hegel, de modo que ela pode ser lida também como uma espécie de reação, de crítica ao hegelianismo – é possível pensar num avesso schopenhaueriano da dialética. Assim, Schopenhauer possibilitou, para Lebrun, um ponto de articulação mais preciso entre Hegel e Nietzsche. Dito de outra forma, a leitura de Schopenhauer

coloca Nietzsche, digamos, “por tabela”, em contato com uma forma específica de ataque ao hegelianismo, com uma crítica da dialética que se mostra, para Nietzsche, a partir da investida schopenhaueriana contra a “miragem do Absoluto”⁵.

É sintomático que, entre 1982 e 1988, para escrever *O avesso da dialética*, Lebrun dedique-se com afinco ao estudo de Schopenhauer. É o que mostra o *Dossiê Lebrun*. Entre as páginas 350 e 357 no “plano de pesquisa” datado de agosto de 1988 e no “relatório de atividades” de 1988-1990, Schopenhauer é o autor que orienta os trabalhos de Lebrun⁶ e, percebe-se, essa investigação está articulada tanto com a leitura de Nietzsche quanto com uma reavaliação das consequências da interpretação que antes Lebrun fizera de Kant. Maria Lúcia Cacciola examina em detalhes no *Dossiê* as posições de Lebrun sobre Schopenhauer que se extraem tanto do “plano de pesquisas” quanto do “relatório de atividades” – remeto, assim, o leitor a essa análise⁷. Mas, para o meu fim aqui, que é pensar o papel estratégico de Schopenhauer em *O avesso da dialética*, lançarei um olhar particular (que é inspirado e se apoia nas considerações de Cacciola) para tentar detalhar melhor o que me parece ser a função estratégica dessa presença do filósofo no livro: colocar Nietzsche, *com sua “grande suspeita”*, no solo do, digamos, “anti-hegelianismo”.

Lebrun reconhece no “plano de pesquisa” que Schopenhauer tem um lugar central na crítica de Nietzsche ao cristianismo e ao niilismo⁸: em *O avesso da dialética*, a partir, por exemplo, da página 154 do capítulo III (*A grande suspeita*) até pelo menos a página 163 encontramos justamente análises sobre cristianismo, niilismo e Schopenhauer – estrategicamente permeadas por interpretações de Hegel e Marx.

⁵ Sobre este ponto, cf. Flammarion Caldeira Ramos, 2008. Em especial, as páginas 7 (“Seria interessante mostrar, seguindo uma indicação de Gérard Lebrun [em nota, Ramos remete o leitor justamente ao trecho recém citado], como a filosofia de Schopenhauer já anuncjava aquela suspeita sobre a “miragem do Absoluto” – absoluto que a dialética hegeliana, por meio da recuperação e ressignificação da temática teológica, renovava à sua maneira, suspeita que tornava necessário voltar-se ao outro lado da dialética e reconhecer nela o esforço de salvar – em um discurso moderno – as velhas significações do discurso teológico.”), 10, 25 e 218.

⁶ No “Plano de pesquisa” podemos ler, logo no início: “O trabalho que pretendo fazer sobre Schopenhauer está ligado, em sua origem, a uma leitura já antiga que fiz da Crítica do Juízo”; o relatório de atividades reafirma este ponto: “O trabalho de pesquisa realizado no período de 1988-1990 desenvolveu-se fundamentalmente em torno de Schopenhauer, lido à luz dos temas filosóficos da modernidade, tais como estes nascem da *Crítica do Juízo de Kant*”.

⁷ Cf. Lebrun, 2016, p. 369-372. Em especial, este trecho da p. 369: “A importância dessa pesquisa sobre Schopenhauer, leitor de Kant, está não só em enraizar Nietzsche na tradição kantiana, mas em mostrar as nuances do debate de Nietzsche com Schopenhauer, marcando a pertinência de sua contraposição para inserir sua “filosofia” na História da Filosofia. Apesar das matrizes nietzscheanas de seu estudo, Lebrun pretende deixar claro a importância da filosofia de Schopenhauer, não mais um rival dos idealistas, mas o inaugrador de um pensamento que se contrapõe aos saberes absolutos dos pós-kantianos”.

⁸ “Por outro, é impossível compreender o “dionisíaco” e a “vontade de potência” exclusivamente como máquinas de guerra anticristãs. Quando consultamos os Póstumos de depois de 1886, percebemos que Nietzsche continua a interpelar Schopenhauer, culpado, segundo ele, de não ter rompido com os “valores” cristãos, apesar de seu ateísmo declarado, e de ter sido, justamente por essa razão, um dos principais responsáveis pelo niilismo que atravessaria o século.” *Dossiê*, p. 351. Cf. Cacciola, *Dossiê*, p. 370 e 371.

As posições do livro e do “plano de pesquisa” são convergentes, e o plano ajuda a determinar o lugar de Schopenhauer no livro. Escreve Lebrun:

Eis porque Schopenhauer apareceu-nos como um desvio inevitável para quem quer compreender com precisão a economia do pensamento do século XIX. Foram essas mesmas razões que orientaram a organização de nosso estudo. Em primeiro lugar, tentaremos mostrar que Schopenhauer não queria concorrer com os pós-kantianos, ou seja, ele não propõe um outro esquema de saber absoluto, Ora, a “Vontade” é uma formulação (de resto aproximativa) da coisa-em-si. Mas o importante é que Schopenhauer, justamente, não pretende dissipar o conceito de coisa-em-si (assim como Fichte e Hegel), mas, ao contrário, pretende examinar sua função indispensável. O “fundamento” é douravante o que é sem “fundamento” (*ohne Grund*) – o que o princípio de razão não poderia absolutamente apreender, e que, por princípio, escapa à atividade do intelecto, que, na verdade, não é nada mais do que um instrumento de pilotagem de uma espécie determinada de seres vivos. (Lebrun, 2016, p. 352)

Schopenhauer, observa Lebrun, é um pós-kantiano e, como tal, constrói sua filosofia também em oposição aos outros pós-kantianos – e por isso assume a coisa-em-si em vez de dissipá-la: o “anti-hegelianismo” de Schopenhauer é também e sobretudo, digamos, um “anti-idealismo-alemão” (aqui me valho de uma caracterização do pós-kantismo alemão que, atualmente, não está muito em voga...)⁹. Ora, o “anti-hegelianismo” de Schopenhauer se estabelece, poderíamos dizer, no solo da *Analítica transcendental*: os ataques que ele desfere contra o saber absoluto (seja de Fichte, seja de Hegel) se dão a partir deste solo kantiano – ainda que, por exigências do debate, em Schopenhauer tal terreno tenha de ser desfigurado: por exemplo, o acesso ao *em-si* através do corpo, em Schopenhauer (que é também um posicionamento contra Fichte), não seria possível a partir da *Analítica transcendental*¹⁰... No que diz respeito a Hegel, por trás das desqualificações que Schopenhauer lhe dirige, há uma estratégia estabelecida de forma coerente com os limites críticos (num sentido que se apoia em Kant) da metafísica da Vontade enquanto discurso e as pretensões de um saber absoluto (cf. Cacciola, 1994). Hegel é chamado de charlatão e

⁹ Nesse sentido, usamos a expressão “anti-hegelianismo” com muitas ressalvas, e por isso as aspas: no caso de Schopenhauer, que tanto escreve e pensa contra Hegel quanto também contra Fichte, Schelling e mesmo Kant, ela é muito redutora; no caso do jovem Nietzsche ela é muito ambígua, pois há o hegelianismo que acompanha Wagner (um modo de entender o motivo do cheiro indecorosamente hegeliano de *O nascimento da tragédia* que Nietzsche reconhece em *Ecce homo*); no caso do Nietzsche maduro, é uma expressão também redutora, pois nesse período o filósofo não escreve e pensa de modo especificamente anti-hegeliano. Nessa perspectiva, a grande suspeita volta-se contra Hegel, por certo, mas também contra Kant, Schopenhauer, Platão...

¹⁰ Seria necessário um longo comentário aqui – mostrando, por exemplo, o modo como neste ponto Schopenhauer tanto se posiciona a respeito da doutrina-da-ciência quanto incide, do ponto de vista kantiano da *Analítica transcendental*, numa intuição intelectual – mas que nos desviaria excessivamente do tema deste artigo. A este respeito, cf. Brandão, 2005.

místico – porque fechado num discurso que só ele entende: a pretensão de chegar ao Absoluto através do conceito, da ideia hegeliana é para Schopenhauer impossível, porque infringe a diferença *toto genere* entre representação e Vontade (a coisa-em-si, a essência da representação e do mundo). Mais do que impossível, é mesmo um contrassenso. Assim, Schopenhauer vai atacar frontalmente noções como absoluto, infinito e infinitude, e entendê-las como fruto da verborragia hegeliana que, no fim, desconhece os limites *críticos* do saber discursivo – que é representação submetida ao princípio de razão (cf. Brandão, 2009).

Seria essa crítica do *discurso* hegeliano suficiente ou eficaz para o Nietzsche de *O avesso da dialética*? Por certo que não: se Schopenhauer critica o discurso hegeliano, o faz do campo da finitude... Ou seja, Schopenhauer opõe (*a partir de Kant*) a “boa finitude” do seu discurso metafísico à “má infinitude” do discurso hegeliano... (a Vontade nunca pode ser um absoluto, apenas coisa-em-si). Que Schopenhauer e Nietzsche sejam críticos do saber absoluto é fato, assim como é fato, para Lebrun, que eles não o criticam do mesmo modo – um percurso que se anuncia no jovem Nietzsche e vai se completar no Nietzsche de maturidade. No primeiro capítulo do livro, escreve Lebrun sobre a crítica do jovem Nietzsche ao historicismo: “Nietzsche, é verdade, já não repete Schopenhauer: Platão para curar de Hegel – pois já não acredita, ou crê muito pouco, numa metafísica capaz de conter a doença do saber, e de deter o historicismo.” (Lebrun, 1988, p. 44). Assim, segundo Lebrun a análise do tema do historicismo no jovem Nietzsche já dá sinais de seu descolamento da metafísica de Schopenhauer e, consequentemente, da sua crítica à filosofia de Hegel.

Mas o aspecto que quero destacar dessa análise de Lebrun sobre a crítica ao historicismo hegeliano no jovem Nietzsche e em Schopenhauer vai surgir adiante, onde a questão da finitude aparece explicitamente:

Ora, basta levar a sério essa convicção [de que, com Hegel, podemos nos chamar verdadeiramente de cristãos] para mudar inteiramente o modo de analisar a “desmedida” que seria característica do Sistema hegeliano, isto é, para cessar de acusá-lo em nome do que Hegel denominaria “a finitude”. Quando Schopenhauer fala do “dogmatismo hegeliano”, sua linha de ataque continua sendo kantiana: para ele, Hegel é antes de mais nada um dos “fanfarrões”, dos “charlatães” que pretendiam enfrentar o interdito kantiano e revelar a essência das coisas. É esse mesmo tema que Nietzsche retoma em seus primeiros escritos, e que motiva sua severidade para com Hegel: o Saber especulativo é simplesmente um saber exagerado do Absoluto, uma *theoria* ilegítima, e a História concebida por Hegel apenas comprova esse desrespeito, esse desacato ao enigma das coisas. (Lebrun, 1988, p. 53)

A crítica de Schopenhauer ao historicismo hegeliano e à aderência dessa filosofia ao cristianismo se fazem *a partir da finitude*: ou seja, Lebrun nota com razão que no

fundamental o “anti-hegelianismo” de Schopenhauer é kantiano – aqui, a crítica a *hybris* do saber absoluto (sempre uma má infinitude para Schopenhauer) é uma crítica feita a partir da finitude, ou, como diria Hegel, da perspectiva do entendimento. Essa é a posição de onde a metafísica da Vontade critica Hegel. E o jovem Nietzsche, apesar de não mais “repetir” Schopenhauer, ainda opera nesse quadro de referências, conforme explica Lebrun. Será ao se deslocar dessa crítica de inspiração schopenhaueriana que Nietzsche enfim – e para aqui tentar dar um índice da interpretação de Lebrun sobre o jovem Nietzsche – se aproxima de si mesmo. Continua Lebrun, na mesma página 53 de *O avesso da dialética*:

Ora, nove anos mais tarde, no prefácio a Aurora, Nietzsche vai comentar de maneira muito diferente esse mesmo tema kantiano [ver nota 14]: não é mais uma “necessidade de cultura” que ele enxerga, porém a marca do “pessimismo” atávico de Kant [referência a Aurora]. E não será, pergunta, mais uma marca desse “pessimismo alemão” o haver-se lido “um rastro de verdade, uma possibilidade de verdade” no princípio hegeliano segundo o qual “a contradição move o mundo; todas as coisas se contradizem a si mesmas”. No entender de Nietzsche, Kant e Hegel agora ocupam a mesma posição; Kant e Hegel pertenciam à mesma família. Limitação do saber em proveito da razão prática, explosão do devir em uma Verdade da História: duas figuras da mesma escatologia. Como era superficial, portanto, opor, à *hybris* do Saber absoluto, a limitação crítica do saber, como se o erro de Hegel consistisse em tentar arrombar, teoricamente, o segredo da coisa-em-si. (Lebrun, 1988, p.53).

Parece-me um ponto decisivo. A crítica ao saber absoluto não se dá mais em Nietzsche a partir do campo da finitude onde se instala a metafísica de Schopenhauer. Essa finitude é também a do entendimento, segundo Hegel: assim, como escapar da “máquina da linguagem” hegeliana, da sua dialética? Daí Lebrun afirmar: “Assim se põe um ponto final no eterno debate do saber crítico versus o Saber absoluto. O que merece ser contestado não é a petulância do Saber absoluto, é a ideia mesma de Saber e a atitude que ela implica: uma depreciação de princípio do que é “mundano”, do “devindo”. (Lebrun, 1988, p. 54). É a partir da tomada de posição contra Schopenhauer que Nietzsche faz que se viabiliza um “anti-hegelianismo”. Para Lebrun, esse é o ponto mais estratégico do papel de Schopenhauer, pois a partir dele pode-se entender o núcleo fundamental da “*grande suspeita*” como uma crítica ao saber (absoluto, também) que se instala numa perspectiva *discursiva* diferente daquela da crítica schopenhaueriana.

Se lembarmos aqui d’*A paciência do conceito*, qual o destino de uma crítica à máquina da linguagem hegeliana feita a partir do saber crítico, da finitude? Hegel nem precisaria – como talvez não tenha feito, segundo costumava reclamar Schopenhauer – ler *O mundo como vontade e representação* ou qualquer outra de suas obras

– a crítica da sua filosofia já estava pronta: há uma *coisa em si* que é mostrada, real? Bem, dirá Hegel, trata-se apenas de mais uma filosofia da má infinitude (como vimos, para Schopenhauer tratava-se de permanecer na *boa finitude*, a única possibilidade)... Jogar nas mesmas regras da dialética hegeliana seria condenar-se a sempre perder o debate (e a análise que nas páginas 51 e 52 de *O avesso da dialética* Lebrun faz da crítica schopenhaueriana ao historicismo hegeliano é exemplar nesse sentido...). Diríamos *com Lebrun* que é isso que Nietzsche aprende ao afastar-se de Schopenhauer: consegue perceber que esse “anti-hegelianismo” e outras posturas críticas a Hegel estão fadados ao fracasso.

É o que nos mostra Lebrun quando comenta, no capítulo II de *O avesso da dialética*, as críticas usuais (e, portanto, presas fáceis da “máquina da linguagem”), acerca da posição hegeliana sobre coerção estatal:

Sendo a “experiência” apenas uma terminologia ambígua, é derrisório invocá-la contra a linguagem da filosofia, que, pacientemente, vai desemaranhando as ambiguidades. Daí – para o discurso de Hegel – a inevitável inanidade dos esforços de todos os que acreditam acertar no alvo objetando a ele que a coerção estatal é um fato, que manifestamente ela visa a manter uma opressão etc... Até aqui, é verdade, nada de muito grave, salvo que a filosofia especulativa uma vez mais se furta aos golpes que o “Entendimento” lhe desfere. Mas, no fundo, o que está em jogo nessa invocação da “experiência” e do “concreto”? A polémica quase sempre resulta em afirmar que, a despeito de Hegel, ainda existe coerção etc. e que o dialético agiu sem muita sutileza ao lançar tão depressa todo esse conteúdo na coluna de ganhos e perdas, ao pretender tirar tão facilmente a “solução” da cartola. Ora, o que é admirável nesse retrato do dialético desonesto por cegueira é que se supõe que ele poderia ser honesto. O que inteiramente incompreensível: como o que se ataca são as “teses” hegelianas, e nunca a linguagem hegeliana, que no seu pedantismo parece inofensiva, como somente se contesta o *otimismo* hegeliano se larga na sombra o *optimum*, é muito natural se pensar que o pecado capital de Hegel consistiu em querer demonstrar que esse *optimum* estava realizado, ou que estava realizado sob essa forma. Daí vem a ternura estúpida que, durante muito tempo, a *intelligentsia* manifestou pelo “filósofo do Estado prussiano”: se ele fosse um pouco menos reacionário, já seria um dos nossos. O que, talvez, até seja verdade, mas não poderia suprir a falta de uma crítica interna da dialética. Os que se contentaram em ironizar sobre as *falsas soluções* hegelianas estavam condenados a nunca poder questionar a validade dos ideais hegelianos – mesmo depois que Stirner, esse *verdadeiro* “filósofo maldito”, mostrou o caminho. Ora, o comentário a-hegeliano que Nietzsche faz de Heráclito contrasta, muito bem, com toda essa desenvoltura. Na linha de Nietzsche, não se voltará mais o ataque contra as teses, julgadas “abstratas”, de Hegel: é sua tópica, sua semântica que se começará a esmiuçar. Aqui se abre uma pista que

poderia levar muito longe, não só até o âmago da dialética, mas, mais em geral, da própria razão clássica.”¹¹ (Lebrun, 1988, p. 104).

Há, pois, com Nietzsche lido à luz de Schopenhauer, uma mudança de estratégia: não é o caso mais de tratar as pretensões a um saber definitivo – como é o caso do saber absoluto em Hegel, ou de um saber em Kant ou Espinosa –, mas de atacar a ideia mesma de saber, o que direciona a crítica de Nietzsche à toda a história da filosofia. Lebrun indica isso: uma análise da dialética hegeliana a partir da *grande suspeita* seria apenas um caso particular de uma crítica mais ampla... Porque a *grande suspeita* é, fundamentalmente, uma estratégia de análise de discurso que pode pôr em questão os *parti pris* do discurso hegeliano é que ela consegue, ao contrário da crítica schopenhaueriana de Hegel, contrapor-se à máquina da linguagem que é a dialética hegeliana – no parágrafo final do livro, lemos que “a ‘grande suspeita’ nietzschiana atinge as palavras-chave sobre as quais trabalha a dialética [...]”. (Lebrun, 1988, p. 291)

Percebe-se no *Dossiê* que o enfrentamento da filosofia de Schopenhauer e das relações de Nietzsche com o seu mestre são, para Lebrun, fundamentais – e *O avesso da dialética* é um dos resultados dessas investigações. O Nietzsche que surge no livro é fruto desse processo: é a partir da filosofia de Schopenhauer que Lebrun dimensiona a “grande suspeita” de Nietzsche. Que a análise do cristianismo (em Schopenhauer, em Hegel e em Nietzsche) também tenha um papel fundamental no livro é claro, assim como a crítica ao niilismo que Nietzsche empreende: mas, além disso, é crucial que Lebrun situe o lugar de Schopenhauer no século XIX para estabelecer a especificidade de Nietzsche e suas suspeitas – elas se constroem (e particularmente como a “grande suspeita”) no seu debate com ele¹². Sem esse confrontamento – essa

¹¹ Este trecho citado retoma, com modificações, *A dialética pacificadora* (cf. Lebrun, 2006, p. 122). Neste texto de 1977, a referência a Stirner e Nietzsche também aparece – mas não a menção a um questionamento por parte de Nietzsche das *intenções* da dialética hegeliana: falta aí, justamente, a “grande suspeita” para caracterizar a posição de Nietzsche. Escreve Lebrun: “De modo geral, os sarcasmos que foram propagados sobre as *falsas soluções* hegelianas desviaram seus autores de questionar a validade dos ideais hegelianos (mesmo depois que Stirner, esse *verdadeiro filósofo maldito*”, mostrou o caminho). É em relação a esse desconhecimento (por cumplicidade) que se começará a apreciar a originalidade do comentário *a-hegeliano* que Nietzsche faz de Heráclito – e mesmo a perceber que a pista que se abre aqui poderia penetrar bastante fundo no coração da Razão clássica” (2006, p. 122).

¹² Cf. Lebrun, 2016, “Plano de pesquisas”, p. 350: “Assim, somos tentados a distinguir duas direções de pensamento no século XIX: 1) a linha do saber absoluto (idealismo pós-kantiano, fenomenologia) 2) os saberes intrinsecamente redutores da “filosofia” (positivismo, marxismo, Nietzsche, Freud.). Mas basta um pouco de atenção para perceber como esta segunda rubrica é heteroclita e artificial. Nietzsche, em particular, pareceu-nos ocupar um lugar à parte: seu método “filológico” guarda apenas uma longínqua semelhança com as outras estratégias da “desconfiança”, e sua detecção de “interpretações” só se aproxima em aparência da crítica das “ideologias”. Donde vem o fato de que podemos colocar na mesma subdivisão todos aqueles que, no século

é a posição de Lebrun – Nietzsche não pode ser compreendido. No “Relatório de atividades” do *Dossié Lebrun* retoma o lugar alternativo de Schopenhauer no século XIX que observara no “Plano de pesquisas” e reafirma a ideia de que Schopenhauer não quer concorrer com os pós-kantianos – não há na sua filosofia um outro modelo de saber absoluto, seguida da seguinte consideração:

Esta parte da pesquisa permitiu ainda uma análise mais adequada da crítica de Nietzsche à metafísica, crítica que agora nos parece passível de ser melhor delineada na medida mesma em que não se esquece que Nietzsche foi antes de tudo – e talvez fundamentalmente – o leitor de Schopenhauer (evidência que se procura esquecer para acentuar o caráter inédito do autor, em prejuízo de sua compreensão correta. (Lebrun, 2016, p. 355)

Lebrun tem em vista, sempre, o Nietzsche leitor de Schopenhauer. E nesta perspectiva, o primeiro consolida sua posição no século XIX principalmente ao se contrapor ao segundo. Em *O avesso da dialética*, a partir dessa confrontação, Lebrun nos mostra como Nietzsche afina suas posições e sua verve crítica: a análise do niilismo e do cristianismo em Schopenhauer dimensiona a leitura de Hegel à luz de Nietzsche: assim, por exemplo, este muda sua estratégia de abordagem do *discurso* (eis a “*grande suspeita*”) na medida em que percebe que, apesar das críticas de Schopenhauer, Hegel é um cristão por excelência e ambos *niilistas* – e a compreensão deste evento, em Nietzsche, se consolida a partir da sua situação em Schopenhauer¹³.

XIX, confessam seu ateísmo e recusam qualquer ideia de saber absoluto? De onde vem, mais particularmente, a especificidade de Nietzsche?

Para responder a essa pergunta, é preciso compreender, em primeiro lugar, que nos identificamos rápido demais a “filosofia” (no sentido oficial) do século XIX ao pós-kantismo, depois ao neokantismo – como se, fora deste domínio, houvesse apenas positivistas, materialistas, científicas, etc. Fichte, Hegel e Schelling não foram os únicos herdeiros de Kant: em 1818, o *Mundo como Vontade*, livro escrito contra a moda, numa reação contra o idealismo alemão, marcava uma bifurcação da herança de Kant. O que explica por que o jovem Nietzsche, discípulo de Schopenhauer, estava no direito de homenagear Kant e de crer-se kantiano, mesmo se o “Kant” ao qual ele se refere (relativista, a meio caminho do ceticismo...) tem tudo para desconcertar-nos – a nós que vivemos sob uma imagem bem diferente, mais “séria”, de Kant. É preciso, entretanto, levar a sério este enraizamento de Nietzsche numa tradição kantiana que a história da filosofia deixou à sombra. E em parte por ter negligenciado essa formação filosófica original e passado muito rapidamente sobre o debate interminável que Nietzsche trava com Schopenhauer que pudemos ver no *Zaratustra* um meteoro aterrissando no século XIX.”

¹³ Tema explícito, é claro, na obra de maturidade de Nietzsche e que aí pode ser articulado de maneira relativamente independente de Schopenhauer, mas que é objeto central nas pesquisas de Lebrun. Nesse sentido, ele escreve no “Plano de pesquisa”: “Em terceiro lugar, seremos levados a analisar a gênese do niilismo na obra de Schopenhauer, deixando-nos guiar pelos numerosos estudos genealógicos que Nietzsche dá deste fenômeno de cultura. Este estudo é apenas um esboço. Sua ideia diretriz, no momento, parece-me que deve ser mais ou menos a seguinte. Schopenhauer pretendia dar – enfim – à moral um fundamento não-teológico – excluindo, notadamente, o imperativo categórico que era, para ele, apenas uma versão laicizada do Decálogo. Consequentemente, ele só poderia dar um sentido à moral: exprimir a negação da “Vontade” pelo indivíduo ou ainda pelo fato de que o ser humano se destaca desta contra-divindade cega e absurda – a “Vontade” – que ocupa, em sua obra, o lugar do divino. E sobre este caminho que nasceria o niilismo. Para Nietzsche,

Mas se esses temas – cristianismo, niilismo – têm também um papel fundamental no livro (mas não tão estratégico para a estruturação da “grande suspeita”), na última citação reencontramos um tema que é fundamental para o estabelecimento da “grande suspeita” de Nietzsche: a crítica que este desfere contra a metafísica. Como vimos, a vontade de potência é central nesse percurso: ela estrutura, digamos, a posição de Nietzsche acerca do discurso – especialmente o filosófico: se ela fosse uma “instância metafísica”, como sustentar a “grande suspeita”? Lebrun sabe que não se garante essa espécie de “isenção metafísica” à vontade de potência sem compará-la com a Vontade de Schopenhauer.

À guisa de conclusão

Dessa forma, a partir do *Dossiê Lebrun e d’O avesso da dialética*, poderíamos sugerir qual seria o lugar de Schopenhauer para o Nietzsche de Lebrun e seu Hegel à luz de Nietzsche: como já disse, em linhas gerais, para Lebrun Schopenhauer é o ponto de inserção mais importante e significativo de Nietzsche e sua “grande suspeita” no século XIX e no campo do “anti-hegelianismo”. Além disso, essa inserção tem sua especificidade na medida em que a “grande suspeita” só pode cumprir sua função de “desnudar” redes interpretativas se aquilo que a estrutura, a vontade de potência, afasta-se da Vontade, da metafísica de Schopenhauer. A vontade de potência, assim, pode ser “o mais sóbrio dos léxicos, o mais econômico, no qual as figuras de sentido (imagens, conceitos) sempre podem ser retranscritas, de modo que teremos a certeza de nunca dizer demais ao utilizá-las”. Com isso, a “grande suspeita” pode se exercer em moldes diferentes da posição schopenhaueriana frente à Hegel e seu saber absoluto, que se estabelece a partir dos limites de um saber crítico ou daquilo que chamamos de “boa finitude”, e nessa medida torna-se presa fácil da “máquina da linguagem” hegeliana. Ao invés de, como a metafísica de Schopenhauer, questionar as teses hegelianas aceitando as regras do *discurso hegeliano* (e nesses termos Hegel é invencível...) a “grande suspeita”, como vimos, coloca-se em outro lugar, e ao contrário desse procedimento comum (e Stirner aqui aparece como uma exceção para Lebrun) nas críticas à Hegel a “grande suspeita” questiona os *parti pris* da dialética hegeliana: antes de simplesmente “substituir uma mitologia por outra”, trata-se de analisar a máquina da linguagem através de uma estratégia discursiva que consegue lhe fazer frente porque desloca o estatuto da discussão (Arantes, 1989, p. 61). Esse é um dos fios condutores principais (senão o mais fundamental) do livro de Lebrun:

uma outra via era possível: perguntar-se se não é profundamente inconsequente querer preservar a valorização moral depois da “morte de Deus” O niilismo teria sido o preço pago século por esta inconsequência. Essa será, grosseiramente, a direção deste estudo.” Lebrun, 2016, p. 353.

os conceitos – as palavras, a linguagem, enfim – exprimem um arranjo novo da vontade de potência. Eis, assim, o que me parece ser a melhor “chave” de entrada da leitura do livro: a vontade de potência constrói uma via alternativa e de contraposição – a “*grande suspeita*” – à “máquina da linguagem” que encontramos em *A paciência do conceito*. Em outros termos, um dos sentidos do avesso da dialética *nietzschiano* em Lebrun é opor o lugar do conceito como “modulação, um arranjo novo” da vontade de potência à posição hegeliana onde o conceito é essa “máquina da linguagem” (que “culmina com a Ideia e a ideia absoluta” (Fausto, 2007). Nesse movimento, se Canguilhem é quem abriu para Lebrun o horizonte onde se compôs o livro, Schopenhauer é o seu verdadeiro catalisador (cf. Suzuki, 2007, p.12).

Neste artigo busquei ater-me à uma tentativa de entender, a partir do *Dossiê Lebrun*, qual o papel *mais* estratégico que Schopenhauer desempenharia em *O avesso da dialética*. Não se tratou, aqui, de examinar a pertinência da interpretação de Hegel, Nietzsche e Schopenhauer que o texto oferece, nem o modo como Lebrun articula suas filosofias (e a de Kant): dada essa complexidade, uma conclusão aqui me parece uma expectativa, digamos, exagerada.

Apenas para ilustrar o que quero dizer com isso, apresento a seguir algumas das questões que me surgiram nessa releitura de *O avesso da dialética*.

- 1) Como considera Ivo da Silva Júnior – pensando sobretudo a partir do horizonte de *Além-do-homem e homem total*, texto de 1978 – o Nietzsche de Lebrun não fez muita escola¹⁴. A proposta do livro, que é ler Hegel a partir de Nietzsche, tem como estratégia ler Nietzsche através de Schopenhauer e vice-versa: essa postura (e perdoem aqui o desabafo de leitor de Schopenhauer e Nietzsche) que hoje é assumida por alguns (poucos, a meu ver) era, entre os anos 80 e 90, uma novidade e um alento – pelo menos para mim. E se não fez muita escola, talvez seja também porque o Nietzsche que sai do livro de Lebrun, por um lado, não se presta muito a isso, e, por outro, para alguns talvez deva demais a Schopenhauer.
- 2) Retome-se, assim, o que me parece ser o resultado esperado da estratégia do livro: não se trata de um “pugilato”, como se vê no prefácio do livro¹⁵ – não é

¹⁴ “Eis, pois, a face deste Nietzsche lebruniano – uma máquina de triturar doutrinas – neste capítulo da recepção de seu pensamento entre nós, que, aliás, não diferiria, se a sua filosofia recebesse um tratamento dogmático (pensa-se aqui em Goldschmidt) da forma consagrada de se trabalhar a História da filosofia no Brasil. Resalte-se que, dado o tamanho da ousadia, esse Nietzsche lebruniano não fez muita escola. Certamente não por falha de Lebrun, mas por falta de fôlego dos seus simpatizantes.” Júnior, 2012, p. 133.

¹⁵ Retomo aqui um trecho já citado: “Devo confessar que era outro o projeto inicial: tratava-se de testar a dialética com a ajuda de analisadores emprestados a Nietzsche. Isso teria resultado em outro livro, destinado tanto à releitura de Hegel quanto à verificação da confiabilidade dos conceitos nietzschianos. Mas não teria sido também um livro fora de prumo? Foi a conclusão a que cheguei, por diversas razões. Primeiro, Nietzsche não conhecia

uma oposição entre Hegel e Nietzsche, um confronto de teses ou um teste da dialética hegeliana a partir de operadores nietzschianos. Essa disputa abandonada em 1988 ainda parece ser o sentido do projeto de 1982 que encontramos no *Dossiê* (onde ao fim, como vimos, opõem-se à filosofia da história hegeliana as teses do eterno retorno nietzschiano) e (a verificar futuramente) o movimento de textos anteriores tais como *A dialética pacificadora*. Mas, em *O avesso da dialética*, trata-se de ler Hegel à luz de Nietzsche – não se opõem teses de Nietzsche a Hegel simplesmente através de um confronto entre seu conteúdo, mas a partir de duas estratégias linguísticas diferentes.

- 3) O relatório de atividades do *Dossiê Lebrun* ainda menciona dois textos que se produziram nesse período, além de *O avesso da dialética: Sombra e luz em Platão* e *Foucault et la phénoménologie* (que foi publicado como *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses*). Aqui, deixo apenas algumas relações que podem ser futuramente exploradas: em primeiro lugar, na introdução de *O avesso da dialética* Lebrun escreve:

O dialético, portanto, se encarrega de remar contra a corrente e de afastar seus ouvintes do uso comum da linguagem: ao deslocar os conceitos usuais, ao dissipar as pobres convicções que os induziam, ele conduzirá o interlocutor da incultura até o saber absoluto. Essa é a *paidéia* presente tanto na alegoria da Caverna quanto na Fenomenologia. E esse esquema pedagógico é responsável por grande parte do êxito da dialética, pois se adequa de modo admirável ao espírito de uma “filosofia” convertida em disciplina universitária. (Lebrun, 1988, p. 12)

Bem, haveria indicações de que a “*grande suspeita*” de Nietzsche talvez opere também nesses dois artigos produzidos no mesmo período do livro? Não tenho agora uma resposta. Mas, no texto sobre Platão, ela parece se insinuar ao menos no parágrafo final:

Parece-me, é claro, que a “visão” é uma metáfora que seduz principalmente os fanáticos. Mas eu sei que esta opinião é parcial, visto que sou um prisioneiro inveterado da caverna, um destes que pensam que qualquer viagem para fora de nada serviria. Retirados do antro, estes poderiam até arregalar os olhos: mas não veriam sol algum e não perceberiam então que eram alienados. Por isso esses prisioneiros reincidentes acabam às vezes por perguntar-se se a visão é realmente o emblema do pensamento, e se filosofar não consistiria em saber *ouvir* – ouvir os discursos, ouvir os textos – mais do que em olhar alhures, ou até mesmo mais do que em ver melhor. Mas esta seria uma outra história” (Lebrun, 1988a, p. 29).

Hegel o suficiente para que essa investigação fosse justificada. Segundo o leitor poderia imaginar que minha intenção fosse apresentar Nietzsche como vencedor por pontos num pugilato.” Lebrun, 1988, p. 16.

Poderíamos sugerir que é também em Nietzsche e sua “grande suspeita” que Lebrun pensa aqui. Do mesmo modo, podemos ler no último parágrafo de *Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses*:

Portanto, não é impossível que Foucault tenha contribuído para a fenomenologia no mesmo livro em que a descartou sem cerimônia. Nesse sentido, ele não teria se tornado sub-repticiamente “essencialista”, mas apenas teria refutado as determinações pelas quais uma configuração de pensamento fixa o “verdadeiro para ela”. É assim que o próprio Nietzsche dá sentido à noção de “a priori”: “Se estabelecemos tudo o que é necessário de acordo com nossa maneira atual de pensar, não provamos nada do ‘verdadeiro em si’, mas apenas o ‘verdadeiro para nós’, ou seja, o que torna possível nossa existência em virtude da experiência – e esse processo está tão enraizado que é impossível converter o pensamento. Tudo a priori se situa lá.” E, para revelar essas determinações primárias que somente o acaso constituiu (e certamente nenhuma fonte de sentido, nenhum sujeito transcendental), é conveniente para o arqueólogo recorrer a conceitos husserlianos como os de “horizonte”, de “presuposição idealizante” (Lebrun, 1989, p. 50).

Que Nietzsche seja um autor central para a fase dita genealógica de Foucault é sabido; a novidade que eu vejo nessa citação é que talvez encontremos uma espécie de tradução da, digamos, índole do arqueólogo na “grande suspeita” – como se as noções de valor e poder que fazem parte da sua estrutura já anunciassem, a partir de Nietzsche, a indissociabilidade que no fundo entendo haver entre arqueologia e genealogia. Ou seja, Nietzsche ocupa para Lebrun e para Foucault um lugar central¹⁶ (o que implica redimensionar, para ambos, e não exatamente pelas mesmas razões e com os mesmos resultados, o lugar de Heidegger nesse, digamos, imbróglio – e Heidegger aparecerá várias vezes em *O avesso da dialética*, por vezes referido a uma eventual “metafísica” da vontade de potência (por exemplo, nas páginas 160 e 161), e em outras presente na análise da *Tätigkeit* hegeliana (por exemplo, na página 219): vale observar que nas suas análises de Nietzsche, Heidegger justamente oblitera a *Tätigkeit* da Vontade schopenhaueriana para inserir com mais facilidade sua interpretação da vontade de potência nietzschiana como derradeira *Tätigkeit* da metafísica que, ao converter o ser em valor leva o niilismo a seu extremo...)¹⁷. Em suma há uma centralidade de Nietzsche tanto para Foucault e Lebrun – um verdadeiro segredo de polichinelo – mas que, no caso de Lebrun, traz à tona a importância que

¹⁶ Cf. Giannotti, 2012, p. 135: “Seu colega Michel Foucault veio pela primeira vez a São Paulo em 1966, quando nos deu as primícias de *Les mots et les choses*. Foucault exerceu maior ou menor influência em todos nós, e Lebrun foi levado por ele a mergulhar nos estudos nietzschianos”

¹⁷ Cf. Brandão, 2009, p. 337 e ss.

para ele teve ler Schopenhauer *juntamente com* Nietzsche, comparação que colocou o último na posição que, parece-me, interessa a Lebrun a partir dos anos oitenta.

- 4) Por que esse movimento de Lebrun em *O avesso da dialética*? Quando apresentei um segundo esboço deste texto num seminário aqui do Departamento de filosofia (nossa *Seminário de teoria crítica*, coordenado pelos meus colegas Luiz Sérgio Repa e Vladimir Safatle) essa pergunta me foi colocada em termos mais elaborados, mas cujo sentido principal era tentar entender as razões que teriam levado Lebrun a esse percurso em Nietzsche e Schopenhauer, Hegel e Kant. À ocasião, respondi de forma vaga, que me parecia por razões sobretudo políticas. Bem, darei aqui uma resposta que julgo algo mais elaborada, mas de forma alguma definitiva.

Já indiquei que Lebrun revisita suas análises de Kant e Hegel a partir dessa releitura de Nietzsche feita à luz de Schopenhauer – e em certa medida (a ver qual) suas interpretações de Nietzsche anteriores feitas em *A Dialética pacificadora* e mesmo em *Além-do-homem e homem total*, e há grandes indícios que o diálogo entre Lebrun e Foucault também é impactado por esse movimento em torno de Nietzsche e Schopenhauer. Mas por fim – e esse é também um dos pontos centrais a serem pensados – Lebrun acerta suas contas com a, digamos de forma genérica, crítica da ideologia. A seguirmos uma pista de Paulo Arantes em Hegel, *frente e verso* a “grande suspeita” vem tomar o lugar da “máquina da linguagem” como terreno a partir do qual se faz a crítica da ideologia¹⁸. Continuamos no campo da linguagem, por certo, mas com uma diferença: com Nietzsche, a noção de ideologia não é funcional – qualquer de seus leitores

¹⁸ “Por outro lado, também deve ter pesado muito na heresia de Lebrun algumas certezas herdadas da tradição epistemológica local – o outro pilar da filosofia universitária francesa –, abafadas durante a temporada existencialista de caça ao “concreto”, ao “vivido” etc. A reação acadêmica, a que no fundo se resumia a maré estruturalista, trouxe de volta antigas distinções, como a sempre assinalada diferença epistemológica entre objeto de conhecimento e objeto real, convicção tão entranhada a ponto de reunir sob o mesmo programa o respeitável Prof. Gilles-Gaston Granger e o “ideólogo” Louis Althusser. Entre outras coisas, ambos convergiam na rejeição do “mito especular da visão”, como se referia Althusser aos esquemas perceptivos que sustentavam a noção clássica de conhecimento. Comentando certa vez (numa resenha de 1969, para ser preciso) a segunda edição do livro de Granger, *Pensée Formelle et Sciences de l'Homme*, Lebrun se engajaria por seu turno na luta contra esse mesmo mito (realimentado pelos melhores amigos do “vivido”, os fenomenólogos) da homogeneidade entre formas percebidas e objetividades construídas, responsável pela confusão antiquada entre saber científico e “teoria”. Um ano depois, essa evidência da epistemologia francesa reapareceria no seu lugar de origem, segundo Lebrun, a crítica kantiana da ilusão “teórica” que vitimara as metafísicas do passado. Mais um pouco e reencontramos aquela mesma evidência convertida agora na conclusão (que Althusser sem dúvida aprovaria) de que o assim chamado problema do conhecimento nada mais é do que uma construção ideológica (mais exatamente, uma miragem induzida por uma concepção instrumental da linguagem), ilusão que acompanha todo ato de referência a conteúdos que se trataria então de alcançar e compreender: esse o passo dado pelo hegelianismo enquanto máquina discursiva de triturar significações finitas. Ou melhor, o passo surpreendente dado na verdade por Lebrun, emparelhando a dialética hegeliana aos últimos desdobramentos da epistemologia francesa – o que aliás Althusser fizera com Marx.” Arantes, 1993, p. 158. Sobre este ponto, cf. Giannotti, 2012, pp. 134 e 135 e, depois, p. 138: “*O avesso da dialética* foi escrito para nos servir de

deve ao menos desconfiar disso (Foucault que o diga...). Daí que, agora, para Lebrun, com Nietzsche no fundo estaríamos minando justamente as pretensões de qualquer crítica da ideologia. Escreve Lebrun, em *Porque ler Nietzsche hoje*:

Mas, que outra coisa pretender, quando nos propomos a ler Nietzsche hoje? Muito se enganaria quem pretendesse travar conhecimento com um filósofo a mais. Nietzsche não é um sistema: é um instrumento de trabalho – insubstituível. Em vez de pensar o que ele disse, importa acima de tudo pensar com ele. Ler Nietzsche não é entrar num palácio de ideias, porém iniciar-se num questionário, habituar-se com uma tópica cuja riqueza e sutileza logo tornam irrisórias as "convicções" que satisfazem as ideologias correntes. Um único exemplo: De alguns anos pra cá, tentou-se alistar Nietzsche no pelotão dos críticos do "ideológico", no sentido marxiano da palavra, e mesmo incluí-lo entre os precursores da psicanálise. Ora, tais aproximações parece-me que só podem dissimular a especificidade de Nietzsche, e edulcorar a sua "grande suspeita. (Lebrun, 1983, p. 38).

O Nietzsche que surge em *O avesso da dialética* é esse que encontramos indicado em *Por que ler Nietzsche hoje*. Isso, penso eu, ajuda a entender o percurso de Lebrun a partir de *Kant e o fim da metafísica* e *A paciência do conceito*. E nesse sentido, talvez, para além d'*O avesso da dialética*, poderíamos pensar que se Nietzsche foi o operador principal dessa "mudança" de Lebrun, Schopenhauer foi, inclusive para além do livro, o catalisador principal dessa "guinada" ao redimensionar, para Lebrun, a *grande suspeita* que já se anunciava em 1980...

Bibliografia

- Arantes, P. E. (1993). "Hegel, Frente e Verso". *Revista Discurso*, 22, p. 153-165
- _____. (1989). "Ideias ao léu. Uma digressão a propósito de 'O avesso da dialética'". *Novos Estudos Cebrap*, n. 25, p. 61-74.
- Brandão, E. (2005). "Between Kant and the German Idealism: The Notion of Intellectual Intuition in Schopenhauer's Philosophy". *X Internationalen Kant-Kongress, 2008, São Paulo. Recht un Frieden in der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, v. 5. p. 299-310.
- _____. (2009). *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas/Fapesp.
- Cacciola, M. L. (1994). *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp.

alerta contra nossa teimosia em recorrer a Hegel para chegar até Marx. A resposta irada, como já lembramos, veio de Paulo Eduardo Arantes, no artigo 'Ideias ao léu', uma digressão a propósito do livro de Lebrun".

- Fausto, R. (2007). “A máquina da linguagem”. Resenha de *A paciência do conceito*. In: *Folha de São Paulo*, Mais!, 11 de fevereiro de 2007.
- Giannotti, J. A. (2012). “Lebrun, o único em suas propriedades”. *Novos Estudos Cébrap*, n. 92, p. 133-141.
- Lebrun, G. (2016). “Dossiê Lebrun”. *Revista Discurso*, n. 46, 2, p. 349-377.
- _____. (1983). *Passeios ao léu*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1988). *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2006). *A paciência do conceito. Ensaio sobre o discurso hegeliano*. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Unesp.
- _____. (1989). “Note sur la phénoménologie dans Les Mots et les Choses”. In: *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____. (1988a/2002). “Sombra e Luz em Platão”. In: Novaes, A. (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2006). *A filosofia e sua história*. Org. Ribeiro de Moura, C. A.; Cacciola, M. L.; Kawano, M. São Paulo: CosacNaify.
- _____. (2004). *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*. Ed. Paul Clavier; Francis Wolff. Paris: Seuil.
- Ramos, F. A. (2008). *A “miragem” do absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia, FFLCH, USP.
- Silva Jr. I. (2012). “Notas sobre a recepção de Nietzsche no Brasil. Lebrun e os operadores teóricos”. *Cadernos Nietzsche*, 30, p. 121-134.
- Suzuki, M. (2007). “A filosofia como arte, ou a ‘tópica indefinida’ de Gérard Lebrun”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 9, p. 11-26.

A tópica de Michel Foucault¹

Gérard Lebrun
(1930-1999)

Universidade de São Paulo – USP

Tradução
Lara Pimentel Anastácio

NOTA PRELIMINAR

O texto de Gérard Lebrun que se segue, até aqui inédito em português, é uma espécie de balanço da obra de Michel Foucault, que fora seu professor na École Normale Supérieure na década de 1950 e, a partir então, interlocutor e amigo próximo. Publicado na *Encyclopaedia universalis*, seção “La culture en mouvement”, em 1986, pouco mais de um ano após a morte de Foucault, o título, irônico, sugere que o texto descontina uma “tópica” do filósofo. ‘Se Freud revelara os três lugares do aparelho psíquico, a tópica de Foucault fazia aparecer três eixos da experiência em que modalidades do sujeito e certos tipos de objeto formam-se um em função do outro: saber, poder e ética das relações de si. O próprio Foucault estabeleceria essa divisão em “The Subject and Power”, publicado em 1982 por Dreyfus e Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, que Lebrun menciona na tradução francesa. Os intérpretes de Foucault costumam adotar as três fases da pesquisa indicadas no que o filósofo chama de “tentativa de autocritica”. Os três eixos são lugares definidos por meio de um recorte metodológico de um lado, que escapa da “tirania do referente”, expressão de Lebrun para a recusa de Foucault

em adotar o recurso filosófico do sujeito constituinte, e, de outro, pela construção de uma história que se estende até as fronteiras do diagnóstico do erro, do falso, do doente, etc., circunscrevendo as relações de “veridicação” que os formaram. Isso não se confunde com uma espécie de topologia da exclusão; a referência aos três lugares não é uma antropologia do permitido e do proibido, mas propõe um acento comum a essas pesquisas, tanto arqueológicas quanto genealógicas, que forma a tópica essencial de Foucault: a distância tomada em relação ao problema que pretende criticar, capaz de tornar seu objetivo irreconhecível até para olhos bem treinados. A tópica esclarece, assim, seus parâmetros: a desconfiança frente às filosofias do sujeito veio acompanhada de um desejo de não ser um autor meramente reativo, levando-o à invenção de um novo vocabulário filosófico, com noções abertas e modeláveis. Seus livros, a prova da permanência dessa tópica, e são comentados a seguir, um a um, por Lebrun, que o faz com visível gosto.

Lara Pimentel Anastacio

¹ “La topique de Michel Foucault”. In: *Encyclopaedia universalis*, suplemento, 1986.

Que impressão guardar, a trinta anos de distância, do ensino de Foucault na *École normale supérieure* da rua d’Ulm, de 1953 a 1955? Duas características eram notáveis: os desvios em relação à então reinante fenomenologia e a originalidade de sua análise das ciências humanas. Por um lado, Foucault teve o cuidado de não relegar, como fizeram os fenomenólogos, a psicologia e a sociologia à ingenuidade positivista; por outro, ele tentou reconduzir esses saberes aos problemas concretos (e fortuitos) que os suscitaram. Enfim, ele abalou as certezas científicas, porém sem coagi-las a manifestar-se diante de um tribunal filosófico. *Em nome de que*, então, ele falava? É uma pergunta que os ouvintes de seu tempo já se faziam.

Um novo tipo de “curiosidade”

Essa dupla suspeita – contra o domínio da fenomenologia e contra a *modorra* positivista – despertaria um novo tipo de curiosidade, que encontrou, em sua tese de doutorado, *História da loucura* (1961), a sua primeira expressão. Como se formou o nosso conceito de “doença mental”? É certo que a “doença mental” não é um objeto que aguardava, após séculos de obscurantismo, pelos auspícios de uma ciência positiva. Não nos deixemos levar pela ilusão da *ortogênese*, seja qual for a forma por ela assumida (“progresso da razão” ou “totalização” hegeliana). Em vez disso, tentemos reconstituir, pacientemente, a rede de ideias por meio da qual a idade clássica pensou a *desrazão* – algo absolutamente diverso da “alienação mental” *constituída* por médicos e advogados do século XIX. Tarefa difícil, pois a divisão razão/desrazão desapareceu de uma vez por todas, e não sabemos mais por que os nossos ancestrais acreditavam que tinham o direito de encarcerar os dementes juntamente com os antissociais. É que a “nossa consciência de não ser louco” se inverteu, e é esse deslocamento, ocorrido no final do século XVIII, que Foucault lentamente percorre.

Novo estudo da história das ideias? Não. A empreitada era mais ambiciosa. Foucault punha em questão a psicologia como um todo (“ao fazer a história da loucura, nós fazemos a história [...] do que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia”). E, sobretudo, tratar-se-ia de *dissolver* um “objeto” de saber, alcando-o ao pré-saber do qual ele era apenas o remanejamento. Remanejamento ainda legível na superfície dos discursos, das práticas, das instituições, mas impossível de descrever “em termos de conhecimento”.

Nasce a *arqueologia*. O *Nascimento da clínica* (1963) irá batizá-la. Essa “arqueologia do olhar médico”, situada na linha epistemológica de Georges Canguilhem, pretende reconduzir ao enigma outro conhecimento preguiçosamente considerado “positivo”: a medicina clínica. Por que, no início do século XIX, foi repentinamente concedido à anatomia patológica o privilégio de penetrar a verdade da doença? Não

mudara algo no próprio conceito de doença? Em resposta, Foucault descreve a mutação da *percepção* médica que preparou o advento da percepção anátomo-clínica (Bichat). Aqui, novamente, trata-se de uma história que, de forma alguma, pretende retrair a substituição da verdade pelo erro. Ela nos auxilia em outra coisa, uma “reorganização sintática da doença”. História que não trata o arquivo médico como um *comentário*, e que não procura exumar o sentido “verdadeiro” dos enunciados, a arqueologia contenta-se em dispor esses enunciados relacionando “segmentos funcionais que, passo a passo, formam um sistema”. Não há possibilidade do reencontro com um *impensado*: a arqueologia não pretende, jamais, “atravessar a espessura [do discurso] para juntar-se ao que permanece silenciosamente abaixo dele”.

Os saberes e seus “objetos”

Antiehexegese, portanto, e também *gaia ciência*, cujos recortes desorganizam muitas ideias preconcebidas. Em *Nascimento da clínica*, Bichat deixa de ser etiquetado como “vitalista”; em *As palavras e as coisas* (1966), Marx volta a ser um pós-ricardiano – e é Cuvier, o “fixista”, e não Lamarck, que tornou Darwin possível. No livro que, para sua surpresa, assegurou-lhe a glória, Foucault submete o conjunto das ciências humanas a um exame. No alvorecer do século XIX, elas nasceram do deslocamento de disciplinas como a gramática geral, a história natural e a análise das riquezas. O saber, então, deixa de ser exercido de forma inocente (daí o aparecimento sintomático da palavra “epistemologia”): a idade da *representação* chega ao fim. Ao longo dessa idade feliz, entendia-se que a ordem das coisas era, por princípio, disposta em um quadro, cujos signos, transparentes, somente marcavam as ideias nas quais as essências se ofereciam. *Conhecer* era retrair o encadeamento das “naturezas simples”, assim como o encaixe entre as espécies. *Conhecer* era “ver no sentido de *aprender*”. E, para observar o bom uso do Método, o saber, em todos os domínios, consistiu em permitir que o ser fosse dito por meio da representação.

O pacto da Idade Clássica se rompe quando “o campo homogêneo das representações ordenadas” dissolve-se e novos *objetos* aparecem: a linguagem (filologia), a vida (biologia), o trabalho (economia política). Comte foi testemunha privilegiada do momento em que desaparece a ideia de *mathesis universal* (que Husserl nostalgiamente viria a reavivar). Tudo muda a partir daí, a começar pelo sentido do conhecimento-visão: *ver* consiste agora em “deixar a experiência em sua maior opacidade corporal”, penetrando-a com um olhar que “não lhe leva nada além de sua própria claridade”. Não acreditemos, portanto, que a biologia teria *tornado o lugar* da história natural, ou que a gramática geral teria anunciado, à distância, nossa linguística. A “continuidade”, mais uma vez, é apenas miragem – são saberes inteiramente novos que surgem na dobradiça entre as Luzes e a nossa modernidade. A

economia política, colocar, desde Adam Smith, o trabalho como meio de troca, apoia-se em algo que se encontra no exterior da representação: ela objetiva uma dimensão *irrepresentável* de existência humana.

Mas essa “existência humana” não é, por sua vez, um falso “objeto”? Enquanto o Ocidente falava a linguagem da representação, “não era possível que a existência humana pusesse a si mesma em questão”. Somente quando a linguagem, a vida e o trabalho tornaram-se temas de *saber*, é que, como consequência, a ideia do ser enquanto ser que fala, que é vivo e que trabalha, aparece *tanto* como objeto de investigação científica *quanto* como consciência de estar na origem dessa objetivação. Filologia, biologia, economia política não são propriamente um falar sobre as ciências humanas; o seu rastro, porém, desenha essa “figura paradoxal” que não cessa de se *naturalizar* e de se *desnaturalizar*. Ferida narcísica, indefinidamente reaberta e fechada, que ronda, desde Kant, as “analíticas da finitude”.

Poderíamos agora compreender o que tornou possível o aparecimento de nossas “ciências humanas”? Trata-se, é claro, do “homem” – mas, entre aspas, uma vez que a palavra designa apenas parte de um determinado dispositivo de saber. É neste sentido que Foucault pode escrever que o homem é “de data recente”, e que certos signos em nossa cultura permitiram antever o seu desaparecimento. Houve quem acreditasse – ou fingisse acreditar – que realmente fora convidado para um funeral. Contrassenso que, como Canguilhem não tardou a assinalar, serviu de testemunha para a “segurança tranquila” com que os doutos “têm por certo” que há, desde toda a eternidade, objetos *dados* às suas ciências². Foucault, por seu turno, sucedeu a Nietzsche: se os nossos conceitos não são mais do que “interpretações” sedimentadas, por que o conceito de “homem” seria exceção? No entanto, alguns de seus leitores, aparentemente, resignaram-se mais com a “morte de Deus” do que com a enunciação rigorosa da “tirania do referente”.

Um relevo de configurações infraconceituais

Deixemos de lado as polêmicas que se seguiram. Notemos apenas que Foucault não tinha nenhuma intenção imprudente de saldar sua conta com as “analíticas da finitude” – e muito menos de depreciar as ciências humanas, ao inscrevê-las na *épistémè* que lhes fizeram surgir. É claro que, pelo próprio lugar que lhe prescreve essa *épistémè*, esses saberes permanecerão sempre “duvidosos”; isso, porém, não significa que mereçam ser adornados com o “nome bizarro das ideologias”... Era difícil compreender, à época, quão radical era a “neutralidade” de Foucault, e quão profunda era

² Ref. Canguilhem, a resenha.

a distância tomada por ele. Apesar das suas advertências, muitas vezes foi lido como se propusesse uma nova hermenêutica. Mas Foucault trabalhava, como diz Deleuze, em uma “cartografia”, examinando as configurações infraconceituais que a história macroscópica (especialmente a da filosofia) desdenha³.

A *Arqueologia do saber* (1969) propôs-se a esclarecer a situação. Livro árido, sem dúvida, mas essencial para quem quiser compreender porque Foucault afirmará, até o fim, que não está preocupado em competir com os historiadores, e que a sua tarefa é outra. Não se trata aqui de estabelecer um léxico dos conceitos estratégicos elaborados na obra. O importante é que, para justificar a sua noção de *épistémè*, Foucault foi levado a retornar às questões mais simples (o que é *uma* ciência? O que é *uma* teoria? O que é *um* texto? O que é *um* conceito?), aquelas que costumam ser negligenciadas pelos historiadores das ideias. Estas questões reclamam algumas determinações preliminares – que devem criar uma interdição à tentação hermenêutica. É certo que o trabalho de assepsia pressupõe uma decisão que poderia muito bem se denominar “filosófica”: a resolução de tratar os conjuntos estudados de *enunciados* e de *formações discursivas* como simples campos de acontecimentos, limitando-se a encontrar, no máximo, sua “lei de dispersão”. O discurso – incluindo o dos filósofos – é apenas mais um objeto.

Foucault estava, sem dúvida, perfeitamente ciente das dificuldades que essa tópica levanta. Estava farto, porém, de prestar contas em uma linguagem que não era a sua – é algo que ele também quis dizer n’*A arqueologia do saber*: não, a arqueologia não é *nem* isto *nem* aquilo... e você me procura lá, onde não estou. Então, *de onde* ele falava? Pouco lhe importava. O importante era avançar, mesmo a passos mancos, porém com a certeza de que as suas ferramentas lhe permitiriam ao menos desbravar um terreno virgem. Que se conteste à vontade a noção de *enunciado*: resta que a frase “*os sonhos são a realização dos desejos*” pode muito bem ser repetida ao longo dos séculos, mas não é o mesmo enunciado em Platão e em Freud. E tanto pior se a expressão *formação discursiva* desconcertar alguns: era necessário dar um nome a “um domínio que ainda não foi objeto de nenhuma análise”.

Os três eixos da investigação de Foucault

Depois da “pausa” que se seguiu após *A arqueologia do saber*, as diretrizes da obra serão mais bem delineadas pelo autor. Assim, Foucault pode distinguir, em um texto particularmente esclarecedor, publicado no livro recém-lançado de Hubert Dreyfus e Paul

³ Ref. Deleuze, aquele texto.

Rabinow, Michel Foucault. *Un parcours philosophique* (tradução de F. Durand-Bogaert, Gallimard, Paris, 1984)⁴, os três eixos sobre os quais sua pesquisa repartiu-se ao longo de vinte anos. Em primeiro lugar, o estudo dos “modos de investigação” que emergem sobre os saberes ou ciências; em segundo lugar, o estudo das estratégias de exclusão (“doença mental”, criminalidade) e de suas mutações – cujo melhor exemplo é a análise, em *Vigiar e punir* (1969), do investimento do poder de punir no instituto da prisão; em terceiro lugar, o estudo das técnicas e práticas pelas quais um ser humano se constitui como “sujeito”, como na *História da sexualidade* (1976 e 1984).

Por algum tempo, Foucault teria sido cético quanto às chances desse último tipo de pergunta, em razão da característica lacunar da documentação nesse domínio. É o que ele repete a Dreyfus e Rabinow: se há aqueles que abordam problemas relativos à constituição do “indivíduo”, nós lidamos com as “relações de poder”; e o arquivo, aqui, é mais precário do que quando se trata de “relações de sentido” ou de “relações de produção”. Além disso, não acreditamos que saibamos lá muito bem o que o “poder” significa. Desnecessário dizer que Hobbes fez dele sua teoria para tudo: a relação entre Escravo e Senhor parece-nos ser a única figura de dominação. Ou é uma nova armadilha preparada pelo pensamento macroscópico, que a noção de “disciplina”, elaborada em *Vigiar e punir*, servirá para frustrar⁵.

As “disciplinas”, desde o século XVIII, são esses microdispositivos de controle, encontrados na família, na escola, no exército, na fábrica, na prisão – que o Estado sistematizou quando resolveu “governar” populações, e não mais simplesmente dominar os sujeitos. Então, essa maquinaria nos “civilizou” tão profundamente que se tornou invisível a nós: mesmo os libertários e os “antirrepressivos” são muitas vezes presos involuntariamente em suas engrenagens. É este o novo nó de um fio que é preciso desatar, se quisermos saber *quem* é exatamente “o indivíduo piedoso” a que Hegel se referia. Quer dizer que o “sujeito” é somente o produto de mil adestramentos e que o “ego” não passa de um produto de valor dos senhores? Não. Parar aqui seria honrar demasiado a ética da forma jurídica e imperativa que *teve ocasião* de dominar o Ocidente (Jeová no Sinai, a lei moral kantiana). Ética que, por sua vez, também possui data de nascimento. Para datá-la e *situá-la*, temos de recuar, desta vez, até o ponto em que o nosso destino “moral” ainda não estava traçado – até ao momento em que a relação de si passava mais por uma estilização do que por uma dominação: é, portanto, à Grécia clássica e à Roma imperial que os volumes II e III da *História da sexualidade* nos conduzem.

⁴ Referência em nota, com o nome do tal texto.

⁵ Lebrun aborda o tema em *O que é poder*, ref.

Foucault morreria poucos dias após a publicação desses livros. A moda, que o tinha carregado por algum tempo (para seu divertimento), já falava em “esquecê-lo”. Mas será tão fácil esquecer-se do homem que constituiu uma tópica cuja riqueza pode ser comparada à de Nietzsche e Max Weber? Foucault ainda nos espera, de surpresa e inquietamente, na curva de muitas estradas. E podemos apostar que sua obra, agora, parecerá ainda mais estimulante do que fascinante⁶.

⁶ A resenha de Lebrun sobre a *História da sexualidade*, em *A vingança do bom selvagem*.

Tradução

“Prefácio” (1849) à *História do movimento social em França de 1789 aos nossos dias*

Lorenz (von) Stein

ORIGINAL Lorenz Stein. *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. Leipzig: Otto Wigand, 1850, vol. I, p. I-VIII.

TRADUÇÃO Leopoldo Waizbort | Universidade de São Paulo – USP

Comentário

O livro publicado por Lorenz Stein em 1850, *História do movimento social em França de 1789 aos nossos dias*, é notável por várias razões e o seu prefácio, vertido acima, permite vislumbrar algumas delas. Trata-se de um autor situado na corrente hegeliana, embora, em excêntrica posição, não se deixe encaixar com pertinência nem junto aos “jovens”, nem aos “velhos”, nem aos de “esquerda”, nem aos de “direita”, embora, em termos geracionais, seja um “jovem”.¹ Stein forjou para si uma posição única, que se por um lado permitiu-lhe desenvolvimentos singulares, por outro contribuiu para sua posição à margem em campos disciplinares como a filosofia, a história e, sobretudo, a sociologia. Somente no direito sua presença permanece viva, embora discreta.²

Como o título da obra já dá a ver, e a composição em 3 volumes evidencia, trata-se de um livro urdido em duas grandes frentes. A primeira delas é uma vindicação pioneira do conceito de sociedade; a segunda, uma reconstrução histórica alentada da história social e política francesa entre 1789 e 1849. A segunda é estruturada a

¹ As referências fundamentais para essa aproximação continuam sendo as antologias organizadas por Karl Löwith e Hermann Lübbe, respectivamente *Die Hegelsche Linke* e *Die Hegelsche Rechte*. Ambas: Stuttgart, Frommann, 1962. Em complemento, os mesmos autores: de Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941) em *Sämtliche Werke*. Stuttgart, J. B. Metzler, 1988, vol. 4, parte 1, cap. 2: “Althegelianer, Junghegelianer, Neuhegelianer”, p. 70-176 e de Lübbe *Politische Philosophie in Deutschland*. Basel/Stuttgart, Schwabe, 1963, parte 1: “Die politische Theorie der Hegelschen Rechten”, p. 27-84. Os “jovens” foram privilegiados pela pesquisa acumulada até o presente; material rico e instigante oferece a correspondência em torno da publicação dos órgãos relevantes para os autores envolvidos; veja-se Martin Hundt (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher* (1837-1844). 2 vols., Berlin, Akademie, 2010. Muito inspirador, e sem contraparte para o grupo simétrico, é Wolfgang Essbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München, Fink, 1988.

² Na teoria da administração pública e no direito administrativo do estado, os trabalhos de Stein são referência.

partir da perspectiva aberta pela primeira. Por isso, trata-se de um livro que evidencia, em termos teóricos e em termos analíticos, a emergência, em regime de centralidade, do conceito de sociedade; a história francesa de 1789 a 1849 é reconstruída tendo em vista a dinâmica da sociedade. Tal concepção permite a Stein conjugar diagnóstico de época e reconstrução histórica com construção do conceito, tarefa nem um pouco trivial. O conceito de sociedade oferece a chave analítica decisiva para compreender o processo histórico-social (que é também econômico e cultural, embora essas rubricas estejam subsumidas ao histórico e ao social) que resulta em seu tempo presente e que se abre para o futuro. Por outras palavras, encontramos no livro um diagnóstico do presente que é em medida uma reconstrução do processo histórico que conduz ao presente; tal reconstrução é formulada em termos do “movimento social” – e a adjetivação social resulta do conceito de sociedade.³ Resulta claro o conteúdo histórico e dinâmico do conceito.⁴

Na centralidade dada ao conceito de sociedade Stein dá o passo que o separa de Hegel; para Stein, o estado é dominado pela sociedade (o que não deixa de ser um problema e permitirá desenvolvimentos com relação às formas de governo⁵). Em uma reelaboração da dinâmica de estado e sociedade civil, tal como formulada nas *Linhas fundamentais da filosofia do direito*,⁶ Stein como que inverte os termos em uma vindicação da sociedade: esta acaba, em uma dinâmica cuja lei é uma luta insolúvel entre classes sociais, por dominar o poder de estado e direcionar sua constituição e administração (ou seja, sua legislação e suas políticas, e em especial suas políticas públicas, que no limite são todas). A constituição do estado é resultante das lutas sociais; a atuação do estado, o estado como agente, ou seja, nos termos de Stein, a administração, também o é.

³ Para situar o termo “social” e seus usos (o termo emerge por volta de 1800, grafado em alemão “social” e, a partir de ca. 1900, “sozial”), veja-se Eckart Pankoke, *Sociale Bewegung – Sociale Frage – Sociale Politik. Grundfragen der deutschen “Socialwissenschaft” im 19. Jahrhundert*. Stuttgart, Klett, 1970 e Franz-Xaver Kaufmann, *Thinking About Social Policy. The German Tradition*. Berlin/Heidelberg, Springer, 2013, p. 26-42.

⁴ Cf. Paul Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz von Stein, Marx, Engels und Lassalle*. Berlin, Pan-Verlag Rolf Heise, 1925 (Kant-Studien Ergänzungsheft, n. 59), p. 353.

⁵ Stein, ao longo do livro, percorre as diversas formas de governo e aponta as possibilidades e as limitações de cada uma delas: o reinado, o império, a ditadura, a aristocracia, a democracia. Formulação sintética pode ser encontrada em Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, op. cit., v. 3, p. 219.

⁶ Georg W.F. Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Paulo, Editora 34, 2022. Trad. M.L. Müller. Para situar “O problema da sociedade civil” no arco que vai de Rousseau a Nietzsche, a referência primeira é Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, op. cit., p. 299-331, situando Lorenz von Stein exatamente no “meio entre Hegel e Marx” (p. 310). A diferença estado-sociedade civil será abordada mais à frente.

O conhecido trabalho de Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (2^a ed., London, Routledge & Kegan Paul, 1955 [1941]), que contém um capítulo sobre Stein, trata-o de modo instrumental para o argumento geral do livro, deixando de lado seus aspectos mais instigantes e inovadores. Em contraposição, as observações de Adorno são bem mais acertadas; cf. Dirk Braunstein (org.), *Die Frankfurter Seminare Theodor W. Adornos*. Berlin/Boston, De Gruyter, 2021, vol. 4, p. 353-354.

Torna-se, portanto, crucial entender o que é a sociedade e qual a sua lei de movimento. Como seu viu, sua lei é a luta de classes, e as classes são duas: a classe possuidora e a classe não-possuidora.⁷ Aquela pode comprar trabalho, pois possui capital; esta não o possui e somente pode vender o seu trabalho. Esse conflito irredimível de classes, compreendido e formulado por Stein como o conflito de trabalho e capital, ganha uma dinâmica nova e moderna com a Revolução Francesa e a história da revolução, de 1789 a 1849, por ele reconstruída sob essa perspectiva, revela precisamente os passos desse conflito e a emergência cada vez mais decisiva da classe não-possuidora como um sujeito político que reivindica a constituição e a administração. Em mais de uma ocasião, ao longo do livro, Stein reafirma que a história francesa de 1789 ao presente nada mais é do que a concretização das “leis que regem os movimentos da vida política e social” – e essa afirmação é grifada pelo autor.⁸ Os percalços da Revolução são resultantes do conflito e das tentativas, a cada momento, de sua acomodação, e das sempre novas configurações advindas desse processo continuado e infindável de luta.

Não seria equivocado, creio, situar Stein como uma das concretizações daquele “liberalismo centrísta triunfante” tão bem reconstruído por Immanuel Wallerstein.⁹ A luta pela ampliação do sufrágio talvez seja o mais claro e evidente indicador da ascensão e reivindicação da classe não-possuidora. Entretanto, para Stein a luta pelo sufrágio é somente um aspecto, embora importante, de um processo mais amplo e mais complexo. A luta de classes e seu desenrolar, a ascensão da classe não-possuidora e sua dinâmica com a classe possuidora, a luta pelo domínio (hegemonia seria uma boa palavra, evidentemente ausente do léxico de Stein) do estado e de sua administração, levam Stein a considerar que a solução possível – sempre temporária, sempre precária, dado que o conflito de classes é insolúvel – seja que a administração do estado garanta à classe não-possuidora alguma posse. Portanto, trata-se de um estado que implementa políticas redistributivas, e é por isso que Stein é considerado o primeiro formulador do Estado de bem-estar, do Estado social de direito.¹⁰

⁷ Não custa lembrar que todo o discurso acerca de “classe” e “classes”, após a Revolução Francesa, assinala o reconhecimento, ao menos como questão, da passagem da diferenciação baseada na estratificação para a diferenciação baseada na função ou, caso se prefira, da ordem/estrutura estamental para a ordem/estrutura industrial-concorrencial.

⁸ Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, op. cit., vol. 1, p. CXXXVIII-CXXXIX. Há muitas passagens similares, p. ex., vol. 1, p. XXXII.

⁹ I. Wallerstein, *The Modern World-System IV. Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*. Berkeley etc., California UP, 2011.

¹⁰ Veja-se, a título de exemplo: Stefan Koslowski, *Die Geburt des Sozialstaats aus dem Geist des Deutschen Idealismus*. Weinheim, Acta Humaniora, 1989; Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*. 9^a ed., Frankfurt, Suhrkamp, 2024, caps. 8 e 9; Gerhard A. Ritter, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im*

Lorenz von Stein, nascido no Schleswig-Holstein (então Dinamarca) em 1818, é um daqueles companheiros de geração de Karl Marx; falece em Viena, onde se radicou pouco depois de 1848, em 1890. Na década de 1840, como tantos, passou longa temporada em Paris, quando tomou pé da efervescência política e intelectual da capital, que se esforçou por sistematizar e relatar ao público leitor alemão, no mencionado livro de 1842, que teve importante papel no informe e na atualização daquele público acerca dos desenvolvimentos franceses.¹¹ Não seria equivocado dizer que foi justamente o pulso da experiência histórica que o levou a reformular o esquema conceitual hegeliano que o informava – redimensionando a dinâmica de estado e sociedade. Ademais, não sendo filósofo, estava mais interessado no desenrolar político e intelectual do que no sistema filosófico. O decisivo é que seu escopo era antes oferecer um diagnóstico do presente, e que esse diagnóstico só pode ser concebido como resultante de um processo histórico em curso. Nesse sentido, o livro de 1850 parece-me modelar em seu entrelaçamento da construção da narrativa histórica e analítica com a construção conceitual ancorada no conceito de sociedade. Não há nada similar produzido em língua alemã na década de 1840, e quiçá alhures.¹²

É possível alocar Stein às margens da assim chamada histórica da economia política alemã. Seu escopo possui continuidade com o que a caracterizaria: o reconhecimento do enraizamento histórico intrínseco dos fenômenos políticos, jurídicos, econômicos e “sociais” – como se sabe, resposta, nos territórios alemães, ao racionalismo abstrato da época da ilustração. Ademais, como ocorreu com outros companheiros de geração, Stein viu-se cercado e provocado pela filosofia idealista, pelas ideias socialistas e pela economia política de seu tempo. É fácil perceber como esses elementos todos confluem em sua construção analítico-conceitual, que a seu modo procura um ajuste de contas em que um diagnóstico do presente incorpora e sintetiza aspectos, enfoques, problemas e forças históricas provenientes de todos esses

internationalen Vergleich. München, R. Oldenburg, 1989; Franz-Xaver Kaufmann, *Thinking About Social Policy. The German Tradition*, op. cit.

¹¹ “At the beginning of the 1840s, ‘socialism’ in Germany was a collective noun for radical social reforms and their supporters. In the reception of the western European discussion of socialism in Germany, Lorenz Stein played a decisive role. With his epochal work of 1842 on *Socialism and Communism in Today’s France* he provided a new basis for discussion in Germany, so that, with him, a scholarly discussion of socialism began in Germany. His view of socialism as an organized body of knowledge [*Wissenschaft*] stimulated discussion in Germany until 1848.” Beatrix Bouvier, “On the Tradition of 1848 in Socialism” in Dieter Dowe et alii, *Europe in 1848. Revolution and Reform*. New York/Oxford, Berghahn, 2000, p. 893.

Por outro lado, a passagem do livro de 1842/1848 para o de 1850 é significativa; Stein nos diz no “Prefácio” acima que praticamente destruiu o primeiro livro para criar o segundo. Passa-se de algo como uma história das ideias para uma “ciência da sociedade”, uma teoria da sociedade fundada em um conceito de sociedade.

¹² Vale observar: Löwith destaca que o problema dos “alunos radicais de Hegel” era precisamente “como a filosofia se relaciona com a história do mundo?” Löwith, “Einleitung” in *Die Hegelsche Linke*, op. cit., p. 7.

lados. Uma análise deve atentar para essa multiplicidade de estratos teóricos, analíticos e contextuais.

Como tantos outros em seu tempo, Stein foi impregnado por um ideal científico moldado sobretudo pelas ciências naturais, de onde vem tanto o “orgânico” dos processos de desenvolvimento como a procura de leis.¹³ O “orgânico” era o termo usual para indicar a unidade diferenciada e funcional; no entender da época, essa sociedade caracterizada como uma unidade diferenciada e funcional é especificamente a sociedade moderna.¹⁴ Contudo, a busca daquela “lei do movimento social”, se não oculta a sua inspiração primeira na “lei do movimento” da física,¹⁵ já é devedora dos avanços da economia política escocesa e inglesa e de sua recepção em territórios alemães, de onde se origina a vertente econômica da assim chamada “Escola Histórica”.¹⁶ O contexto romântico e historista, que impregnou fortemente também os estudos jurídicos, de onde Stein provém, procura conciliar a dimensão histórica e situada dos fenômenos humanos com as sistematizações mais amplas, que permitem, quiçá, a “descoberta” de leis (elas mesmas evidentemente “históricas”).¹⁷ Stein fala de uma “ciência da sociedade”, possibilitada pelo conceito. E, assim como a economia política apresenta suas leis, o conceito de sociedade apresentado por Stein desvela a luta de classes como a lei da sociedade. Como enuncia o título da primeira parte de sua obra, “O conceito de sociedade e as leis de seu movimento”, é a própria dinâmica do conceito de sociedade que evidencia a lei de seu movimento – lei, claro está, no sentido de “regularidade”.¹⁸ Seria impossível o conceito sem a lei de seu

¹³ Sobre a questão, veja-se a formulação inicial de Hans-Georg Gadamer em *Wahrheit und Methode*. 2^a ed., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965, p. 1-7.

Em geral, mas sem referência a Stein, pode-se ver Robert Brown, *The Nature of Social Laws*. Cambridge etc., Cambridge UP, 1984. Com relação a Stein, mas referindo-se a obras suas posteriores, veja-se Diana Siclovan, *Lorenz Stein and German Socialism 1835-1872*. PhD Dissertation, University of Cambridge, 2014, p. 201.

¹⁴ Sobre o “orgânico”, cf. Karl Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*. Frankfurt, Suhrkamp, 1984 e verbete “Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper” in Otto Brunner; Werner Conze, Reinhart Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Studienausgabe. Stuttgart, Klett-Cotta, 2004, vol. 4, p. 561-622.

Böckenförde explicita o sentido do “orgânico” em Savigny, oferecendo uma visada dos usos no contexto em que Stein – ele mesmo um opositor hegeliano de Savigny – escreve. Cf. Ernst-Wolfgang Böckenförde, “Die Historische Rechtschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts” (1964) in *Recht, Staat, Freiheit*. 9^a ed., Frankfurt, Suhrkamp, 2024, p. 9-41.

¹⁵ Veja- se Rolf Grawert, verbete “Gesetz” in Brunner, Conze & Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, vol. 2, p. 894-898.

¹⁶ Veja-se Harald Winkel, *Die deutsche Nationalökonomie im neunzehnten Jahrhundert*. Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1977 e, em complemento, David F. Lindenfeld, *The Practical Imagination. The German Sciences of State in Nineteenth Century*. Chicago/London, Chicago UP, 1997.

¹⁷ Vejam-se os trabalhos clássicos de Mannheim, *Konservatismus*, *op. cit.* e “Historismus” in Mannheim, *Wissenssoziologie*. Neuwied, Luchterhand, 1964, p. 246-307.

¹⁸ Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, *op. cit.*, vol. 1, p. IX-CXLI, cit. p. XII. Stein desenvolveu posteriormente a mesma discussão e o conceito de sociedade em um dos volumes de seu *Systeem der Staatswissenschaft* (“Sistema da ciência do estado”), intitulado “Die Gesellschaftslehre” (“A

movimento; seria impossível a sociedade sem a luta de classes.¹⁹ Talvez se possa dizer que essa determinação de mão dupla fortalece a dimensão histórica da lei que, se por um lado é, como Stein não deixa de afirmar, “eterna”, em mesma medida só se concretiza no terreno sempre movente da história. Donde a mencionada congruência e entrelaçamento de história, diagnóstico de época e formação do conceito. O que também enfatiza o caráter da “história contemporânea” (assim o subtítulo do livro de 1842) como história do presente, no preciso sentido de compreender o presente como um devir histórico, que continua e continuará (como supõe o título do livro de 1850). Ademais, é preciso lembrar que “lei”, aqui, diz menos respeito a algo como uma “lei natural” e mais a uma concreção do movimento social-histórico convertido – ou em busca – do conceito.²⁰

Eis porque o diagnóstico do presente é a questão social, primado da sociedade, ou seja, da dinâmica da luta de classes. Nesse ponto também importa destacar a especificidade do diagnóstico e da construção interpretativa e analítica de Stein: embora a questão social seja um tema da época, percebida inclusive na diversidade e especificidade dos domínios nacionais europeus – França, Inglaterra, Alemanha, para nomear os principais –, evidenciada sobretudo pelo “pauperismo” e pelos levantes de protesto e reivindicação, Stein a elabora como resultante da luta de classes e no quadro da diferença de estado e sociedade.²¹ O analista do presente relata a dinâmica da luta; o historiador do presente, o historiador da Revolução e seu devir, elabora a narrativa acerca do processo revolucionário através do reconhecimento da dinâmica da sociedade: a luta das classes – a classe possuidora e a classe não-possuidora (o “proletariado”, que ele caracteriza e define) – concretiza e evidencia a questão social; esta, por sua vez, concretiza e evidencia o primado da ordem social sobre o estado. É na esteira desse entendimento que Stein afirma, no “Prefácio”, que a questão social é o “conteúdo tanto de nosso presente, como de nosso futuro.”²²

doutrina da sociedade”) republicado como Lorenz von Stein, *Begriff und Wesen der Gesellschaft*. Wiesbaden, Springer, 1956.

¹⁹ Ernst Troeltsch, sempre interessante, alocou Stein na vertente dialética do conceito de desenvolvimento histórico, descendendo de Hegel e pareado a Marx. Cf. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922, cap. III.4, p. 314-371.

²⁰ Stein comprehende a lei não como uma “lei natural” e, portanto, abstrata, mas com como movimento histórico mesmo, como um modo de conceber em plano teórico o movimento social-histórico – o que se poderia dizer: dialética como “meio metódico de conhecimento de um movimento histórico real.” Cf. Böckenförde, “Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat”, *op. cit.*, p. 177.

²¹ Cabe a Hegel a distinção, tal como empregada por Stein. Veja-se Manfred Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*. Nova ed. aumentada, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, caps. 5 e 6, p. 116-169. Para situar historicamente o problema, veja-se Otto Brunner, *Neue Wege der Sozialgeschichte*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, cap. 1, pp. 7-32.

²² Sobre a questão social, veja-se Norbert Waszek, “Die soziale Frage bei Lorenz von Stein” in Thomas Bremer *et alii*, *La Question sociale du 'Vormärz' und soziale Frage 1830-1848*. Reims, Epure, 2020, p. 239-273; assim como Eckart Pankoke, *Sociale Bewegung – Sociale Frage – Sociale Politik. Grundfragen der deutschen*

Aqui radica a relação e distinção de estado e sociedade, que foi interpretada, segundo Luhmann, como “uma diferença de política e economia, de poder e propriedade.”²³ Para Stein, trata-se sem dúvida de uma relação de tensão, marcada pela preponderância desta sobre aquele. Se, por um lado, somente o estado assenta-se sobre o “princípio da liberdade” e o pode realizar,²⁴ por outro a sociedade é o domínio de ação das vontades e interesses individuais – “A vida de cada singular consiste em obter, pelo trabalho, os *bens*.²⁵ Reproduz-se a distinção hegeliana de estado e sociedade civil,²⁶ mas explorando o fato de que, sendo tal obtenção dos bens restrita, e não universal, a comunidade dos seres humanos cinde-se em proprietários e não-proprietários, criando o terreno da luta de classes: uma luta pela obtenção de bens, materiais e imateriais.

Com efeito, Stein retoma o “sistema das carências” hegeliano,²⁷ no qual o sujeito constitui-se por meio do trabalho, cujo resultado são os bens (propriedade, portanto), ao mesmo tempo em que o enlaça em uma rede de interdependências cuja forma primeira é a divisão do trabalho e a desigualdade – precisamente “social”.

Esse domínio exposto e explorado pela economia política permite a Stein, na trilha hegeliana,²⁸ operacionalizar a tensão de vontade e interesse individuais e vontade geral, concretizada no estado, como uma tensão insolúvel. Se, para Hegel, o estado seria a lei que equilibra os antagonismos sociais,²⁹ para Stein a fórmula já não vale: não porque o modelo teórico não lhe agrade, mas porque a realidade histórica

“Socialwissenschaft” im 19. Jahrhundert, *op. cit.* e Carsten Quesel, *Soziologie und Soziale Frage. Lorenz von Stein und die Entstehung der Gesellschaftswissenschaft in Deutschland*. Wiesbaden, Springer, 1989.

²³ Niklas Luhmann, “Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft” in *Soziologische Aufklärung* 4. 4^a ed., Wiesbaden, VS, 2009, p. 70. Ele prossegue: “Com isso já está pressuposto que o poder está vinculado ao direito e se difunde pelo direito pela sociedade; e que a propriedade tornou-se economicamente calculável em seu valor monetário. Em outras palavras, trata-se da diferença de estado de direito e economia integrada monetariamente.”

²⁴ Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, *op. cit.*, vol. 1, p. XXXIII-XXXVIII. Na voz de Hegel: “A liberdade consiste somente em saber e querer estes objetos substanciais, universais, tais como a lei e o direito e em produzir uma realidade efetiva que lhes é adequada – o Estado.” Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831) apud* Marcus Lutz Müller, “Apresentação” in Hegel, *Linhos fundamentais da filosofia do direito*, *op. cit.*, p. 8.

²⁵ Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, *op. cit.*, vol. 1, p. XVII.

²⁶ Veja-se sobretudo os trabalhos de Manfred Riedel: o verbete “Gesellschaft, bürgerliche” in Brunner, Conze & Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, *op. cit.*, vol. 2, p. 719-800; mas também *Zwischen Tradition und Revolution*, *op. cit.*, em especial caps. 5 e 6, p. 116-169 e o verbete “Gesellschaft, bürgerliche” in Joachim Ritter (org.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart, Schwabe, 1974, vol. 3, col. 469-473. Ademais, o verbete “Société civile”, de Philippe Raynaud, in Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire Européen des Philosophies*. Paris, Le Robert/Seuil, 2004, p. 1191-1194.

²⁷ Cf. Hegel, *Linhos fundamentais da filosofia do direito*, *op. cit.*, §§ 189-208, pp. 450-476 e Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, *op. cit.*, vol. 1, p. XVII-XIX.

²⁸ Veja-se Riedel, “Die Rezeption der Nationalökonomie” in *Zwischen Tradition und Revolution*, *op. cit.*, p. 116-139.

²⁹ Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution*, *op. cit.*, p. 135: “Essa lei, que aplaina os antagonismos sociais e media o movimento do todo novamente consigo mesmo e com o movimento do singular, é para Hegel – o *estado*.”

demonstra que o estado não possui essa capacidade – precisamente o processo da Revolução, do “movimento social de 1789 até os nossos dias”.

Dessa dinâmica resulta a situação de tensão entre sociedade e estado, vontade universal e vontade particular (o “interesse”), princípio da liberdade e princípio da não-liberdade. Como formula Stein, em uma de suas passagens mais sintéticas a respeito:

[...] Contudo, essa ordenação social assim configurada é uma ordenação da não-liberdade. Se ela domina sozinha, a não-liberdade do povo é absoluta e geral. A sociedade não pode e não conseguirá jamais criar a liberdade a partir de si: ela é sempre o domínio de uma classe sobre a outra.

Por isso há, ao lado da sociedade, e em parte sobre ela, uma segunda forma da comunidade humana, cujo princípio é a *liberdade*. Essa forma é o estado. A essência do estado repousa sobre o axioma de que somente a maior medida do desenvolvimento do todo é a maior medida do desenvolvimento pessoal de cada singular. Este é o princípio da liberdade. O desenvolvimento mais elevado de *cada* indivíduo é, pois, a mais elevada tarefa vital do *estado*.

Contudo, essa tarefa vital do estado está em uma contradição decisiva com o princípio da sociedade, cuja ordenação repousa sobre a dependência. Dessa contradição, cujo movimento pulsante é precisamente a *vida* da comunidade humana, resulta uma luta entre o estado e a sociedade, na qual o estado resta usualmente subordinado.³⁰

Tal contradição resulta da luta de classes; como esta é insolúvel, aquela também o é. E, com isso, reatamos o problema com as formulações contidas no “Prefácio”, quando se falava acerca da “verdadeira questão social de nosso presente”. No “Prefácio”, Stein não menciona o conceito que nomeia a configuração contemporânea da sociedade, que contudo é objeto de ampla discussão no livro: “sociedade industrial”, expressão tomada de Saint-Simon.³¹ A moderna sociedade industrial é essa sociedade caracterizada pela contradição de estado e sociedade e pela “questão social”; o livro procura caracterizar a estrutura e a dinâmica da sociedade industrial por meio da contradição entre o princípio do estado, o princípio da liberdade, que é universal, e o princípio da sociedade, o princípio que abriga os interesses de classe, particulares. Note-se, contudo, que temos nessa relação de contradição entre os dois princípios a configuração de uma interação dinâmica, que não encontra repouso, que baliza o presente e condiciona o futuro.

A diferença de estado e sociedade abriga a questão social. Em uma passagem importante, Stein afirma:

³⁰ Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, op. cit., vol. 3, p. 14-15.

³¹ Veja-se Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, op. cit., vol. 2, parte I: “A sociedade industrial, sua dominação e sua contradição”, p. 17-117, na qual inclusive elabora a definição de “proletariado” a partir da oposição de capital e trabalho (p. 87-99).

Senão que a *questão social*, cuja solução é almejada com a *reforma social*, repousa nada menos do que *nas leis que dominam a relação entre capital e trabalho*, e justamente por isso *dominam a sociedade, a constituição e o desenvolvimento de cada personalidade singular*.³²

Entretanto, o desenvolvimento da personalidade singular (que é tanto o indivíduo, como o estado³³) significa nada menos do que a concretização da liberdade, que somente o estado pode realizar. Já em Hegel Stein havia encontrado o caminho de seu argumento, como atesta esta passagem da *Filosofia do direito*:

Por um lado, graças à *universalização* da conexão entre os homens através das suas carências e dos modos de preparar e pôr à disposição os meios para satisfazê-las, aumenta a *acumulação das riquezas* – pois dessa dupla universalidade tira-se o maior lucro –, assim como, por outro, aumenta o *isolamento* e o *caráter restrito* do trabalho particular e, com isso, a *dependência* e a *penúria* da classe atada a esse trabalho, ao que se conecta a incapacidade de sentir e de fruir as demais liberdades e, particularmente, as vantagens espirituais da sociedade civil. [...] Aqui se torna manifesto que, no seu excesso de riqueza, a sociedade civil não é suficientemente rica, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe.³⁴

Poder-se-ia dizer que Stein radicaliza a posição hegeliana a partir da concretude histórica narrada em sua *História do movimento social*, que lhe exige detectar com precisão o movimento social e histórico do processo revolucionário em longo curso, na articulação de revolução política, revolução social e reforma social, com vistas a uma teoria da sociedade que articula sociedade e estado e orientada à realização da liberdade. Tudo isso movido por uma dinâmica de contradição (“*Gegensatz*” e “*Widerspruch*” são os termos por ele utilizados). No mesmo passo, torna-se impossível deixar de lado que a diferença de estado e sociedade civil é uma diferença de igualdade (política) e desigualdade (socioeconômica). Como se percebe na citação de Hegel acima, Stein diferencia-se também porque (não obstante, como Hegel, reconhecer a desigualdade como intríseca ao domínio da sociedade civil) conecta ao reconhecimento da diferença entre acumulação e penúria uma teoria das classes, oriunda da “lei” do movimento da sociedade, e designa a sua dinâmica: a luta.³⁵

³² Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, op. cit., vol. I, p. CXXVI-CXXVII.

³³ Ver Eckart Pankoke, “‘Personality’ as a Principle of Individual and Institutional Development. Lorenz von Stein’s Institutional Theory of a ‘Labour-Society’” in Peter Koslowski, *The Theory of Ethical Economy in the Historical School: Wilhelm Roscher, Lorenz von Stein, Gustav Schmoller, Wilhelm Dilthey and Contemporary Theory*. Berlin/Heidelberg, Springer, 1995, p. 39-51.

³⁴ Hegel, *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, op. cit., §§ 243, 245, p. 515, 518.

³⁵ Nota para os interessados em Hegel e sua fortuna. Um comentarista desenvolve o problema constante na citação de Hegel, a “contradição aguda que ele [Hegel] inscreve no coração da sociedade civil”: “A questão,

Há aqui, portanto, aquela confluência de teoria e prática mencionada no “Prefácio”; a construção teórica é em mesma medida diagnóstico do presente; instrumento de compreensão e modo de ação no processo histórico em curso. E com isso estamos às portas da passagem da “questão social” para a “política social”, cuja concretização será o também mencionado “estado social” e “estado de bem-estar social”.³⁶ Desdobramentos sejam mais imediatos, sejam mais tardios daquela contradição levam, em graus variados, a uma ordenação e a uma prática (na terminologia de Stein: “constituição” e “administração”) de estado que atua e “corrige”, mediante a “reforma social”, as desigualdades próprias e intrínsecas da sociedade. Por outras palavras, a “revolução social” (isto é, 1848) encontrará resposta em uma “reforma social”, vale dizer, em políticas redistributivas fomentadoras do “princípio da liberdade” – tarefa da “administração”, que no entendimento de Stein é o estado enquanto agente.³⁷

Vale recorrer a um bom comentador:

O interesse teórico histórico e social de Stein na crise estrutural da sociedade de classes industrial trata da contradição entre o ideal de personalidade apresentado na superestrutura política e as desigualdades e não-liberdades reais no campo econômico. Os famosos prognósticos de Stein a respeito do estado social e do estado nacional foram, no fundo, esboços de uma mudança estrutural da relação de estado e sociedade, condicionados pelo desenvolvimento moderno da sociedade. Com isso, Stein procurou situar os fenômenos de crise do movimento social moderno no campo de forças de estado e sociedade, obtendo assim um sistema de referências pluridimensional, no qual as “ações recíprocas” da ideia de estado e da realidade social tornaram-se definidas e, com isso, puderam ser evitadas tanto a unilateralidade das tomadas de posição positivistas, como as projeções teleológicas utópicas. / Com sua distinção de um sistema “político” e um “social”, Stein parece ter-se orientado, em termos terminológicos, no pensamento racionalista classificador do liberalismo burguês. Entretanto, agora o dualismo de “estado” e “sociedade” não mais aparece como uma contraposição estática de dois domínios dispares, mas sim como uma relação dinâmica de tensão de princípios estruturais polares. De modo correspondente, a separação teórico-científica de doutrina social e doutrina do

evidentemente, é saber se tal fenômeno é um efeito necessário da sociedade civil em seu desenvolvimento mais recente ou um simples efeito secundário e momentâneo do desenvolvimento econômico e social, e se a ele é possível oferecer remédio no quadro da sociedade civil, tal como Hegel a reconstrói em seu funcionamento. Conforme se considere tal patologia como particular e conjuntural [...] ou como inerente à sociedade civil [...], chega-se a respostas que orientam em direções interpretativas opostas.” Jean-François Kervégan, “A instituição da liberdade” in Hegel, *Linhhas fundamentais da filosofia do direito*, op. cit., p. 88. Se na década de 1810 a distinção de Kervégan poderia não ser somente retórica, rapidamente deixou de sé-la. Stein posiciona-se clara e decididamente, como se percebe.

³⁶ Veja-se: Franz-Xaver Kaufmann, *Thinking About Social Policy. The German Tradition*, op. cit.

³⁷ O interesse e preocupação do estado como agente conduz à obra madura e tardia de von Stein, nomeadamente ao seu grande tratado de administração pública e obras correlatas, publicadas desde meados da década de 1850 até a sua morte.

estado significa menos uma compartmentalização da realidade social em um setor “político” e outro “social” do que uma distinção metodológica de dois aspectos complementares da autocompreensão social. Para Stein, a “essência” do estado era a orientação unitária das relações humanas à ideia de integração da personalidade livre; e a “realidade” da sociedade era vista como determinada pelo conflito social entre o movimento libertário burguês e o movimento igualitário proletário. Considerando que aquele conflito foi deflagrado pela estrutura de oportunidades sociais desproporcionais na realização do moderno ideal da personalidade, o estado deveria intervir de modo corretivo na luta dos “movimentos sociais”, na direção de uma “reforma social” orientada no sentido de um ideal da personalidade. [...] Aqui já estava introduzida a virada temática da “questão social” para a “política social”.³⁸

Essa passagem da “questão social” para a “política social” já se deixa ver com nitidez no “Prefácio”, quando Stein escreve e grifa que o estado precisa “tornar materialmente livre e independente” a classe dependente.

Postulando, assim, a reforma, Stein toma partido na polarização “reforma ou revolução”, o que permite alocá-lo, como sugeri, naquele liberalismo centrista descrito por Wallerstein. Mas, em verdade, a descrição de Wallerstein não é suficiente; a posição de Stein parece-me indicar, dentro do quadro “liberal”, uma posição extrema: seja por reconhecer em sua centralidade a luta de classes como lei do movimento da sociedade, seja por reconhecer a tensão intrínseca de estado e sociedade, seja por reconhecer o estado como instrumento (de dominação) de classe, seja, por fim, por entender que cabe ao estado desenvolver políticas redistributivas com vistas a diminuir as desigualdades e garantir bem-estar à população como um todo. Esse programa, delineado em meio aos acontecimentos dramáticos de 1848, permanece, creio, bastante atual (surpreendentemente?).

Pouco mais de um século após a publicação do livro de Stein, um influente jurista assentou nos seguintes termos a questão:

Não é preciso uma longa interpretação para reconhecer o quanto esse prognóstico do ano 1850 acerta na realidade do moderno estado social. A legitimação do estado baseada menos em sua constituição do que na administração ativa e de garantias sociais; a determinação do conteúdo do político pelo social; a promoção do bem-estar e a participação adequada no produto social como meios da real garantia da liberdade; progressiva dissolução das estruturas políticas tradicionais e de sua mediação pelo social – todas essas são

³⁸ Pankoke, *Sociale Bewegung – Sociale Frage – Sociale Politik*, op. cit., p. 98, 99.

características decisivas do estado social, em sua versão ocidental, tal como o presenciamos hoje.³⁹

Tradução

Entrego ao público uma obra que não pode ser considerada como uma nova edição de meu escrito anterior sobre o socialismo e o comunismo.⁴⁰

É possível isolar o socialismo e o comunismo de sua ligação intrínseca com o curso dos elementos mais elevados da história. Com isso se obtém uma série de imagens belas, fortes, convincentes, em parte grandiosas, embora muitos de seus traços permaneçam obscuros. O interesse dessa exposição oferece forma e cor, e no mundo espiritualmente culto sempre se observa com viva simpatia esse curso de ideias e esforços, que apesar de sua confusão relacionam-se com os ideais mais nobres do coração humano, com seus pressentimentos e esperanças mais secretos. A exposição do socialismo e do comunismo é por si mesma uma tarefa rica e venturosa, ainda mais em nosso presente.

Em meu escrito anterior, ative-me a essa tarefa. Por mais gratificante que tenha sido o trabalho, praticamente o esforcei para criar algo novo e o leitor verá que pouco daquela obra anterior permanece nesta.

Aquilo que havia sido previsto há anos, agora se realizou; a revolução, que se mostrava no horizonte, eclodiu, e ninguém ousa duvidar de que ela foi realmente uma revolução *social*. O maior acontecimento de nosso século confirmou a justeza da previsão.⁴¹

Mas, para aqueles que observavam o movimento da comunidade humana, mesmo essa confirmação é mais do que um mero fato. Se ela se apresenta com necessidade, então em decorrência de uma lei determinada. Mas, se há uma lei, essa lei precisa ser mais importante do que aquilo que dela resulta; a lei do movimento social é mais importante do que os fatos do socialismo e até mesmo dos da revolução social. Pois essa lei não se fez somente valer, por exemplo, nos anos 1848 e 1849, senão que é eterna. Ela está dada com a sociedade humana; e assim como tal lei conduziu os acontecimentos desde séculos, assim também ela conduzirá os

³⁹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat" (1963) in *Recht, Staat, Freiheit, op. cit.*, p. 171.

⁴⁰ Stein refere-se a seu livro *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte* [O socialismo e o comunismo na França atual. Um contributo à história contemporânea], publicado em Leipzig em 1842 e reeditado, com alterações, em 1848. [N.T.]

⁴¹ Em seu livro de 1842, Stein já afirmava, no prefácio: "e a próxima revolução, já agora, só pode ser uma revolução social." *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*. Leipzig, Otto Wigand, 1842, p. III. [N.T.]

acontecimentos nos séculos vindouros. A existência de uma tal lei era a convição que impregnava as pessoas razoáveis dos últimos tempos.

Não estou entre aqueles que, por terem achado, com suas ideias, um caminho em meio ao labirinto das coisas, crêem que têm em mãos a chave para o grande enigma. Bem sei que, para o conhecimento das verdades as mais simples, séculos laboraram, e que ainda está por vir o homem que reconduzirá a vida humana a seu simples princípio vital. Mas também sei que, para atingir este fim, muito trabalho sério, e contudo talvez supérfluo no futuro, precisa ser empreendido. Nesse sentido empreendi a tentativa de descobrir aquela lei e dar-lhe nome e conteúdo.

Creio que a época dos teoremas sociais já passou; creio nisso por estar ela no curso do desenvolvimento que procurei esclarecer. É possível e provável que se originem muitos tipos de sistemas, mas eles não terão, nem de longe, quer uma grande originalidade interior, quer uma significação histórica – tal como as tiveram os sistemas existentes até hoje. Essa época já passou. Agora, a questão está em outro lugar. Ela se deixa indicar de modo curto e rápido.

Para poder fazer isso, preciso esclarecer uma palavra que, como muitas outras, é muito utilizada e pouco compreendida. O que se quer dizer quando se diz que nós nos encontramos em uma revolução *social*?

A introdução desta obra, a doutrina da sociedade, irá mostrar que tanto as constituições quanto as administrações dos estados estão subordinadas aos elementos e movimentos da ordem social. Se isso é algo em si mesmo necessário, então é algo que é *sempre* válido. Entretanto, as leis universais podem dominar as coisas, sem que sejam conhecidas ou compreendidas. O verdadeiro progresso do conhecimento humano não repousa sobre conhecimentos singulares; ele sempre ocorre somente pela descoberta das grandes leis universais e pela consciência de povos inteiros, que as acolhem em si. Este é, pois, o verdadeiro caráter, o patamar espiritual de nossa época: ela alcançou a consciência da existência de uma ordem social e começa a compreender o domínio dessa ordem sobre o estado e o direito. Essa consciência começa a penetrar os movimentos dos povos e, com isso, esses movimentos começam a considerar o poder de estado como meio para a promoção social, como arma nas lutas sociais, como condição da liberdade social. A luta de uma classe contra a outra almeja a obtenção para si, e a exclusão da outra classe, do poder constitucional do estado. A finalidade dessa luta é, contudo, a ideia de que esse poder de estado assim obtido possa ser utilizado de tal modo, ou que a administração do estado possa ser ordenada e conduzida de tal modo, que sirva às finalidades sociais da classe social possuidora. *Nenhum* movimento político pode se subtrair a essa lei.

Não se pode mais negar que, em toda constituição estatal, a classe da sociedade que trabalha e é desprovida de capital ocupa uma posição poderosa, embora

dependente da classe possuidora de capital. Essa posição, essa participação da classe até agora dependente, será inevitavelmente utilizada pela mesma para, em virtude do poder de estado, tornar a sua posição social não mais dependente, isto é, será utilizada por ela para tornar os seus membros partícipes no capital da nação. Não nos iludamos; não ocultemos as coisas. Assim é e assim será. Enquanto houver uma ordem social, toda entrada em cena da classe não-possuidora na constituição social terá sempre por consequência esse, e nenhum outro, emprego do poder estatal. Seja ele exercido em nome da liberdade e da igualdade, ou em nome do poder, ou em nome da humanidade, do amor, da fraternidade, ou mesmo em nome da igreja ou da divindade. Nisto radica a compreensão de nossa época; e aqui repousa nada menos do que o futuro da Europa! Tenhamos nossos olhos e ouvidos atentos para não esquecermos que, acima de nossos temores, nossas esperanças e nossos interesses, está a irrevogável necessidade das coisas!

Portanto, se não se trata de negar e de impedir que essa classe meramente trabalhadora obtenha o seu lugar no poder de estado, então essa classe vai apresentar ao poder de estado, incansável e inevitavelmente, e por todos os caminhos, a seguinte questão: se e de que modo é possível que ela, que devido à natureza do próprio trabalho tornou-se necessariamente dependente, possa *se tornar materialmente livre e independente* por meio do poder de estado e sobretudo da administração do estado.

Essa classe faz da solução dessa questão a tarefa da vida do estado como um todo, e considerará e perseguirá como inimigos todos os que prejudiquem o trabalho para essa solução. Ela submeterá cada vez mais o poder de estado a essa tarefa e fará dela o ponto central de todas as forças, de todos os meios, de todos os movimentos do estado: pois ela sabe que, por si só, ela não é capaz dessa tarefa e que seu fim só pode ser alcançado com a participação do poder de estado.

Portanto, *essa questão*, a tarefa e a potência do poder de estado face à dependência da classe meramente trabalhadora e não-possuidora, é a verdadeira questão *social* de nosso presente. É este o terreno em que o movimento mais recente adentrou. E é nesse adentrar nas verdadeiras constituição e administração do estado que radica o progresso gigantesco de nosso movimento social face aos sistemas puramente socialistas e comunistas das décadas passadas, pois eles não têm nenhuma significação para o estado real e, *por isso*, seu tempo passou. A questão social é, portanto, uma questão distinta da socialista, pois, à diferença desta, não se dirige a uma ideia abstrata, mas sim às relações reais. E, uma vez nesse terreno, alimentando-se de forças sempre novas, *jamais* o abandonará.

E justamente porque os movimentos mais recentes, mediante transformações constitucionais que lhes sucederam, tornaram pela primeira vez aquela questão, com plena consciência, a tarefa do poder de estado, justamente por isso a última

revolução foi uma revolução social.⁴² Ela não transformou a sociedade; ela não acabou com as classes; ela não criou nenhuma independência social; ela não tornou ninguém mais rico, e milhares mais pobres; mas ela mergulhou o estado na luta dos dois polos da sociedade, e esta é *sua* significação social.

Eis porque esta é a questão da mais alta importância: não é mais uma questão teórica, tornou-se uma questão prática. E somente agora fica claro o que significou de fato ter dado, involuntariamente, às ideias decerto puramente abstratas e irrealizáveis dos socialistas e dos comunistas, uma importância que raramente se deu mesmo às grandes verdades e às mais poderosas invenções.

É digno de admiração como ninguém se surpreendeu com o fato de o socialismo e o comunismo terem sido tratados anos a fio como fatos altamente importantes, ao mesmo tempo em que se ria do primeiro e se desprezava o segundo. Contudo, o correto pressentimento dos povos percebeu que em ambos estava contido algo que os ultrapassava em muito. Sem reconhecer o nexo interno do movimento, pressentia-se que eles eram apenas sinais e preparações de desenvolvimentos mais amplos. Foi isso que fez com que, então, aquelas teorias fossem tão importantes para o futuro, que agora se tornou o presente. É isso que as eleva, ainda hoje, ao posto de fatos históricos decisivos de nosso passado próximo. E somente por isso podemos, seguindo o próprio curso da história, vincular a eles a nossa nova compreensão, incorporá-los como pontos de vista superados, pois pertencem à história e à solução da questão social. E essa questão está determinada a ser o conteúdo tanto de nosso presente, como de nosso futuro. Eis porque este escrito não é verdadeiramente uma continuação da antiga exposição do socialismo e do comunismo; ele pretende, antes, ser a tentativa de elevar a um conhecimento consciente e suficientemente científico aquela visão ainda obscura, a partir da qual brotou o espírito daquele escrito primeiro e também a atenção que lhe foi concedida.

Nisto reside a tarefa deste trabalho. A questão social contém nela mesma três grandes questões. A primeira é a questão acerca da essência da sociedade, seus antagonismos e seu movimento, ou seja, a questão da *lei de sua vida*. A segunda é a questão da configuração e do progresso da sociedade real, ou seja, a questão de sua *história*. A terceira é a questão do fim último de seu desenvolvimento, ou de sua solução. Tentei a seguir oferecer os traços fundamentais para a resposta à primeira questão; trata-se da primeira tentativa de apresentar o conceito de sociedade como algo autônomo, e de desenvolver o seu conteúdo. Decerto é preciso que eu esteja convencido da verdade decisiva de minhas ideias básicas; preciso crer que tenho

⁴² Última revolução: 1848. [N.T.]

razão. Entretanto, o verdadeiro valor deste trabalho deve residir naquilo que ele estimula – possa *isso* ocorrer! Ademais, tentei expor a história da sociedade francesa a partir do princípio enunciado acima.

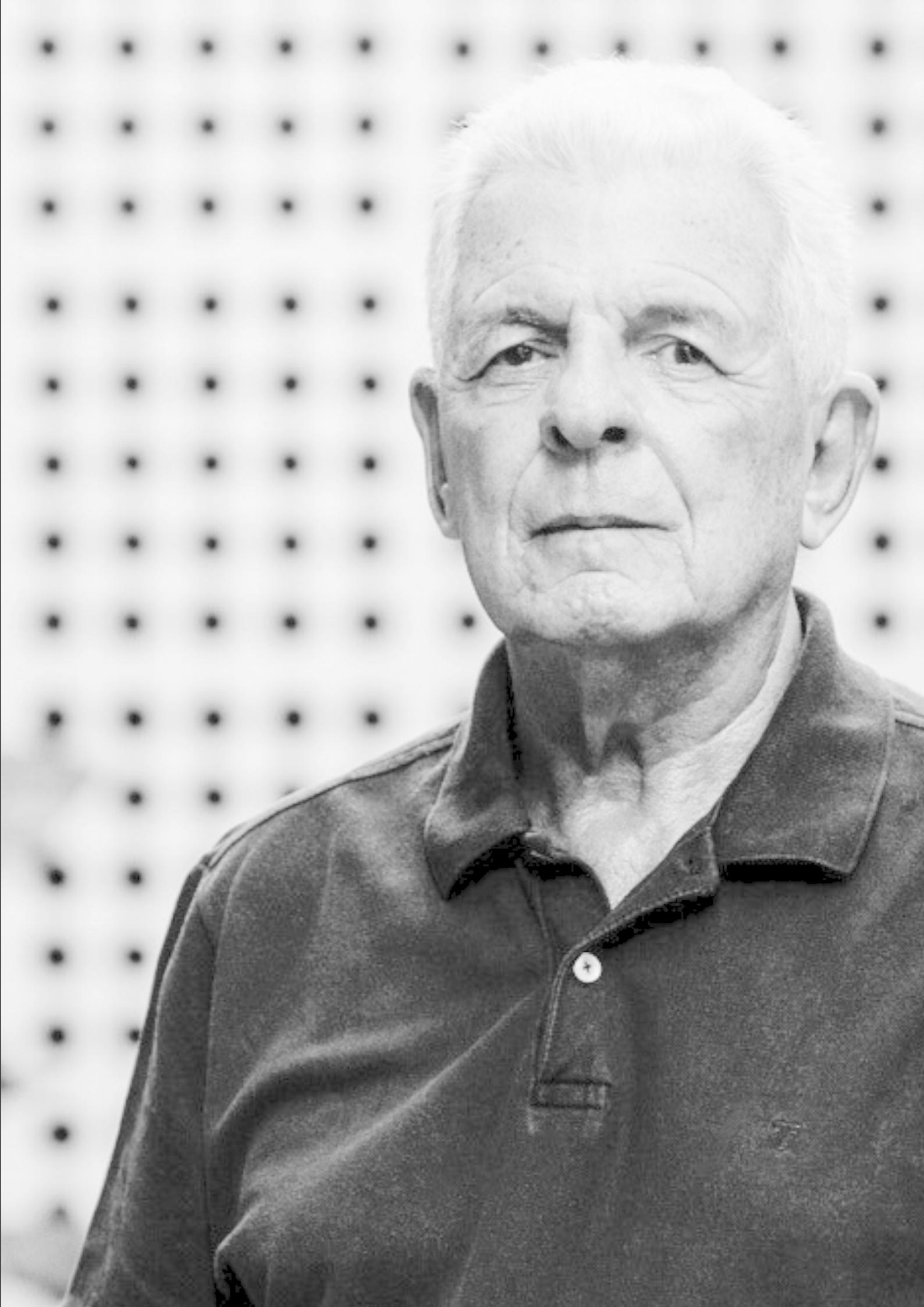
A introdução deixará claro porque precisei dividir essa parte principal do livro em três seções.⁴³ Por fim, não abordei a terceira questão. Minha tarefa era delinear o caminho para a sua única compreensão correta; este trabalho não vai além disso. Estou intimamente convencido de que a solução da questão social, com a qual nos defrontamos agora, não é tarefa de um homem, muito menos de um livro. Não posso considerar sábios aqueles que pensam assim. Não há nada na natureza infinda que não se origine lentamente, crescendo de modo orgânico, ramo após ramo, folha após folha. Como poderia então a maior das tarefas da história encontrar repentinamente a sua solução? Nós, que agora aqui laboramos, temos apenas que preparar o solo para que, no tempo que vem a seguir, ele possa ser semeado com mão afortunada. Quem ousaria calcular quando e como chegará esse tempo, com sua bela harmonia de todas as mais nobres forças humanas? Contudo, se a verdade é uma potência e se o sentimento vivo, fiel e esperançoso de um calor humano crente na felicidade e na paz, na harmonia da natureza e da determinação humana, no amor eterno do deus – se esse sentimento é verdadeiro, então esse tempo *há* de vir.

O trabalho é nosso. A aurora da história universal, com sua animação potente nos primeiros raios do sol que se aproxima, despertou nossa época e lhe deu a força, a vontade, a confiança da juventude. Não queremos perder essa hora.

Kiel, meados de outubro de 1849.

L. Stein

⁴³ O livro foi dividido em 3 volumes, cada um deles com um título: vol. 1, “Der Begriff der Gesellschaft und die soziale Geschichte der Französische Revolution bis zum Jahre 1830” (“O conceito de sociedade e a história social da Revolução Francesa até o ano 1830); vol. 2, “Die industrielle Gesellschaft, der Sozialismus und Kommunismus Frankreichs von 1830 bis 1848” (A sociedade industrial, o socialismo e o comunismo franceses de 1830 a 1848) e vol. 3, “Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französische Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848” (O reino, a república e a soberania da sociedade francesa desde a Revolução de fevereiro de 1848). [N.T.]



discurso
e-ISSN 2318-8863

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