

## O páthos da igualdade

Resenha de: Figueiredo, V. *A paixão da igualdade: uma genealogia do indivíduo moral na França*. Belo Horizonte: Edições Relicário, 2021.

Felipe Ribeiro\*

feliperibeiro1848@gmail.com  
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i2p99-109>

O título *A paixão da igualdade* contém um genitivo cuja ambiguidade pode servir de fio condutor para uma apreciação do livro. O primeiro sentido, mais evidente, indica que se trata do percurso histórico que colocará o conceito de igualdade no centro da vida intelectual francesa, no país da Luzes e da égalité - isto é, do “legado da paixão francesa pela igualdade” (Figueiredo, 2021, p. 240).

Mas se mudarmos o sujeito do genitivo, notaremos que se trata também de uma paixão *da igualdade*. Desse ângulo, a genealogia visa uma espécie de *páthos* da igualdade. Seu sentido é constituído pelo fato de que a igualdade em sentido moderno não foi introduzida na França pelo pensamento crítico e esclarecido dos iluministas (não há ascensão ou emancipação), mas foi resultado de um nivelamento produzido por ocasião de um recrudescimento do absolutismo a partir da segunda

---

\* Este texto foi realizado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n.20/02171-0.

metade do século XVII<sup>1</sup>. Essa queda é concebida por Pascal através da teoria da miséria pós-queda, que seria então a primeira doutrina francesa moderna da igualdade, em oposição a Descartes e Corneille, que são interpretados como últimos representantes do ideal clássico da “moral de relevo”. Primeiro tempo, então, do *páthos* dessa igualdade, por assim dizer, patética. Isto define a paisagem no qual as luzes do século XVIII irão brilhar, mudando a posição dos elementos em cena, mas sem modificá-los substancialmente. O dualismo herdado de Pascal é somente “revisto”, “invertido”, “ressignificado” por Voltaire e, principalmente, Rousseau e Diderot. Não é o suficiente, porém, para superar o *páthos* da igualdade - prova disso, veremos, é que Figueiredo não deixa de concordar com críticos do iluminismo, como Nietzsche e Tocqueville.

Vejamos a primeira metade do livro, onde há declínio da moral de relevo, representada por Descartes e Corneille, e passagem ao nivelamento. Mediante a “genealogia”, Figueiredo busca estudar os autores fora das coordenadas estabelecidas, o que talvez atinja Descartes mais que todos os outros. Primeiro ponto: ele não foi o pai da filosofia moderna francesa, mas último representante do ideal do herói clássico, portador da “moral de relevo”, socialmente definido pela aristocracia francesa do século XVII. Tampouco é pai do racionalismo, se por isto entendermos a separação abstrata entre alma e corpo, e subordinação deste àquela. Figueiredo lembra, em primeiro lugar, que embora corpo e alma se distingam como substâncias metafisicamente separadas, Descartes considera o ser humano concreto como entrecruzamento de ambas. Isso permite que se intervenha nas paixões, não mediante uma regra abstrata e descolada da situação concreta, mas através do “diálogo” interno. A nobreza da solução residiria no modo exemplar com que alguns poucos são capazes de encontrar a resposta adequada aos dilemas impostos pelas paixões. Figueiredo dá centralidade à correspondência com a princesa Elisabeth, onde Descartes recomenda a disciplina do controle sobre certas doenças psicológicas - como a melancolia - e destaca que se trata de algo que somente poucos conseguem realizar, ressaltando seu aspecto heroico. É este sujeito heróico que seria ainda o Eu das *Meditações*. O compromisso com a dúvida e a investigação filosófica perante cada questão singular denota algo do espírito dessa moral e sua preocupação com as soluções individuais únicas. Há, com efeito, certa psicologização do sujeito da meditação, bem como sua datação histórica e social.

Tudo isso é mais evidente nos personagens de Corneille, que são usados para

---

1 Por si só, essa periodização mais ampla depõe contra os que restringem o conceito de igualdade às luzes do século XVIII, tal como ela nascerá do exercício da “crítica” nos cafés, nas sociedades secretas, nas academias literárias, nos salões etc. É o caso, por exemplo, de Koselleck (2009) e Habermas (2014). Ambos se apoiam nas análises históricas de Mornet (1933), que interpretou o sentido da “igualdade” presentes na esfera pública que se formava então nas sociedades literárias ou secretas.

jogar luz em Descartes. Na tragédia corneilliana, os personagens se encontram em situações morais heterogêneas, impostas pelas paixões, sendo conduzidos sempre a impasses e dilemas - o *locus* de exercício da finitude do herói. Os problemas e as soluções são várias, não havendo fórmula pronta, o que define o prestígio do herói. “Exatamente porque nem todos saberíamos realizá-lo, sua realização é elevada” (p. 37). É a unicidade da solução que singulariza e individualiza o herói (p. 38). Daí o caráter exemplar dos personagens de Corneille. O saldo é que o ideal moral é sempre *realizável* e nunca uma norma intransponível e supraindividual, embora seja realizável somente por poucos. O público aristocrata se identifica com os heróis, em vez de ver neles um personagem além de suas capacidades. Há, aqui, uma moral mais reflexionante que determinante, embora não seja condição de um sujeito transcendental universal, e sim de uma classe restrita.

O sujeito cartesiano-cornelliano é, portanto, contextualizado, sensível a problemas e soluções concretas, senhor de suas paixões, mas nunca dominador. Sua moral está “longe de ser impessoal” (p. 47), ela “recusa qualquer *ratio* desenraizada” (p. 64). Aristocrática por definição, ela é incompatível com o conceito de igualdade:

Para a moral de relevo de Corneille e Descartes, ser livre não é igualar-se a todos os agentes por meio da universalização de nossas máximas subjetivas; é, antes, singularizar-se como indivíduo melhor que os outros em função do uso que se faz da vontade e do entendimento diante da plasticidade inicial que o mundo revela a nossos olhos. (p. 79)

Essa descrição está em completa oposição àqueles que acusam Descartes de uma filosofia que nega o corpo e a situacionalidade do exercício da razão a favor de um “Eu” abstrato e dominador. Figueiredo se confronta com críticos desse teor, como Foucault e Sartre. Mas o argumento poderia ser igualmente construído em oposição a *Situando o self*, de Benhabib (2021), que talvez seja a melhor representante atual dessa crítica. Como se trata de uma teórica crítica feminista, o que interessa a Benhabib é expor como o *self* cartesiano exclui, no ponto de partida, isto é, na separação entre alma e corpo, outros *selves* historicamente estigmatizados como inseparáveis do corpo, da sensibilidade etc. Mas é justamente o contrário que Figueiredo busca expor: a heroicidade dos heróis de Corneille e da filosofia de Descartes se mede pelo quanto o indivíduo consegue ser concretamente situado no exercício de sua racionalidade. A maestria está em como lida com problemas advindos de situações práticas determinadas e como, diante de cada uma em específico, acha as soluções que convêm. Sequer haveria aí dialética da *Aufklärung*, já que não há propriamente dominação da natureza interna, e sim um “diálogo permanente” com ela (p. 57). O que não significa, é certo, sua compatibilidade com as intenções de Benhabib, cujas críticas estão definidas pelo horizonte da ética do discurso, enquanto o Descartes de Figueiredo, mesmo sendo um *self* situado, por ser aristocrático por definição, se

encontra fora das regras do discurso e do consenso democráticos.

Esse quadro inicial é apenas o referente negativo ao qual a igualdade em sentido moderno dará adeus. É ainda Corneille que serve como referência para definir a passagem. Ela ocorre tanto do lado do público, que não se identifica mais com as personagens heróicas, reconhecendo nelas uma moral desenraizada da vida real, quanto do lado da própria ficção de Corneille, que, em tragédias como *Horácio*, não narra mais o dilema de heróis perante situações dilemáticas, onde haveria reflexão, diálogo interno, soluções exemplares etc. Há agora subordinação a uma instância que “preexiste em relação à razão do agente” (p. 73), com o efeito retroativo de uma interiorização do sujeito (p. 77). É como se, na figura do herói clássico, o sujeito se individualizasse para fora, enquanto agora ele passa a se individualizar para dentro, atrofiando. Há, de certo modo, *dessubjetivação* ou *desindividuação* (Figueiredo usará esses termos em outros momentos), sendo este o primeiro e curioso passo da gênese do *indivíduo* moral.

As razões dessa virada são políticas. Ocorre que, na segunda metade do século XVII, o absolutismo na França de Luís XIV recrudescer, o que impacta na vida da corte. Se antes a nobreza tinha liberdade perante o soberano, o que dava espaço ao cultivo da moral de relevo, no novo contexto a norma do soberano é imposta como regra externa e transcendente mesmo às classes mais altas, exigindo um cálculo de obediência. “Numa atmosfera atravessada pela progressiva absolutização do poder político, a antiga espontaneidade construída pelo cortesão como prova de superioridade natural deu lugar ao cálculo de como agradar o rei ou seu ministro” (p. 67). Instaure-se o dualismo que pautará a igualdade, agora sim, em sentido moderno. Se for assim, ela não figura como *projeto* autoconsciente, como práxis, emancipação etc., mas como um rebaixamento, como igualdade passiva imposta de fora. Não se trata nem de um conceito burguês, pois remete a alterações na organização da vida cortesã, e tampouco está relacionado com a generalização das relações de troca, como pensado na tradição marxista. Não se trata de ideologia, mas de um fato histórico imposto pelo contexto político especificamente francês do século XVII<sup>2</sup>, que resulta numa eliminação da política:

Apesar do risco de incorrer em generalizações imprudentes, pode-se avançar a hipótese de que a reflexão política francesa da segunda metade do século XVII foi, grosso modo, alheia à premissa de que indivíduos sejam capazes de maximizar suas escolhas conforme cálculos politicamente orientados. (p. 110)

Com isso, avançamos em direção à “modernidade como nivelamento” (p. 113).

Quem elevará esse novo tempo histórico ao plano do conceito é Pascal, que,

---

<sup>2</sup> Não trataremos disso, mas Figueiredo se apoia em argumentos comparatistas, mostrando como o caso da Inglaterra foi diferente, capaz de acomodar igualdade e liberdade.

em oposição a Descartes, figura como primeiro filósofo da igualdade francesa em sentido propriamente moderno. Correspondente a uma condição de nivelamento imposto, o conceito pascaliano de igualdade é o da miséria pós-queda, a um só tempo condição e norma: “A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável. É então ser miserável conhecer-se miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável” (apud. p. 91). Neste terreno, as paixões humanas se colocam fora do controle do indivíduo, como nas tragédias tardias de Corneille, impedindo a individualização heroica, assim como a intervenção da razão. Somente a união com Deus fornece a solução, operando como norma supraindividual, estabelecida de antemão, sem qualquer concretude ou realizabilidade aqui e agora. Estamos diante de “indivíduos dessubjetivados”, incapazes de interpretar, refletir, organizar e interferir na vida. É curioso: embora assistamos à genealogia do indivíduo moral, quem realmente se individualizava era o herói clássico, enquanto o novo indivíduo, “moderno”, aparece como um não-sujeito, um indivíduo desindividualizado:

Levada ao extremo, essa indistinção originária, articulada por Pascal à doutrina do pecado original, destitui os homens de suas características morais individuais - sugerindo reduzi-los a suporte de paixões que governam sua pessoa ou, na melhor das hipóteses, à função de ordenação de um sistema que ultrapassa as prerrogativas de que gozava o indivíduo clássico. (p. 134)

Está instaurado um dualismo: as duas ordens, a moral e a existente, se tornaram incomunicáveis - perfeito antípoda do diálogo interno do herói clássico. A universalidade da igualdade vem a ser sua transcendência longe do alcance de todos, sem exceção. Eis o início de nossa modernidade mais pascaliana que cartesiana.

No século XVIII, com a entrada em cena do iluminismo, alguma luz (um tanto débil, como veremos) será projetada “contra esta humanidade sem fundo” (p. 121). Diderot e Rousseau herdaram o “dualismo de Port-Royal”, mas o invertem, apontando para “a superação da modernidade como nivelamento, sob a forma da modernidade concebida como horizonte da autonomia do sujeito” (p. 114). Antes disso, há o passo importante dado por Voltaire, que se dedicou a vida inteira a polemizar contra Pascal, este “sublime misantropo” (apud. 147), afirmando que “não somos tão maldosos nem tão infelizes como diz” (apud. 152). Com isso, Voltaire seguirá a via aberta pelos quadros de Watteau, que representavam com jovialidade e sem dramaticidade os temas menores da vida burguesa nivelada, adaptando-se ao público do tempo e atenuando seu contraste com uma norma transcendente. Ao menos três pontos são decisivos, aqui: 1) com Voltaire, a miséria, embora persistente, não é de causa teológica, e sim material: “ela é o fruto da organização político-econômica que, invariavelmente, subordina os homens entre si” (p. 154-5), o que Figueiredo chama de “secularização da miséria” (p. 155); 2) isso implica que a miséria é reversível,

sendo esta a tarefa da atividade humana; 3) o guia dessa tarefa é a própria natureza, que deixa de ser a fonte dos vícios incontrolláveis para se tornar o remédio. Voltaire remove os termos da equação dos extremos e os aproxima a um centro: a miséria não é tão grave, dado que historicamente construída, a natureza pode ser o remédio em vez do problema. No entanto, para Figueiredo, a execução desse programa bifurca, na ficção de Voltaire, em dois caminhos que não conseguem juntar num programa unitário. Por um lado, estão os contos, concentrados em situações cotidianas, mas incapazes de dramatizar a vida dos indivíduos; por outro lado, as tragédias de Voltaire, com carga dramática, mas descoladas da fidelidade pictórica à vida diária. O argumento fica um pouco difícil de entender, dado que, embora haja aqui *atenuação*, o dualismo permanece cindido entre dois registros inconciliados.

Perante Diderot e Rousseau, representantes mais sérios da reavaliação do dualismo pascaliano, Voltaire figura mais como um momento de transição. Depois da atenuação voltairiana, ambos articulam com certa felicidade uma crítica do nivelamento presente, uma teoria da natureza humana e um projeto político emancipatório. Com isso, a miséria da igualdade é interpretada e criticada como superável, sendo sua superação objeto de um projeto político e esclarecido. O dualismo não é desfeito, mas ressignificado - assim como há *projeto* de superação, mas não superação efetiva, o que aponta continuidades.

Em Rousseau, a referência de Figueiredo está nos dois discursos. Neles, o nivelamento presente é apreendido como condição negativa, na forma de crítica a um público “efeminado” pelo processo civilizador, pela cultura e pelas próprias luzes. Com ênfase no desenvolvimento da desigualdade e da corrupção das relações humanas, Rousseau conserva o impulso voltairiano de secularizar a miséria. Esta decorreria da “mudança na estrutura subjetiva dos indivíduos, motivada pela interação entre eles, e não por qualquer desígnio ou castigo divinos. [...] Deus, portanto, fica de fora” (p. 180). Mas, diferente de Voltaire, Rousseau não reconhece no amor próprio uma das molas para perseguir os fins que a natureza depositou em nós. Sabemos que, para ele, o “amor de si” obedece a certa dialética: descreve tanto um impulso egóico natural desprovido de vícios, quanto o germe do “amor próprio”, no qual o genebrino encontrará a origem dos vícios da civilização. Este amor próprio impede paradoxalmente a individualização: “sequestra o indivíduo de si mesmo”, o que só poderá ser desfeito pela elaboração “relações não instrumentais com seus semelhantes” (p. 193). Aqui, Figueiredo reconhece a reparação de um motivo de Port-Royal, mas extrai duas conseqüências, uma concatenada na outra, que mudam o sentido dos esquemas pascalianos: a) da observação do processo civilizatório, Rousseau extrai a compreensão a respeito da mutabilidade da estrutura da subjetividade humana; b) o que implica a possibilidade de sua transformação, que é o alvo da política rousseauiana, agora centrada num projeto *intersubjetivo*.

No geral, o referente da crítica presente não é mais o paraíso perdido *no passado*, e sim o *futuro* enquanto sociedade esclarecida, na qual aliás aparece outra igualdade possível, que não a miserável - pense-se aqui em *Do contrato social*.

Aqui está o sentido de política para Rousseau - e tudo dá a entender que também é sentido que Figueiredo valoriza mais. Se a estrutura subjetiva assumiu configurações diversas na história, nada impede que elas se modifiquem mais uma vez, por meio de uma “atuação diversa sobre si e os semelhantes ali onde isso for factível” (p. 181). Ora, “[o] nome disso”, arremata Figueiredo, “é política”, no sentido amplo de “tudo o que constituir ocasião para a transformação subjetiva dos indivíduos” (p. 181). Figueiredo insiste no caráter intersubjetivo do projeto de Rousseau: se a queda, agora não mais entendida nos termos pascalianos, é o percurso que retira o eu do isolamento natural e o desvirtua por força de uma intersubjetividade corrompida pelo poder, então, doravante, a transformação não poderá mais operar no indivíduos isolados, tendo como objeto a própria intersubjetividade. A politização em curso almeja o “descentramento do sujeito” (p. 184). Se a razão individual é vista em Rousseau como uma das fontes da corrupção, então é preciso dar lugar a uma racionalidade intersubjetiva como corretivo. Desse modo, Figueiredo busca triangular tanto os diagnósticos dos discursos, o projeto pedagógico do *Emílio* e a teoria de *O contrato social*. Como saldo, Rousseau não figura como teórico alheio a toda sociabilidade, apesar do que se pode extrair de certa leitura de seus textos, mas como uma espécie de teórico da ação comunicativa *avant la lettre*, semelhante ao modo como Bento Prado Jr. (2007) lembrou que a divisão entre trabalho e interação, que Habermas faz remontar aos clássicos do idealismo alemão, já aparecia no *Discurso sobre a origem das línguas*. Mais uma vez, a genealogia *do indivíduo* se revela um quadro complexo: Rousseau critica o amor próprio, egoísta e individualista, mas para mostrar que ele impede a individualização, apostando no descentramento intersubjetivo, que permitiria a constituição da subjetividade. Individualidade que nega o indivíduo - descentramento do mesmo para recuperá-lo.

De certo modo, Diderot contém algo tanto de Voltaire como de Rousseau, articulados em um quadro teórico próprio. Por um lado, permanece algo da concepção voltairiana da natureza como remédio, na forma de uma “religião natural”, que guarda proximidade com a hipótese do bom selvagem, embora Diderot defenda que o homem é sociável por natureza. A crítica ao nivelamento mantém-se como crítica da conversação *galante*, lembrando Rousseau e, assim, temas de Port-Royal. Mais do que tudo, porém, Diderot era *materialista*, o que coloca problemas diante de todo o percurso do livro: num cenário materialista, como é possível um dualismo entre o que as coisas são e o que deveriam ser, sem o qual não sobrevive a intervenção iluminista, presente no mero projeto de uma *Enciclopédia*? Caso haja uma moral humana comum, qual sua relação com o universo amoral da matéria? De saída,

Figueiredo lembra que Diderot construiu uma personalidade filosófica alérgica às respostas acabadas e aberta ao experimento e à revisibilidade das soluções, o que nos previne contra a exigência de soluções redondas. É o que se extrai de *O sobrinho de Rameau*, cuja dialética negativa repousa no abalo constante das certezas filosóficas e no compromisso com verdades conjunturais. Mas se Figueiredo quer mostrar a compatibilidade entre materialismo e iluminismo, ele tampouco pode deixar a última palavra a este diálogo demasiado demolidor. Assim, *O sobrinho* não deve ser estendido à obra inteira do autor, caso queiramos salvaguardar o “engajamento com a paixão da igualdade” (p. 198). Trata-se de salvar Diderot de sua própria negatividade, de introduzir alguma afirmação no compromisso esclarecido com a emancipação.

O texto central para Figueiredo é *O passeio do cético*, em especial a cena do encontro com Cefisa. É o momento em que o filósofo descobre que, apesar da superioridade do desejo sexual sobre a razão, esta pode ser orientada segundo as demandas da natureza humana. Se há intervenção possível da razão sobre a paixão, então o estudo materialista da natureza humana deve revelar mecanismos estáveis que a organizam, mas que não são eternos. Há um materialismo que não é metafísico, já que abre o caminho para certa práxis que, de modo semelhante a Rousseau, se associa à possibilidade de mutação da estrutura do ser humano. A rejeição materialista do livre-arbítrio, por sua vez, faz parte da mesma convicção, pois o livre-arbítrio implica na aleatoriedade das ações humanas, impedindo a intervenção estudada. O materialismo de Diderot abriria assim o caminho para um projeto iluminista, que não recusa à natureza seu valor medicinal e tampouco exclui o exercício esclarecido da razão sobre as paixões.

A filosofia política de Diderot deverá refletir essa concepção. Aqui, há grande diferença em relação a Rousseau: para Diderot, o homem é sociável por natureza e o contrato é um pacto de submissão ao príncipe. Figueiredo se baseia aqui especialmente nos artigos políticos da *Enciclopédia*. Mas o príncipe deve reger segundo a lei natural, que é o limite de seu poder. Caso contrário, ele pode ser contestado. A contestação, por sua vez, deve ocorrer com base no esclarecimento dos súditos, que indicam ao príncipe como se deve dar o exercício do poder. Trata-se de uma orientação pela opinião pública. Com isso, abre-se a possibilidade de uma espécie de razão comum, que permite defender a justiça fora dos quadros do exercício do poder.

Daí também a atitude diferente da de Rousseau perante o público galante. Para este, não haveria lugar para um uso estratégico do modo efeminado do público contra ele próprio. Diderot, ao contrário, ao reconhecer a miséria no modo amenizado da conservação galante, investirá na forma diálogo em preferência à narrativa, como que mobilizando os quadros do público para formá-lo segundo o projeto iluminista. Diderot inscreverá aqui também a função do artista moderno. Se Voltaire não havia resolvido a dissociação entre a tragédia e a comédia, apartando, portanto, drama

e fidelidade pictórica à vida cotidiana, Diderot inscreverá a função do artista num dualismo presente dentro da vida burguesa. De certo modo, ele heroiciza a vida burguesa: “O artista enaltecido por Diderot opera no âmbito desta última variante do dualismo: para ser pintor de história, deve pintar o cotidiano como se pintasse algo de extraordinário” (p. 227). Bem medido: não há fim do dualismo aqui, pois entre o público real, galante, e o público esclarecido, há um hiato. Mas não deixa de haver uma reformulação do dualismo.

Que pensar desse segundo bloco do livro? Depois do nivelamento refletido por Pascal, os filósofos iluministas repensam o sentido da miséria presente e abrem espaço para a intervenção esclarecida e para a política. No entanto, os motivos de Port-Royal são somente ressignificados, de modo que o *páthos* da igualdade, ainda que agora se torne propriamente paixão pela igualdade, não foi superado. Em vários momentos, Figueiredo sublinha as continuidades: apesar das revisões, “[o] homem permaneceu sendo definido, grosso modo, por meio da tensão produzida por seus opostos constitutivos” (p. 235). O sentido do iluminismo não é tanto de ruptura, dado que opera dentro de uma sintaxe estabelecida num momento de radicalização do Antigo Regime. “Isso, claro, não implica negligenciar o papel que as Luzes tiveram na estabilização e difusão do ideal da ‘humanidade’. Mas elas o fizeram por preferência a um quadro preexistente, sobre o qual realizaram uma espécie de inversão” (p. 236). É natural que a conclusão do livro se aproxime de dois críticos do iluminismo: Nietzsche e Tocqueville. E se discorda deles, é no detalhe. De Nietzsche, por exemplo, porque o antípoda da igualdade moderna não está no herói antigo, mas no herói clássico, presente em Descartes e Corneille (p. 228), e porque a igualdade na França não é uma herança inglesa, mas nasce dentro de uma constelação nacional própria, como Figueiredo insiste ao longo do livro. É somente até aí que vão as discordâncias, ficando implícito que, no resto, Nietzsche tem razão.

Mais importantes são as análises de Tocqueville, que buscou mostrar a seu modo como a Revolução aprofundou o nivelamento iniciado pelo Antigo Regime em vez de superá-lo. A paixão da igualdade aparece assim como uma espécie de patologia nacional e revela a outra face da solidariedade e da fraternidade, que em vez de inaugurar uma sociedade nova, aprofundou ordenamentos autoritários. Figueiredo não parece discordar muito da tese de Tocqueville, comentando-a assim: “a indiferenciação entre os indivíduos promovida pelo absolutismo e interpretada sob o prisma da miséria terminaria por antecipar, em sua estrutura e temporalidade cindidas, a fraternidade universal, ensejando a politização da humanidade efetuada no fim do século XVIII” (p. 237).

Todavia, a conclusão do livro é surpreendente, pois nela Figueiredo parece lamentar a perda da evidência desse conceito agora esclarecido de igualdade. Depois da paixão pela igualdade ter marcado o republicanismo pós-1789, alcançando a

política do estado de bem-estar social, seu futuro seria agora incerto (p. 242). Há um salto, aqui, pois esse percurso precisaria ser exposto com mais detalhe, além de dar a impressão de generalizar para o século XX a concepção francesa de igualdade, que o livro defendeu estar intimamente marcada pelas singularidades de um país. Mas quando o autor manifesta sua preocupação, ele parece estar questionando o futuro de *nossa* política, ou ao menos daquela política que ele mais gostaria que nos servisse de padrão. Mas, com que direito? As razões dessa fidelidade, *pelo próprio percurso da obra*, não são evidentes, já que inúmeros argumentos testemunham os problemas da paixão francesa pela igualdade, mesmo no iluminismo. Com perdão da malícia, dado o percurso do livro, em que o projeto iluminista, apesar de tudo, jamais conseguiu subverter totalmente a lógica de Port-Royal, permanecendo demasiado preso a uma lógica herdada do absolutismo, não seria boa notícia enfim abandoná-lo? Figueiredo reconhece a dificuldade: “Será somente para este ser adoecido que nos transporta essa genealogia - e logo agora, quando soaria extravagante agir como se fôssemos nobres?” (p. 240). Mas recusa o apelo aristocrático: o problema, afirma o autor, “admite interpretações menos aristocratizantes” (p. 240). Quais sejam? A partir daqui até as páginas finais do livro, o argumento é repetitivo e um tanto indeciso, pois Figueiredo acaba somente recolocando a questão: “Ao apropriar-se da inversão do dualismo que havia sido realizada pelo Esclarecimento, a eficácia indiferenciadora do Estado burguês renovou ou não a política, conferindo-lhe um sentido inédito diante das formas de subjetivação associadas ao Antigo Regime?” (240-1). Ora, essa incerteza se deve ao conteúdo apresentado pelo livro: a genealogia realizada parece falar mais contra do que a favor da paixão pela igualdade. O nosso autor, ao contrário, parece ainda querer defendê-la de algum modo, mas lança mão de um material que o mina de argumentos para tanto. Rejeitando a saída aristocrática, ignorando a via pós-moderna, Figueiredo se vê preso ao projeto inconcluso do iluminismo francês, que, diferente de Habermas, é reconstituído nos termos de uma genealogia que aponta o quanto carrega de pernicioso e defeituoso.

Isso tem a ver com o “método” genealógico. Dele, o livro retém, em geral, a gênese histórico-conceitual de um processo. Além disso, Figueiredo esposa a intenção de escavar autores e temas fora dos esquadros estabelecidos por interpretações correntes. No entanto, as grandes obras de genealogia - pensemos em Nietzsche, na arqueologia de Foucault, na patogênese de Koselleck - buscam reconstituir a história de um processo ao qual querem dar adeus. De maneira um tanto brechtiana, querem desnaturalizar concepções aparentemente eternas, algo que Figueiredo também faz nas primeiras páginas da introdução do livro. No entanto, ninguém imagina Nietzsche terminando a *Genealogia da moral* preocupado a respeito da perda de evidência da moral cristã. Mas é o que Figueiredo faz. Assim, diante dos genealogistas da suspeita, ele aparece como uma espécie de genealogista a favor - daí a dificuldade final do

livro, que emprega a todo momento análises históricas que problematizam a paixão francesa pela igualdade, para em seguida se filiar a ela. Ele *não pode* ser um livro de defesa desse conceito de igualdade, mas no fim *quer* sê-lo.

O livro de Figueiredo é instigante pela variedade de textos e autores que mobiliza, pelas teses fora da curva, pelo questionamento das periodizações comuns, mas também por uma série de questões em aberto que nos deixa, algumas contra ele mesmo, que justamente tornam a leitura uma fonte generosa de reflexões.

### Referências

- Benhabib, S. (2021). *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Tradução de Ana Claudia Lopes e Renata Romolo Brito. Brasília: UnB.
- Habermas, J. (2014). *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da esfera pública*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Ed. Unesp.
- Koselleck, R. (2009). *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ.
- Mornet, D. (1933). *Les origines intellectuelles de la Révolution Française: 1715-1787*. Paris : Armand Collin.
- Prado Jr., B. (2007). Autorreflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud. In: *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Recebido em: 07.01.2022

Aceito em: 31.08.2022

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

