

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 27 • n. 01 • jan-jun. 2022

Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP
São Paulo - SP

Indexado por:

Clase

International Philosophical Bibliography - Répertoire
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the Social
Sciences)

Diadorim

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.revistas.usp.br/filosofiaalema www.ficem.fflch.usp.br
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Ricardo Ribeiro Terra

Editor Responsável pelo número: Luiz Repa

Comissão Editorial

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Leonardo Rennó Santos, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Renata Brito, Rúion Soares Melo, Simone Fernandes, Yara Frateschi

Conselho Editorial

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervégan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State Colllege), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (Unisinos), Júlio César Ramos Esteves (UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG)

Universidade de São Paulo

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Paulo Martins

Vice-diretora: Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia

Chefe: Oliver Tolle

Vice-chefe: Luiz Sérgio Repa

Coordenação do Programa de Pós-graduação:
Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso
Keinert

Capa: Hamilton Grimaldi

**©copyright Departamento de Filosofia
- FFLCH/USP**

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.
Universitária
CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil
Tel: (011) 3091-3761
Fax: (011) 3031-2431
E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 27; n. 01 - jan-jun. 2022
ISSN IMPRESSO: 1413-7860
ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial	9
-----------	---

Artigos

O que há de trágico na era da técnica? MARINA COELHO	13
Repensando a questão das mulheres a partir do pensamento político de Hannah Arendt NATHALIA RODRIGUES DA COSTA e NÁDIA JUNQUEIRO RIBEIRO	33
Michelangelo secretamente no pensamento de Nietzsche JOSÉ NICOLAO JULIÃO	49
Crisis, end, or eclipse of reason? Max Horkheimer's Critical Theory contributions to an epistemology of eugenics GUILHERME ROITBERG	69
A casa em chamas e o salto do leão: Freud e a dicotomia continuidade-descontinuidade PEDRO FERNANDEZ DE SOUZA	87

Sumário

Resenhas

- “Como se fosse um vaso”: Luto, política e feminismos na escrita de Carla Rodrigues. Resenha de *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*, de Carla Rodrigues 103

LÉA SILVEIRA

- Rituais em desaparecimento. Resenha de *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, de Byung-Chul Han 113

LÚCIO VAZ

Tradução

- Oásis da felicidade: Pensamentos para uma ontologia do jogo (1957) 119

EUGEN FINK

Tradução de Felipe Maia da Silva e Giovanni Giubilato

Precedido por “A ontologia finkiana do jogo: introdução ao ensaio 'Oásis da felicidade’”, apresentação de Giovanni Giubilato e Felipe Maia da Silva

- O paradoxo da emancipação: populismo, democracia e a alma da esquerda 145

ALBENA AZMANOVA

Tradução de Ivan Rodrigues

- Sumário em inglês 173

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.

Editorial

Os Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade, periódico integrante do portal de Revistas da USP, apresenta o volume 27, número 01 de 2022, contendo 5 artigos, 2 resenhas e 2 traduções, avaliados por análise cega de pares.

Marina Coelho, em “O que há de trágico na era da técnica?”, discute o perigo oriundo da técnica a partir da noção de trágico, em referência às filosofias de Jünger e Heidegger. A autora busca conectar a teoria da técnica de Jünger e seu realismo heroico à filosofia do trágico pensada desde o idealismo alemão e contrapô-la à interpretação heideggeriana sobre o perigo da técnica enquanto limiar catastrófico do Ocidente.

Nathalia Rodrigues da Costa e Nádia Junqueiro Ribeiro, em “Repensando a questão das mulheres a partir do pensamento político de Hannah Arendt”, propõem uma interpretação do pensamento da autora que coloca foco sobre seus potenciais para pensar o feminismo, contrapondo-se a parte da historiografia e argumentando que a distinção entre o social e o político pode contribuir para a discussão da situação das mulheres.

Em “Michelangelo secretamente no pensamento de Nietzsche”, José Nicolao Julião discute a apropriação da força simbólica da obra de Michelangelo por Nietzsche, através de análises tanto das referências à pintura deste artista no conjunto da obra nietzscheana, como de uma apropriação mais secreta da sua escultura, especialmente, na elaboração do conceito de *Übermensch*.

Editorial

Em “Crisis, end, or eclipse of reason? Max Horkheimer’s Critical Theory contributions to an epistemology of eugenics”, Guilherme Roitberg retoma argumentos de Max Horkheimer para pensar os fundamentos epistemológicos da eugenia de Francis Galton, contrastando os textos em que ele estrutura a racionalidade de sua ciência-religião com o diagnóstico teórico crítico da crise da razão. Argumenta-se que a denúncia das raízes da eugenia no esclarecimento segue fundamental para a sua compreensão.

Em “A casa em chamas e o salto do leão: Freud e a dicotomia continuidade-descontinuidade”, Pedro Fernandez de Souza pensa o papel de analogias, símiles e metáforas na obra freudiana, especialmente no ensaio *Análise finita e a infinita* (ou *Análise terminável e interminável*), de 1937. Toma-se como orientação a dicotomia continuidade-descontinuidade, segundo a categoria do que acaba (*endlich*) e do que não acaba (*unendlich*).

Na seção de resenhas, Léa Silveira resenha *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*, de Carla Rodrigues (Belo Horizonte: Autêntica, 2021), e Lúcio Vaz discute *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, de Byung-Chul Han (Petrópolis: Vozes, 2021 [originalmente lançado em 2019]).

Ainda fazem parte desta edição as seguintes traduções:

- “O paradoxo da emancipação: populismo, democracia e a alma da esquerda, de Albena Azmanova”, traduzido por Ivan Rodrigues;
- “Oásis da felicidade: Pensamentos para uma ontologia do jogo (1957)”, de Eugen Fink, traduzido e apresentado por Felipe Maia da Silva e Giovanni Giubilato.

Por fim, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os *Cadernos* pretendem estimular e aprofundar.

O que há de trágico na era da técnica?

What's tragic in the age of technics?

Marina Coelho

marinacoelho95@gmail.com

(Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Brasil)

Resumo: Propomos entender a técnica moderna e o perigo que ela apresenta a partir da noção de trágico. Para isso, buscamos conectar a teoria da técnica de Jünger e seu realismo heroico à filosofia do trágico pensada desde o idealismo alemão. Em seguida, procuramos contrapor esta concepção à interpretação heideggeriana sobre o perigo da técnica enquanto limiar catastrófico do Ocidente. Entre as duas concepções “trágicas” sobre a técnica, vislumbramos aquilo que Schürmann denominou, em Heidegger, de uma trágica “discordância temporal” no domínio da técnica capaz de conduzir à catástrofe planetária ou a um outro início a partir do pensamento do ser.

Abstract: We propose to understand the technics and the danger it presents departing from the notion of tragic. For this, we seek to connect Jünger's theory of technics and his heroic realism to the philosophy of the tragic from German idealism. Then, we try to contrast this conception with the Heideggerian interpretation of the danger of technics as a catastrophic threshold in the West. Between the two “tragic” conceptions, we glimpse what Schürmann called, in Heidegger, a tragic “temporal disagreement” in the domain of technics capable of leading to a planetary catastrophe or another beginning from the thought of being.

Palavras-chave: Técnica; Filosofia do Trágico; Heidegger; Jünger.

Keywords: Technology; Philosophy of tragic; Heidegger, Jünger.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i1p.13-32>

Introdução

Para Jean Hyppolite, que comenta uma certa concepção pantragista da filosofia de Hegel, a modernidade não foi capaz de eliminar de si o sentido trágico de conflito (cf. Hyppolite, 1970), elaborado pela retomada da tragédia grega no idealismo alemão e sua leitura ontológica, mesmo que a história enquanto história da realização do espírito absoluto, para Hegel, tenha sua reconciliação final no Estado burguês moderno. Desse modo, é preciso admitir que a figura do trágico na filosofia reconfigure seu sentido ao final da modernidade, pois agora, nas palavras de Hyppolite:

Os conflitos têm dimensão planetária e a técnica dos meios de produção ou destruição transtornou o campo da experiência. Neste novo mundo humano, porém, o trágico não pode desaparecer. Podemos vê-lo claramente no que ameaça a existência humana em sua precariedade, mas não temos certeza, como Hegel, de que coincida com o racional. Essa coincidência ainda é uma forma de otimismo que não podemos mais postular (Hyppolite, 1971, p. 261).

É evidente, na história da filosofia, que o núcleo duro da interpretação sobre a tragédia é formulado pelo idealismo alemão na elaboração de uma ideia de trágico que condiz com a própria compreensão ontológica do mundo enquanto conflito dialético e reconciliação das antinomias da razão. No entanto, sua problemática, além de variada dentro do próprio idealismo alemão, se estende bastante além do ápice hegeliano desse movimento, chegando, por exemplo, a Nietzsche, para quem o conflito trágico, controvérsias à parte, baseia-se no *polemos* heraclítico entre as figuras de Apolo e Dioniso que posteriormente dá lugar a um dionisismo traduzido no agonismo destrutivo e criativo da vontade de poder e na autoafirmação da vida e suas contradições. Para Nancy, por exemplo, “nossa história é também a das interpretações da própria tragédia” (Nancy, 2016, p. 243) a qual, cabe ressaltar, manifesta-se como *teatro* no início da história do Ocidente com os gregos e é conjurada, ao final dessa mesma história, como *teoria*, na tentativa de interpretar seu sentido no auge da modernidade.

No entanto, é “privilegio” às avessas de Jünger e Heidegger, autores que gostaríamos de tratar aqui, o vislumbre, para além da modernidade hegeliana no fim da metafísica ocidental, da configuração final de uma era singular, a da técnica, em sua expressão maquinal, bélica e totalizante, que arrasta consigo o sentido apocalíptico - do grego *apokalúpsis*, ato de descobrir, desvelar, revelar - da relação entre homem e natureza, anunciada já no coro da *Antígona* de Sófocles¹, e homem e técnica, expressa pela tragédia de Prometeu, que no fim da modernidade adquire dimensões catastróficas. Desse modo, para além dos juízos de valor, distantes da postura de Jünger e Heidegger, de que a técnica seria em si “demoníaca” ou “libertadora”, nós gostaríamos de tentar entender a era da técnica a partir de uma noção de trágico própria a esses autores mencionados a qual, se formos bem-sucedidos, será capaz de delinear o que há de trágico e catastrófico no momento limiar da história do Ocidente.

Algo mudou na relação e na compreensão humana da técnica na viragem do século XIX para o século XX. Neste período de transformação da tentativa de compreensão humana sobre a técnica, situava-se o embate entre aqueles que, fiéis ao projeto iluminista, acreditavam ser a técnica um instrumento capaz de promover a emancipação humana e servir aos fins que o homem se propõe, ao que se convencionou

¹ Refiro-me ao segundo estásimo de *Antígona*, convencionalmente chamado de “Ode ao homem” o qual voltarei a comentar a partir da interpretação de Heidegger.

chamar² de uma visão “prometeica” da técnica, em contraposição a concepções reacionárias que acreditavam ser a técnica um demoníaco fator de “desintegração social e humana” (Rüdiger, 2014, p. 73). O que se convencionou chamar de uma visão “fáustica” sobre a técnica moderna e que rivaliza, de certo modo, com a visão “prometeica” surge não de uma demonização da técnica, mas da percepção de que a técnica não é algo que está sob o controle humano. Nesse sentido, a técnica moderna seria, no caso da visão fáustica, uma manifestação da cultura ocidental, conforme Spengler coloca, ou, no caso de Jünger e Heidegger, a manifestação da vontade de poder, ou vontade de vontade, que justifica filosoficamente a essência da técnica moderna e dos tempos modernos.

Todavia, na visão fáustica de autores como Spengler e Jünger, não deixa de haver a incorporação de um certo fascínio mítico sobre a técnica, pois o “demoníaco”, que temiam autores como H.S Chamberlain e Stefan George (cf. Cooper, 1996, p. 27), está presente na transformação da técnica enquanto principal agente de domínio sobre natureza, o que torna o ser humano uma peça dessa engrenagem. Entretanto, essa inversão de domínio é preenchida, na visão fáustica de autores como Jünger e Spengler, pelo entusiasmo pela nova era e as transformações que ela acarreta e demanda. Desse modo, explica Cooper:

Spengler era interpretado por alguns como sustentando a tecnologia e a industrialização como responsáveis pelo declínio [da cultura ocidental]. Mas não era esse o seu ponto: a tecnologia é realmente “diabólica”, entretanto *Fausto fez um pacto com o diabo*. A visão faustiana da “energia, [enquanto] a vontade de poder na Natureza” não se manifesta melhor do que na tecnologia e na industrialização. O declínio será devido à atrofia delas, um ponto que ficou mais claro doze anos depois em *Man and Technics*. Aí a caracterização da cultura faustiana como “a vitória do ... pensamento técnico”, como a tentativa de “Escravidar e controlar as próprias forças (da Natureza)” em uma “batalha cruel e impiedosa da vontade de poder”, é reafirmada (idem, p. 29 [Colchetes nossos]).

Diferentemente do diagnóstico spengleriano de que a técnica conteria também a semente de destruição da cultura fáustica, Jünger leva adiante a interpretação da técnica enquanto expressão nietzschiana da vontade de poder. A partir disso, Jünger expressa a necessidade de se pensar a *transformação do homem* e a *transformação da natureza* no domínio da técnica. A ideia de natureza, para Jünger, foi substituída pela “natureza planificada do trabalho” (Coelho, 2013, p. 175); já a necessária transformação do homem em meio à técnica exige a postura que ele denomina de realismo heroico, na tentativa de resolver também o problema da decadência

2 Citam essa nomenclatura autores como Coelho (2017), Cooper (1996) e Rüdiger (2014). Atribui-se a visão prometeica a concepções surgidas após a Revolução Francesa, principalmente a autores do chamado socialismo utópico, como Saint-Simon, e acredita-se que a chamada visão fáustica tenha se iniciado com autores como Georg Simmel (cf. Rüdiger, 2014, p. 79) e Oswald Spengler (cf. Coelho, 2017, p. 251).

cultural do Ocidente apontado por Nietzsche. Gostaria de me deter um pouco nessas duas concepções jüngerianas; a começar por aquela primeira transformação, a da ideia de natureza.

A técnica e o trágico em Jünger

Se a totalidade imediata da Grécia Antiga, que compreendia uma suposta harmonia entre homem e natureza, apontada por Schiller e incorporada de alguma forma por autores do romantismo e do idealismo alemão - e mesmo reinterpretada por Nietzsche a partir de uma visão não romântica nem idealista, mas “pessimista”, conflitual e pré-metafísica -, foi perdida e restou, na modernidade, a tentativa de superar, especulativamente, os abismos entre sujeito e objeto, necessidade e liberdade, natureza e cultura, na era da técnica, para Jünger, está em jogo a constituição de uma outra totalidade. Não uma totalidade mediada dialeticamente, como propôs Hegel na *completude da metafísica*, pois não se trata de um conceito incorporado pelo espírito, e nem mesmo de uma universalidade, mas uma totalidade contemplada pela noção de figura (*Gestalt*) que Jünger denomina a figura do *trabalhador*.

A ideia de *figura*, segundo Jünger em *O trabalhador* (1990), não obedece à lei de causa e efeito e tampouco significa, enquanto um todo, a soma de todas as suas partes. Jünger ainda afirma que: “semelhante figura se encontra além da dialética, ainda que seja ela que com sua própria substância alimente a dialética e forneça seu conteúdo” (Jünger, 1990, p. 81). No entanto, a noção de *figura* encontra-se “para além da dialética”, não porque “estejam se desvanecendo as antíteses pelas quais aponta uma nova imagem de mundo, mas porque estão fazendo-se mais inconciliáveis” (idem, p. 82). Desse modo, Jünger rompe com a lógica da dialética - a bem entender, no sentido hegeliano -, assim como Nietzsche havia feito ao repensar noções como *polemos* e *agon*, para pensar uma realidade conflitual abarcada pela noção de figura. Não compondo uma totalidade dialética, a figura expressa um tipo de totalidade a partir da qual as partes são cunhadas, ou estampadas, em relação ao todo, e a imagem cunhada, isto é, a figura propriamente dita de nosso tempo, segundo Jünger, é a figura do trabalhador.

A figura do trabalhador não é apenas o indivíduo, ou as massas, mas abarca tanto a *natureza* planificada enquanto *trabalho*, quanto - diferentemente do trabalhador marxiano - o indivíduo e a comunidade livremente posta à serviço de um domínio superior. O mundo é mobilizado na figura do trabalhador numa totalidade que abarca o orgânico e o mecânico, o elementar e o técnico de nossa época e, por isso, não se trata mais da alta expressão racional do espírito no Estado burguês, mas de uma junção entre o arcaico elementar das forças suprimidas pela razão iluminista - no

fundo, a vontade de poder -, e o moderno representado pela técnica.

No entanto, a noção de figura pode também ser entendida, segundo Cooper (1996), como uma interpretação mítica da modernidade, pois trata-se de uma interpretação holística, com um forte acento estético, baseada na assunção de um destino e de uma missão histórica pelos indivíduos - característica do chamado “modernismo conservador” - a partir de uma totalidade que não está sob o jugo humano. Nesse sentido, essa interpretação mítica e conservadora da modernidade justificaria a realidade e o destino alemão que se desenhava no período das guerras. Embora a função do mito tenha funcionado no nazismo como *aparelho de identificação* (cf. Coelho, 2013, p. 178) racial e, por isso, tenha sido, e ainda seja, politicamente catastrófico, a questão do mito e o problema da identidade eram temáticas presentes na filosofia alemã desde o século XIX, quando os olhares se voltaram para a Grécia Antiga na tentativa de apropriar-se, a partir do estrangeiro, da identidade moderna alemã. Ora, se os idealistas foram buscar no mito grego arcaico, mais especificamente na natureza conflitual da tragédia grega, o modelo para a *reconciliação* das antinomias da modernidade que resultou na absolutização da subjetividade e na elaboração de uma concepção dialética da história, no caso de Hegel, Jünger experimenta em sua época a *acentuação do conflito*, para além da reconciliação dialética do Estado burguês, e a emergência de uma nova figura, não dialética, que requisita o homem a fazer parte desse destino histórico. Nesse sentido, o chamado do indivíduo a compor essa nova totalidade na figura do trabalhador é feito a partir da concepção de um *realismo heroico* que clama uma certa postura sacrificial do ser humano ante o potencial destrutivo da técnica. Nas palavras de Jünger:

Posto que as figuras abrigam dentro de si o todo, demandam o todo. E assim ocorre que o ser humano, ao descobrir sua figura, descubra ao mesmo tempo sua própria missão, seu destino; tal descobrimento o capacita para o sacrifício, o qual alcança sua expressão mais significativa na oferta de sangue (Jünger, 1990, p. 42).

É por isso que, em parte, pela *acentuação dos conflitos* e forças as quais a figura do trabalhador une na era da técnica; pelo problema da identidade alemã moderna herdada da querela idealista entre antigos e modernos na qual a tragédia grega tem papel modelar na expressão de uma realidade mítica, ontológica conflitual; e pela postura *sacrificial* exigida do homem ante a totalidade, já pode-se delinear o caráter trágico da técnica em Jünger, para além da metáfora comumente utilizada do pacto fáustico entre homem e técnica, até porque, segundo Nancy, a tragédia “conserva no cerimonial de sua palavra o rastro do sacrifício” (Nancy, 2016, p. 249). O horizonte catastrófico, que toda tragédia prenuncia, dessa nova época Jünger denomina zona de *perigo* e ele surge, segundo Rüdiger:

Quando a técnica se aproxima da perfeição, as massas estão prontas e as forças destrutivas da desordem, que sempre acompanham a técnica, por serem elas indissociáveis da natureza humana, começa (*sic*) a se manifestar: primeiro nos grandes acidentes, depois de maneira brutal nas grandes guerras (Rüdiger, 2014, p. 90).

É assim que na era técnica, com o estourar da Primeira Guerra Mundial, passa-se, através do surgimento de uma nova figura historial, do plano da *seguridade* burguesa, iluminista, racional, ditada pelo princípio do controle e do cálculo, para o plano do *perigo*, do irromper das forças elementares suprimidas tanto no homem quanto na natureza. Nesse sentido, Jünger equipara a batalha enfrentada pelo soldado na era da técnica, enquanto um “processo que se efetua em uma ordem mais elevada” (Jünger, 1990, p. 53), ao conflito trágico grego, situação em que “resulta possível captar com especial claridade o sentimento da vida” (idem, *ibidem*).

Apesar das poucas referências que Jünger faz a filósofos ou a movimentos filosóficos, é ele próprio que na descrição da nova situação humana imposta pela figura do trabalhador e pela era da técnica evoca referências à tragédia e ao romantismo. O espaço elementar que a guerra desbloqueia, e que desde sempre esteve presente ainda que suprimido, refere-se tanto ao perigo e ao vulcanismo do mundo externo, possuindo mesmo um caráter sublime³, quanto às paixões suprimidas no coração humano, de modo que Jünger afirma que esse elementar já havia sido apontado pelo romantismo: “Frente ao burguês - o qual é o defensor nato - o elementar aparece em uma estranha posição defensiva, a do romantismo. No ser humano, o elementar aparece com a atitude romântica: no mundo, como espaço romântico” (Jünger, 1990, p. 56). No entanto, se a postura romântica ainda é a do burguês e seu sentimento é o da *distância* nostálgica de uma totalidade perdida, na era técnica a postura não é mais de fuga para o longínquo, e sim o pôr-se à disposição para o *perigo* liberador das forças elementares *aqui e agora*; transcende-se, assim, o espaço romântico nostálgico e entra-se no espaço do poder. A natureza, que no romantismo era o horizonte idílico com o qual os gregos possuíam uma relação estética e imediata, para Jünger agora equipara-se à totalidade da técnica, que mobiliza todas as forças e requisita o ser humano a participar dessa totalidade em uma embriaguez sacrificial em que a “proximidade com a morte, o fogo e o sangue” (idem, p. 59) acentuam o sentimento nietzschiano da grande saúde e “a catástrofe aparece como o *a priori* de um pensamento modificado” (idem, p. 60), que Jünger chama de *realismo heroico*. É nesse sentido que Walter Benjamin (1994) faz uma crítica a Jünger e aos autores do chamado modernismo reacionário apercebendo-se de uma certa contiguidade, que tentamos ressaltar aqui sob a questão do trágico, entre Jünger e o idealismo alemão:

3 Para essa discussão, conferir Coelho, V. (2013). Ernst Jünger: o sublime da guerra e o tempo como mudança de plano. *Dimensões*, 30, p. 173-212.

toda região circundante tinha se transformado em terreno do idealismo alemão, cada cratera produzida pela explosão de uma granada se convertera num problema, cada emaranhado de arame construído para deter a progressão do inimigo se convertera numa antinomia, cada farpa de ferro se convertera numa definição, cada explosão se convertera numa tese, com o céu, durante o dia, representando o forro cósmico do capacete de aço e, de noite, a lei moral sobre nós. Com lança-chamas e trincheiras, a técnica tentou realçar os traços heroicos no rosto do idealismo alemão. Foi um equívoco. Porque os traços que ela julgava serem heroicos eram na verdade traços hipocráticos, os traços da morte. Por isso, profundamente impregnada por sua própria perversidade, a técnica modelou o rosto apocalíptico da natureza e reduziu-a ao silêncio, embora pudesse ter sido a força capaz de dar-lhe uma voz (Benjamin, 1994, p. 69-70)⁴.

Tal como nas tragédias, segundo interpretação de Schelling, a *necessidade*, através dos deuses e das forças naturais que conduzem a sina humana, requisita o ser humano para que em sua *liberdade* afirme o seu destino, o homem, para Jünger, é requisitado a participar da totalidade da técnica, sob a figura do trabalhador, afirmando a sua liberdade ao assumir seu destino histórico. Se no idealismo o trágico trata-se da reconciliação de forças contraditórias ou conflituais, em Jünger há a reconciliação do homem com a técnica:

a liberdade daqueles que atuam se vê a si mesma como a expressão especial do necessário. Ter esse conhecimento, no qual destino e liberdade efetuam seu encontro no fio de uma navalha (...), é o indício de que a vida segue intervindo no jogo e de que se concebe a si mesma como a portadora de um poder e de uma responsabilidade históricos (Jünger, 1990, p. 62).

Para Jünger, as tragédias antigas carregavam a grandeza do nome dos homens e mulheres das quais o destino era contado, porém, na era técnica há outras tragédias, “anônimas, que, parecidas a uma irrupção de gases tóxicos, afetam camadas inteiras de seres humanos e lhes arrebatam o ar necessário para viver” (Jünger, 190, p. 58). Arriscando aqui uma comparação: se para Hölderlin os gregos arcaicos precisaram conquistar a sobriedade de sua *cultura* para não sucumbir ao fogo do céu, isto é, a sua natureza mais própria, ao fim da história ocidental, edificada sob a herança da *cultura* grega que, para Hölderlin, é a nossa natureza própria, é como se os modernos sucumbissem, numa imagem apocalíptica, pelo fogo da técnica. A reflexão sobre a natureza e o mundo humano, incluindo o seu sentido histórico, feita por Hölderlin na esteira da problemática idealista entre necessidade e liberdade, que será retomada por Heidegger, nos seus próprios termos, a partir de sua leitura de *Antígona*, é o que leva à «reflexão sobre a tragédia, ou mais precisamente, sobre o sentido trágico dos tempos modernos» (Coelho, 2017, p. 265). Se a tragédia, como foi pensada pelo idealismo, visava a conciliação do reino da necessidade e da liberdade mesmo que mediante a anulação do indivíduo, a experiência da técnica, conforme Jünger

⁴ Esse trecho é citado também por Coelho (2013).

a interpreta, leva a uma outra noção de totalidade já demonstrada aqui. Não a totalidade ideal da subjetividade absoluta, levada a cabo pelos idealistas, mas a totalidade “do trabalho sem sujeito racional-reflexivo e sem mediação” (Coelho, 2017, p. 269), uma totalidade particular, contida na noção de figura, que une as antíteses entre arcaico e mecânico, elementar e técnico.

A técnica e o trágico em Heidegger

Não é novidade o fato de que Martin Heidegger, filósofo que apresentou contribuições fundamentais à chamada filosofia da técnica, leu e se apropriou, em parte, das reflexões de Ernst Jünger para pensar a era da técnica. Em verdade, Jünger, bem como o debate heideggeriano com Nietzsche, ofereceram ao autor de *Ser e tempo* a possibilidade de pensar o sentido do ser, ou, como ele viria a denominar a partir dos anos 1930, a verdade do ser, historialmente e em seu momento final. Mais precisamente, Heidegger, a partir de seu debate com Jünger, pôde pensar sobre o destino do ser na modernidade, com o domínio do pensamento científico e da técnica, de uma forma que colocasse em questão a periculosidade, em sentido ontológico, desse projeto para os seres humanos e o mundo habitado por nós. Desse modo, ideias como mobilização total e o sentido de figura (*Gestalt*) de Jünger são apropriadas por Heidegger na constituição de conceitos como maquinação e técnica; a singular dinâmica de cunhagem (*Prägung*) também é retomada para pensar as épocas de doação e retração do ser historialmente. No entanto, há um certo ponto em que as semelhanças e apropriações cessam. Esse ponto é constituído pelo fato de que Heidegger é o pensador do *ser* e, por isso, - apesar de toda a originalidade de Jünger em tratar o tema da técnica, principalmente não a partir de seu caráter instrumental, mas a partir da figura mobilizadora do trabalhador - para Heidegger o pensamento de Jünger ainda é uma aplicação e um desenvolvimento bem-sucedido da filosofia de Nietzsche (cf. Heidegger, 1994), ou seja, da metafísica em sua fase final. Desse modo, a pergunta pela essência da técnica não será feita, por Heidegger, no sentido de conclamar o ser humano para que participe incondicionalmente de seu destino histórico. Pelo contrário, para Heidegger, assumir aquilo que foi destinado pelo ser é dar um passo atrás e recolocar a pergunta pelo ser na medida em que o esquecimento dessa questão, na era da técnica, convoca o ser humano a uma outra meditação que não mais aquela estabelecida dentro da história da metafísica, que é também aquela que guarda e lega como possibilidade a era da técnica.

Sendo assim, a colocação da pergunta pela essência da técnica, para Heidegger, não é nada de técnico, o que significa que essa pergunta não pode ser colocada de maneira apropriada para Heidegger a partir das categorias metafísicas tradicionais que fundamentam desde Platão o pensamento ocidental, e nem mesmo a partir de

disciplinas como a sociologia, a política, a economia, a antropologia ou as ciências no geral, pois essas disciplinas tendem a responder à pergunta pela essência da técnica tecnicamente, ou seja, a partir de conceitos pertencentes à mesma tradição metafísica da qual a técnica moderna se origina. Nesse sentido, para Heidegger a técnica moderna não é um instrumento para fins humanos⁵, como poderiam pensar autores vinculados à chamada visão “prometeica” da técnica, isto é, não é um meio para um fim e nem, como poderiam pensar autores da chamada visão fáustica, um fim em si mesmo, pois a técnica não pode ser concebida aos moldes de uma entidade, já que é o “ser que se essência como técnica” (Heidegger, 2012, p. 57). Desse modo, Heidegger mantém a ambiguidade da diferença ontológica no sentido de que a verdade da era da técnica reside na compreensão ontológica desta, isto é, na essência do ser enquanto composição (*Gestell*)⁶, e não em alguma apreensão totalizante do ente em seu fundamento. Em suma, para Heidegger só é possível pensar a essência da técnica ontologicamente.

Com a colocação da pergunta pela essência da técnica, Heidegger chega à noção de composição (*Gestell*) que, aos moldes da mobilização total jüngeriana realizada na figura do trabalhador, requisita e coloca todos os entes à disposição para a exploração. Não gostaria de me alongar nesse conceito mais do que o necessário, já que é um tema largamente estudado na literatura heideggeriana, mas eu gostaria de atentar para a mudança que a noção de *Gestell*, enquanto essência da técnica, manifesta em relação à modernidade, que concebia o objeto a partir da representação de um *sujeito*, como em Kant, e mesmo em Hegel, que, de outro modo, anuncia, na *completude* de seu projeto, a subjetividade absoluta. Sendo assim, na era da técnica não se trata mais da concepção de um objeto para um sujeito - enquanto representação deste último -, mas de um objeto para exploração, extração, uso, armazenamento, domínio. Também não se trata mais da completude da metafísica,

5 Nem na Antiguidade pode-se dizer que a *techné* já foi concebida desse modo, pois *techné*, de acordo com Heidegger, designa um *saber* fazer antes que uma prática. Cf. *A questão da técnica* (Heidegger, 2001).

6 Optou-se pela tradução de *Gestell* por “composição”, tal como sugerido por Irene Borges Duarte em seu artigo “*Gestell* e *Gestalt*. Fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger” (2014), já que o prefixo “com”, de composição, assemelha-se ao prefixo alemão “Ge” na ideia da reunião de um todo. No caso da palavra *Gestell*, trata-se da reunião de todos os modos de pôr (*stellen*), o que faz com que a palavra composição, no português, pareça ser a que melhor se ajusta enquanto tradução do conceito heideggeriano. Importante notar que nesse mesmo artigo a autora faz uma análise filosófica da proximidade etimológica da palavra *Gestalt*, amplamente utilizada por Jünger, e da *Gestell* heideggeriana. Um dos pontos de diferenciação entre as duas palavras, na cuidadosa análise de Borges-Duarte, mostra que a *Gestalt* de Jünger, traduzida por “figura” e utilizada por este num sentido morfológico (*morphé*) de um todo que significa mais do que a junção de suas partes - tal como Jünger vê a figura do trabalhador -, é vista por Heidegger num sentido metafísico e antropomórfico, enquanto a *Gestell* heideggeriana pode ser compreendida num sentido fenomenológico, ou, nas palavras da autora, trata-se, para Heidegger, da “compreensão do fenômeno da técnica como ‘constelação’ (*Konstellation*): metáfora cósmica da relação ai-ser na era tecnológica à escala planetária” (Borges-Duarte, 2014, p. 2). De todo modo, fica evidente a importância da influência de Jünger na formulação do conceito heideggeriano de *Gestell*.

mas de, como gostaríamos de chamar aqui, sua *exaustão* - termo que remete à relação técnica com os entes de um dispor para a exploração, mas também à *exaustão* das possibilidades da metafísica com a inversão do platonismo efetuada por Nietzsche e o mostrar-se da história da metafísica, a partir da vontade de poder, como história da dominação do homem sobre os entes e, por fim, da técnica sobre os entes e sobre os seres humanos. Nesse sentido, a técnica, para Heidegger, enquanto *Gestell*, é um modo de manifestação historial do ser e, por isso, ao contrário de qualquer ilusão prometeica, não se encontra sob o controle humano.

A ideia de exaustão (*Abmüdung*) que está presente na argumentação da filosofia da técnica heideggeriana⁷ é passível de nos levar a ver, desse modo, o horizonte catastrófico que a era da técnica anuncia. Em termos ônticos, essa catástrofe pode ser compreendida não apenas a partir do horizonte das guerras e da bomba atômica que Heidegger presenciou, mas de uma crise ecológico-social sem precedentes, a qual a humanidade terá de enfrentar como consequência de um determinado modo de pensamento. Seja a ameaça da aniquilação da humanidade, ou parte dela, pela bomba, seja a possibilidade premente do colapso ambiental, o ser humano e a natureza são agora objetos do modo de ser técnico de exercício do domínio e da exploração incondicionada e é por isso que, ontologicamente falando, Heidegger não deixa de conceber a técnica moderna como *perigo*. Conforme o filósofo coloca em suas *Conferências de Bremen*, de 1940:

O perigo é *Gestell*, não como técnica, mas como ser. O que se essência do perigo é o ser na medida em que este persegue a verdade de sua essência com o esquecimento dessa essência. Porque a essência da técnica não é nada menos que o ser mesmo; a essência da técnica foi nomeada desconcertantemente de *Gestell* (Heidegger, 2012, p. 59).

Desse modo, não se trata de um perigo que pense meramente os efeitos da era da técnica e que assim a condene como demoníaca ou mesmo como contendo uma possibilidade salvífica. O perigo da técnica, para Heidegger, é que o ser, ao se essenciar como *Gestell*, no fim da metafísica enquanto história do esquecimento do ser, leva esse esquecimento ao seu ápice como *esquecimento do esquecimento do ser*, de modo que o ser-aí incorre no risco de fechar-se ao envio de uma outra possibilidade historial. Que o ser-aí perca a possibilidade de se perguntar pela verdade do ser enquanto o favor de um acontecimento outro - e livre - que não o domínio total sobre os entes, é, ontologicamente falando, o *perigo* para Heidegger.

Nesse mesmo texto de 1940, Heidegger afirma que não se deve utilizar, em tempos tão indigentes como o nosso, palavras como trágico, destino (*tykhe*) e

⁷ Por exemplo, neste trecho de superação da metafísica: “Só a vontade que, a toda parte, se instala na técnica, esgota a terra até a exaustão, o abuso e a mutação do artificial” (Heidegger, 2001, p. 85).

demoníaco (*daimon*) para definir a técnica e suas consequências a partir de uma interpretação metafísica da ação e da vontade humana, pois essas palavras “provêm da linguagem de uma grande era do pensamento” (Heidegger, 2012, p. 58) e que aquilo que é pensado sob essas palavras “acende e guarda o reino da aparência para os deuses” (idem, p. 58). É possível observar, logo em seguida, que Heidegger guarda um sentido originário para essas palavras, quais sejam, o trágico e o demoníaco na era da técnica, para além do modo como elas são utilizadas por autores que pensam a técnica do modo “fáustico”; de forma que Heidegger afirma que o “terror desamparado diante do que é supostamente demoníaco na técnica” (Heidegger, 2012, p. 58) e suas consequências trágicas, em verdade, são a:

angústia ante um pensamento que considera o que é, um pensamento que, fora do artifício e da perspicácia do intelecto, mas também sem sentimentalismo, sobriamente procura o seu caminho naquilo que é para ser pensado (idem, *ibidem*).

A era da técnica para Heidegger é, portanto, trágica não em suas consequências, mas trágica no sentido em que guarda a angústia ante um pensamento que não pode ser pensado tecnicamente. Trata-se de um conflito entre a consumação da metafísica na era da técnica e a possibilidade de pensar um outro início para a filosofia. Na linguagem das *Contribuições à filosofia* (2015), obra póstuma de 1936-38, o trágico no conflito entre o fim do primeiro início e o outro início poderia ser pensado não a partir da angústia, conforme colocou Heidegger na citação das conferências de Bremen, mas, quem sabe, a partir das tonalidades afetivas do espanto (*Erschrecken*), do pudor (*Scheu*) e do pressentimento (*Ahnung*) do outro início⁸. Ainda pensando a partir de tonalidades, o conflito entre o fim da metafísica e outro início poderia ser pensado também entre a embriaguez trágica nietzschiana, incorporada por Jünger no seu realismo heroico e no vulcanismo da técnica, e a serenidade catártica⁹, que,

8 Com relação à tradução dos termos *Erschrecken* (espanto), *Scheu* (pudor) e *Ahnung* (pressentimento), optou-se por seguir a tradução de *Contribuições à filosofia* - obra em que essas tonalidades são apresentadas -, feita por Marco Antônio Casanova. É importante também mencionar que todas essas tonalidades, nas *Contribuições*, estão relacionadas entre si e com a retenção (*Verhaltenheit*). As tonalidades afetivas, nesta obra póstuma de Heidegger, marcam o estilo do pensar inicial e afinam o ser-aí à possibilidade de um outro acontecimento do ser.

9 A associação entre a serenidade e a catarse aristotélica não é feita por Heidegger. Trata-se de uma hipótese de pesquisa que está sendo desenvolvida por nós e que consiste em pensar a *narrativa trágica da história* em Heidegger. A ideia de associar a serenidade heideggeriana à catarse aristotélica foi inspirada pelo artigo de Lacoue-Labarthe intitulado “A cesura do especulativo” (2000), publicado em 1978, que afirma que a teoria de Hölderlin sobre a história efetua uma *catarse do especulativo*. Como foi brevemente mostrado neste trabalho, a tragédia grega e o trágico possuem importante papel na constituição da dialética especulativa do idealismo alemão. A ideia de uma catarse do especulativo é a hipótese de que Hölderlin, em sua filosofia da história, consegue imobilizar a partir de dentro a tendência excessiva (*hybris*) ao infinito característica da filosofia especulativa. Voltando a Heidegger, se formos pensar uma filosofia trágica da história neste autor, é possível lançar a hipótese de que o pensamento da serenidade seria um pensamento purificador tanto da *hybris* da filosofia especulativa - onto-teo-lógica - a que Hölderlin já se contrapôs, segundo a interpretação de Lacoue-Labarthe, quanto da *hybris* da maquinação (*Machenschaft*) e da técnica

despida das atribuições metafísicas, na pobreza, aguarda o favor do ser. Desse modo, para Heidegger, na modernidade o homem é tanto aquele que cegamente torna-se parte da composição (*Gestell*), quanto aquele que é passível de ser “entregue para o enigmático autoencobrimento da essência da tecnologia quando ele confessa que, no fim, a técnica pode ser de fato algo mais e algo diferente do que um meio nas mãos do ser humano” (Heidegger, 2012, p. 58).

Para a discussão do trágico na técnica em Heidegger, vale ainda retomar o aprofundamento que o filósofo realiza do sentido do mito de Prometeu no seu polêmico discurso de posse do reitorado. Lá, ele traduz uma fala do *Prometeu* de Ésquilo que afirma: “Mas o saber é de longe mais impotente que a necessidade” (Heidegger, 2009, p. 5). Para interpretar essa referência ao trágico, gostaria de retomar aqui, brevemente, a importante interpretação de Loparic, em seu artigo “Heidegger e a pergunta pela técnica” (1996), que analisa a complexa relação de Heidegger com os gregos. Seguindo Loparic, Heidegger, na citação de *Prometeu* em seu *Discurso de posse*, toma a *techné* grega como “um saber que permanece exposto à supremacia do destino e, por isso, não pode senão fracassar” (Loparic, 1996, p. 117). Nesse sentido, a *techné*, ou saber grego, como Heidegger a entende no *Discurso da posse*, caracteriza-se pela “supremacia do destino e a impotência diante do destino” (idem, ibidem). Observe-se, então, gostaria de aqui complementar, que podemos extrair uma noção de “prometeico” em Heidegger bem diferente da ideia iluminista da técnica como “instrumento” para fins humanos e subordinada ao controle humano; no *Discurso da posse*, a *techné* é um saber que se submete e fracassa ante um destino. Mas qual destino? Nesse momento do *Discurso da posse*, o destino é aquele que se manifestou no começo¹⁰ grego enquanto um desencadear de forças, “uma vontade que se manifestou no começo grego da filosofia” (idem, p. 116).

Segundo Loparic, até 1935 Heidegger entendia que o povo alemão deveria se colocar novamente sob o poder do início grego para assumir seu próprio destino, pois:

O início ainda é. Ele não está atrás de nós, mas diante de nós. Trata-se de ter a liberdade para dispor de novo de seu poder. Até mesmo a técnica moderna pode ser rendida pelo poder do destino que dispõe, desde o começo, da *techné* grega (idem, p. 118).

Importante ressaltar que, no período do *Discurso da posse*, Heidegger, segundo

- a primeira justificada pela filosofia da vontade de vontade nietzschiana (cf. *A superação da metafísica* de Heidegger) e, sobretudo, pela embriaguez trágica da filosofia de Nietzsche: “*Incipit Tragoedia* - A tragédia começa. Que tragédia? A tragédia do ente como tal” (Heidegger, 2010, p. 2015). Nesse sentido, o pensamento da serenidade seria uma espécie de purificação do destino metafísico do Ocidente.

¹⁰ Até 1935, Heidegger não distingue ainda explicitamente entre um começo grego (*Beggin*) e um início mais originário (*Anfang*).

Loparic, ainda não fazia relação entre a *techné* grega e a técnica moderna, de modo que o sentido de *techné* guarda uma relação originária com o vigor do começo grego, algo que a técnica moderna não possuiria. Uma nova disposição ao vigor do começo grego, desse modo, para o Heidegger de 1935, guardaria a possibilidade de romper com os poderes destrutivos desencadeados pela técnica moderna. No entanto, após 1935, de acordo com Loparic, Heidegger começa a compreender o poder do começo grego e o poder imperante da técnica moderna, e mesmo a *techné* grega e a técnica moderna, embora diferentes, como comum-pertencentes. É nesse sentido que Heidegger diferencia “entre o primeiro começo grego e a origem do pensamento. Distinção essencial, que permitirá ao segundo Heidegger dizer que a exposição à origem não significa necessariamente a submissão à força inicial da filosofia grega” (Loparic, 1996, p. 122). Assim, trata-se, para Heidegger, de conceber um pensamento “mais inicial (*anfänglicher*) que o grego. Passo decisivo, que lhe permitirá espreitar a possibilidade de um outro começo do pensamento” capaz de nos libertar da “herança do primeiro começo: o da metafísica das forças em geral e, por isso, também das forças da fase terminal dessa metafísica, da técnica” (Loparic, 1996, p. 122).

Gostaria de complementar brevemente a interpretação de Loparic deste complexo momento do pensamento de Heidegger, em que estão em jogo muitas coisas, mas, principalmente aqui para nós, seu pensamento sobre aquilo que virá a ser chamado após a década de 1940 de técnica moderna, sua filosofia da história e sua relação com os gregos. Desse modo, vale dizer que em já em *Contribuições à filosofia* (1936-38) Heidegger distingue entre um começo (*Beginn*) grego, relacionado ao começo da metafísica, e um início grego (*Anfang*) relacionado ao que ele chama de acontecimento-apropriador (*Ereignis*), ou mesmo ao que Loparic chama de seu pensamento da origem (*Ursprung*). É certo que o início (*Anfang*) de Heidegger, enquanto primeira manifestação do ser na história do Ocidente, é mais originário do que a interpretação grega desse início, e isso ocorre porque os gregos *experimentaram* esse início, mas não se *apropriaram* dele, isto é, não o pensaram propriamente. Porém, para Heidegger, ao menos na década de 1930 e 1940, a poesia trágica e a filosofia pré-socrática, enquanto um momento pré-metafísico, ainda contém os rastros do primeiro acontecimento do ser, que devem ser reapropriados e repensados enquanto preparação para um outro pensamento e um outro acontecimento - assim como a poesia de Hölderlin, na modernidade, é capaz de responder a um outro início, que seria a reapropriação mais original do primeiro início -, sendo ainda relevantes para pensar a questão da origem enquanto acontecimento.

Assim, Heidegger entende, nas *Contribuições à filosofia* (1936-38), que o primeiro início (*Anfang*) do ser foi transformado pelos gregos, a partir de Platão, no pensamento metafísico¹¹, resultando no primeiro começo (*Beginn*) da metafísica.

¹¹ Assim, Heidegger, nas *Contribuições*, distingue entre o primeiro início (*Anfang*) do ser, experienciado

Nesse sentido, concordo com Loparic em afirmar a ambiguidade e a não submissão total de Heidegger ao início grego (*Anfang*), pois o destino historial dessa primeira manifestação do ser do Ocidente, mesmo desde os pré-socráticos, está ligado ao destino da metafísica ocidental que começa (*Beginn*) com Platão, de forma que a *techné*, ainda que mais próxima ao que há de originário no ser, contém o germe, enquanto possibilidade, da técnica moderna.

Podemos ver essa ligação destinal entre *techné* e técnica moderna, ou a relação de apropriação e saber dos gregos no primeiro início com o destino da metafísica ocidental, já quando Heidegger interpreta, em *Introdução à metafísica*, partes das tragédias sofocianas de Édipo Rei e o primeiro estásimo da *Antígona*, convencionalmente chamado de *Ode ao homem*. No curso de 1935, Heidegger se apropria da afirmação de Hölderlin de que Édipo “talvez tenha um olho a mais” (Heidegger, 1999, p. 133, tradução modificada). Trata-se, como fica claro na interpretação de Heidegger, já de um impulso unilateral para o desvelamento da verdade dos entes, ainda que, para o filósofo, o conflito de Édipo denote propriamente a comum-pertença entre ser, ente, aparência, velamento e desvelamento, isto é, do ser entendido como *alétheia* - o desvelamento que pertence ao velamento. De modo semelhante, o primeiro estásimo de *Antígona* é interpretado como denotando o conflito entre *diké* e *techné*. A *diké* é entendida por Heidegger, no texto em questão, como o vigor imperante do ser, isto é, a ordenação de forças originárias que formam a *physis*, enquanto a natureza emergente, dinâmica e temporal, a partir da qual o ser humano irrompe com a *techné*, esta última entendida como um saber que *usa* e reúne o vigor imperante numa ordenação particular dos entes.

Tanto a *diké* quanto a *techné* expressam, para Heidegger, o sentido grego de *deinon* (estranho, ou temível), isto é, compreendem a afirmação do coro de *Antígona* de que o homem é o mais estranho dos seres. O conflito trágico entre ser e homem, que põe em marcha a história, revela a essência *ambigua* do ser humano enquanto *deinon*, no sentido de estranho. Num primeiro sentido, *deinon* significa o estranho enquanto ausente de lar, na medida em que o homem erra pelos entes, ordenando e configurando tudo a sua medida e, assim, entrando em desconjuntura (*Unfug*) com o ser, fechando-se as suas possibilidades. O homem, nesse sentido de estranho, torna os entes e os mundos históricos que abre o mais familiar possível, domina todos os caminhos (*pantoporos*), mas, ao conceber tudo a partir da via da identidade e do domínio incondicional, se vê em *aporia* pelos caminhos que abriu, trancando-se à alteridade do ser, sendo a consequência destinal desse modo de relação com os entes o niilismo e a técnica moderna.

Aqui existe a ideia, comentada por Campbell (2017), de uma essência

pelos gregos, mas não pensado e contido como rastro nos escritos pré-socráticos, e o primeiro começo (*Beginn*) que é o começo da metafísica a partir de Platão.

“catastrófica” do ser humano, que se afasta da sua essência enquanto abertura ao ser em direção ao domínio incondicionado sobre os entes, numa *errância* historial. Importante sublinhar que Heidegger não está fazendo juízo de valor, do mesmo modo como não se trata disso quando o filósofo descreve o *perigo* da técnica, pois a errância pertence à liberdade historial do ser-aí interpretada a partir da história do ser, da mesma forma que a catástrofe não é nenhum desastre no sentido ôntico, mas, conforme a sua etimologia grega, indica movimento para baixo e uma virada de expectativas, assim como o ser humano afasta-se da abertura da verdade em direção ao domínio sobre os entes. Um outro modo de compreender o *deinon* grego cantado em *Antígona* não é a partir do movimento catastrófico, ou declinante, da história do primeiro início em direção à metafísica, tal como Heidegger a entende, mas uma volta rememorante à questão do ser, que destrói as pretensões hegemônicas e fundamentos últimos da metafísica, revelando novas possibilidades. Nesse sentido, o homem é estranho, *deinon*, porque se abre ao favor do ser e se retira do domínio dos entes.

Não cabe aqui entrarmos em maiores detalhes da complexa interpretação heideggeriana dessas duas tragédias de Sófocles, mas é importante sublinhar que nessas interpretações da tragédia de 1935 a violência, tanto como manifestação do vigor imperante do ser, quanto como “capacidade humana para a autodestruição” (Hodge, 1995, p. 240), é um indício da ligação do primeiro início grego ao destino da metafísica ocidental na técnica moderna, ainda que a relação dos gregos arcaicos com o ser enquanto *aletheia* seja mais próxima e, por isso, mais originária. Desse modo, concordamos com Loparic quando ele afirma que, para Heidegger, após 1935, tornou-se necessário pensar a origem mais originariamente do que os gregos e, assim, formular um pensamento capaz de nos libertar do destino trágico do primeiro começo e, “por isso, também das forças da fase terminal dessa metafísica da técnica” (Loparic, 1996, p. 122).

Nesse sentido, trágico é o destino da metafísica - em todos os detalhes expostos pela filosofia nietzschiana de Jünger -, que levou à exaustão as possibilidades abertas no primeiro início com o tornar-se da técnica moderna a manifestação do ente que contém, em si, o perigo do esquecimento da questão ontológica. E, de forma mais original, trágico também é o conflito, exposto por Heidegger, entre o fim do primeiro início que vige na era da técnica e a possibilidade e a preparação para um outro início, isto é, um outro acontecimento do ser. Esse conflito em Heidegger é denominado por Schürmann (2003), por exemplo, de uma trágica discordância temporal. A discordância temporal é trágica, para Schürmann, porque ela expressa o início, isto é, “a origem, que é terrível por voltar-se contra si mesma, a trágica origem que a disjunção liberta” (Schürmann, 2003, p. 576). Entendemos, dessa complexa afirmação de Schürmann, que a disjunção é a quebra da conjunção

(*Fuge, Diké*) entre ser e homens, deuses e mortais, e a destinação do ser enquanto domínio do ente. A origem volta-se contra si mesma pois o *velamento*, que pertence à verdade do ser originariamente enquanto *a-létheia*, comum-pertença do conflito entre velamento e desvelamento, retorna como ameaça do total *esquecimento* do ser na era da técnica. No entanto, a ambiguidade entre fim e início, velamento e desvelamento, esquecimento e lembrança, permite que o *perigo* do ser seja também, para Heidegger, a possibilidade de salvação enquanto um outro *acontecimento* do ser.

É interessante ainda pontuar que o acontecimento (*Ereignis*), em Heidegger, pode ser também relacionado ao conceito de cesura em Hölderlin, conforme menciona Lacoue-Labarthe em seu texto *The Caesura*: “[sobre a cesura] o que mais, afinal, é o *Ereignis*? (Lacoue-Labarthe, 1990, p. 46)”. A cesura é um conceito utilizado por Hölderlin em sua análise poética de Édipo Rei e *Antígona*, que explica a lei formal da tragédia. A cesura é o corte ou a ruptura contra-rítmica que divide a peça em duas metades, restaurando seu equilíbrio. Não é possível entrarmos em maiores detalhes no momento sobre isso, no entanto, é necessário expor que a cesura liga-se à noção de acontecimento em Heidegger, na medida em que no primeiro início há o declínio do acontecimento do ser em direção à história da metafísica e, no outro início, o acontecimento apresenta a possibilidade de ruptura com a história da metafísica a partir da lembrança do ser. A lembrança do ser retoma o impensado no primeiro início, o ser enquanto *alétheia* (velamento-desvelamento) e, desse modo, resguarda as possibilidades irrealizadas da história. Nesse sentido, a cesura da metafísica, enquanto acontecimento, ocorre na restauração do equilíbrio com o ser, na lembrança do ser em sua diferença.

A partir de 1940, Heidegger insiste em sua segunda interpretação de *Antígona*, realizada no seminário *O hino de Hölderlin “O Istro”*, de 1942, mas também em outros escritos desse período, em um habitar poeticamente o mundo. O impulso vem, de certa forma, de que a origem grega da palavra técnica, a *techné*, também significa arte e a essência da arte, segundo Heidegger, é a poesia (*Dichtung*), que remete à *poiesis*, da qual a *techné* grega é um dos modos de sua realização. A discussão é longa, mas deve-se mencionar que, para Heidegger, no domínio da *Gestell*, ou seja, da exaustão e destruição dos entes, o ser humano desaprendeu a habitar este mundo, de forma que o aprender a habitar novamente o mundo, no sentido de Heidegger, subverte, ou melhor, transverte (*Verwindet*) o sentido técnico que a *Gestell* dá a todas as coisas. Se na era da técnica não se morre mais, mas perece-se, tornando os seres humanos “peças de inventário de um estado de reserva para a fabricação de corpos” (Heidegger, 2012, p. 53), no habitar poético o ser humano deve tornar-se novamente mortal, pois “a morte é o mais alto refúgio da verdade do ser, o refúgio que em si mesmo abriga o velamento da essência do ser e reúne o abrigo de sua essência” (idem, ibidem); se na era da técnica os objetos são dispostos para a

exploração, na habitação poética eles tornam-se *coisas* que reúnem em si terra, céu, deuses e mortais; se na era da técnica a terra é fundo de reserva para exploração e extração, na habitação poética ela guarda a retração e o velamento a partir do qual um mundo de sentido pode ser erigido; se a era da técnica constitui o ápice do desaparecimento dos deuses, a partir do niilismo, trata-se, então, no habitar poético de compreender que não é o ser-aí que contém, a partir de sua vontade, o poder para a sua própria salvação ante o domínio irrefreável da técnica, mas que o ser-aí depende do favor do ser e o ser depende do lugar historial do ser-aí.

É por isso que nessa espera não há, para Heidegger, muito que se possa *fazer*, além de sofrer, aquilo que Heidegger denominou na década de 1930 de transição (*Übergang*), entre o fim do primeiro início e a possibilidade de um outro acontecimento. Desse modo, aquilo que Schürmann (2003) menciona como a trágica discordância temporal, indicado também nas *Contribuições à filosofia* como o passar ao largo do último deus, guarda a ambiguidade entre a fuga dos deuses e a vinda de um último Deus desconhecido no espaço que Heidegger ressignifica como o sagrado. Ademais, à trágica discordância temporal heideggeriana pertence a incógnita da transição e a possibilidade de uma outra experiência do ser; pertence também a afirmação de que chegamos “tarde demais para os deuses e cedo demais para o ser” (Heidegger, 1983, p. 76).

Considerações finais

No presente artigo, buscou-se extrair um novo sentido de trágico relacionado à era da técnica nas filosofias de Jünger e Heidegger. Sendo assim, procuramos, em primeiro lugar, retomar o sentido da tragédia e do trágico para a tradição alemã, especificamente o idealismo alemão, que primeiro teorizou filosoficamente essa questão e ligar ao modo como o trágico, muito também pela figura de Nietzsche, é remanescente na filosofia de Jünger. Vimos que se o trágico no idealismo alemão dizia respeito principalmente, reservando-se as particularidades de cada autor, ao conflito entre natureza e liberdade e a reconciliação dialética desse conflito, em Jünger trata-se de conceber uma nova noção de natureza - a natureza planificada do trabalho - e uma nova noção de liberdade - o realismo heroico sacrificial do trabalhador mobilizado a assumir o seu destino que é, também, o destino de uma época. Desse modo, o trágico na técnica, em Jünger, pode ser entendido como uma progressiva acentuação de conflitos dentro da era da técnica, que acaba gerando a liberação de forças elementares e arcaicas - associadas à vontade de poder nietzschiana e suprimidas pela racionalidade burguesa, iluminista - que, em conjunção com o mecânico da técnica, requisitam a postura sacrificial do ser humano a essa nova totalidade destinada.

Inspirada, porém bastante diferente é a postura de Heidegger a respeito da técnica moderna e, ao que pudemos constatar, o que haveria de trágico nela. A técnica, para Heidegger, como vimos, não pode ser pensada tecnicamente, ou onticamente, e, com isso, não se trata de assumir, como em Jünger, um destino metafísico que, em germe na *techné* grega, se esgota, em sua época final, na embriaguez sacrificial da vontade de poder nietzschiana representativa, para Heidegger, da era da técnica e mesmo da filosofia de Jünger. Desse modo, o trágico na técnica, para Heidegger, é o conflito entre a completude do destino metafísico na cegueira paroxística do esquecimento do ser e a possibilidade de se pensar - rememorar - e pôr-se à escuta de um outro envio do ser. Nesse sentido, trágico é a ambiguidade da era da técnica, sua discordância temporal entre máximo esquecimento e - por isso mesmo - possibilidade de lembrança daquilo que permanece velado, o ser. Em suma, trágica é, como bem afirmou Schürmann, a origem grega voltada contra si mesma ao final de sua destinação historial - destinação a qual Jünger assume sacrificialmente -, mas que, por isso mesmo, para Heidegger, não é o assentimento à catástrofe, mas é a possibilidade de rememorar a origem velada, é possibilidade de salvação.

Referências

- Benjamin, W. (1994). "Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea guerra e guerreiros editada por Ernst Jünger". In: __ *Magia, técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense.
- Borges-Duarte, I. (2014). "Gestell e Gestalt: fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger". In: Borges-Duarte, I.; Pardelha, I (org.). *Fenomenologia e Ciência*. Congresso Internacional da Affen, 4., 2014, cidade. Actas. Disponível em: [<http://www.affen.pt/iv-congresso-internacional-da-affen.-iii-congresso-luso-brasileiro-de-fenomenologia.html>]. Acesso em: [15 dez. 2021].
- Campbell, S.M. (2017). "The catastrophic essence of the human being in Heidegger's readings of Antigone". In: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, p. 84-102.
- Coelho, V.O.P. (2013). O sublime da guerra e o tempo como mudança de plano. In: *Dimensões*, 30, p.173-212.
- Coelho, V.O.P. (2017). Ernst Jünger e o demônio da técnica: modernidade e reacionarismo. *Topoi* (Rio J.), Rio de Janeiro, 18(35), p. 246-273. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X01803502>
- Cooper, D.E. (1996). Modern mythology: the case of 'reactionary modernism. *History of the Humans Sciences*. 9(2). p. 25-37.
- Heidegger, M. (1983). (GA 13) *Aus der Erfahrung des Denkens*. Ed. H. Heidegger. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (1994). “Hacia la Pregunta del Ser”. In: Jünger, E; Heidegger, M. *Acerca del Nihilismo*. Trad. José Luis Molinuevo. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (1999). *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Heidegger, M. (2001). A questão da técnica. In: _ *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2001). A superação da metafísica. In: _ *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2009). *A auto-afirmação da universidade alemã*. Trad. Alexandre Franco Sá. Covilhã: Lusofia Press.
- Heidegger, M. (2010). *Nietzsche*, vol. I. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg lectures*. Trad. Andrew. J. Mitchell. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2015). *Contribuições à filosofia: do Acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antônio Casanova. Revisão de Gabriel Lago Barroso. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Hodge, J. (1995). *Heidegger e a ética*. Trad. Gonçalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget.
- Hyppolite, J. (1970). *Introduccion a la filosofia de la historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Hyppolite, J. (1971). « Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel ». In: _ *Figures de la pensée philosophique*. Paris: Presses universitaires de France.
- Jünger, E. (1990). *El trabajador*. Dominio y figura. Trad. André Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets.
- Lacoue-Labarthe, P. (1990). “The Caesura”. In: _ *Heidegger, art and politics*. Trad. Chris Turner. Oxford: Basil Blackwell.
- Lacoue-Labarthe, P. (2000). “Acesura do especulativo”. In: _ *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. João Camillo Penna, et al. São Paulo: Paz e Terra.
- Loparic, Z. (1996). Heidegger e a pergunta pela técnica. *Cad. Hist. Fil. Ci.* Campinas, 6(2), p. 107 - 138.
- Nancy, J.L. (2016). Após a tragédia. In: _ *Demanda: literatura e filosofia*. Trad. João Camillo Penna, et al. Florianópolis: Ed. UFSC.

- Rüdiger, F. (2014). *Martin Heidegger e a questão da técnica*. Prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina.
- Schürmann, R. (2003). *Broken Hegemonies*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press.
- Szondi, P. (2004). *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Recebido em: 20.09.2021
Aceito em: 22.12.2021

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



Repensando a questão das mulheres a partir do pensamento político de Hannah Arendt*

Rethinking women's issues from Hannah Arendt's political thought

Nathalia Rodrigues da Costa

nathaliarodrigues1304@gmail.com
(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil)

Nádia Junqueiro Ribeiro

njunqueiraribeiro@gmail.com
(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil)

Resumo: Apresentamos uma nova perspectiva sobre a questão das mulheres em Hannah Arendt ao defendermos ser o seu pensamento profícuo para o feminismo ou para a questão das mulheres quando se trata de pensar a participação política. Para tanto, primeiro questionamos a interpretação da categoria do espaço público em Arendt a partir do paradigma da teoria de modelos, defendida distintamente por Bonnie Honig e Seyla Benhabib. Em seguida, também na contramão de parte da literatura crítica, defendemos que a distinção de Arendt entre o social e o político parece apresentar algum sentido para pensarmos a questão das mulheres.

Abstract: We present a new perspective on women's issues in Hannah Arendt's thought by arguing that it is useful for feminism or women's issues when one intends to think about political participation. For this purpose, we first call into question the interpretation of the category of public space in Arendt by the paradigm of model theory, distinctly defended by Bonnie Honig and Seyla Benhabib. Then, also contrary to part of the critical literature, we hold that Arendt's distinction between the social and the political seems to have some meaning for thinking about women's issues.

Palavras-chave: Hannah Arendt; Mulheres; Espaço público; Social; Político.

Keywords: Hannah Arendt; Women; Public space; Social; Political.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i1p33-48>

Introdução

Em 1995, 20 anos após a morte de Hannah Arendt, Bonnie Honig apresentou o trabalho *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, reunindo treze artigos de pesquisadoras comprometidas com o pensamento da autora e que compartilhavam de dois sentimentos comuns: o incômodo por Arendt não apenas não ter escrito

* Agradecemos às agências de fomento pelo financiamento às nossas pesquisas de doutorado, das quais este artigo é fruto. Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) (2018/00645-5) e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (165175/2017-6). Agradecemos ainda aos pareceristas que contribuíram para uma melhor versão deste artigo.

sobre feminismo, mas por entendê-lo como mais uma ideologia, e, por outro lado, o sentimento de que podemos encontrar no pensamento de Arendt fontes para interpretações feministas. Ao longo dos 20 anos entre a sua morte e a publicação do livro, o interesse pelo seu pensamento cresceu e deixou de se limitar ao trabalho sobre *Eichmann em Jerusalém* (1963) - pelo qual a autora era mais conhecida quando morreu. Neste mesmo período de tempo, crescia a segunda onda do feminismo e começava a terceira, sobretudo nos EUA. Assim, as autoras desses artigos desenvolvem suas críticas a Arendt mobilizadas por esses dois movimentos concomitantes.

O presente artigo parte do seguinte posicionamento: é um erro ler *A Condição Humana* (1958) desconsiderando outros importantes textos e perspectivas de Arendt seja qual for o tema a ser abordado na autora, mas, se tratando da questão das mulheres - nosso interesse aqui - esse erro parece ser ainda mais flagrante. Isso porque a obra de 1958 pouco nos fornece em termos de perspectivas positivas para pensar sobre o tema. Esta obra nos oferece, por outro lado, uma série de posições de Arendt bastante incômodas e polêmicas, recorrentemente enfatizadas pela literatura crítica. Nesse sentido, vamos orientar nossa argumentação pela obra de 1958 e pelo ensaio escrito, ainda em 1933, *Sobre a emancipação das mulheres* (Arendt, 2008a).

Trabalharemos neste artigo dois temas que estão no centro das discussões das intérpretes quando se trata da questão das mulheres e do feminismo, sobretudo a partir de *A Condição Humana* (Arendt, 2016): 1. O tema do espaço público que, abordado através do paradigma da teoria de modelos, se desdobra na literatura na defesa, de um lado, da predominância na obra da autora de um espaço público agonial, e de outro, na defesa da predominância de um espaço público associativo. A disputa interpretativa gira em torno da defesa do modelo que se considera mais profícuo para o feminismo. O segundo tema é 2. A distinção entre o social e o político. Ambos os temas estão interligados nas obras da autora, sobretudo na obra de 1958, e têm como um ponto comum a sua origem na Grécia Clássica como ponto de partida das reflexões de Arendt. Levando em conta que a distinção entre o social e o político é um tema que atravessa diversos trabalhos de Arendt, no ensaio de 1933 podemos identificá-lo na abordagem da questão das mulheres quando Arendt pretende indicar como a participação política das mulheres na esfera pública ainda se apresentava como uma conquista prioritária, embora não alcançada, a despeito das conquistas sociais. Nesse sentido, ao abordarmos este ensaio, trataremos da premência da participação política no pensamento político da autora, ao mesmo tempo em que apontamos para a ausência, deliberada ou não, de uma interligação mais clara entre a falta de tempo livre das mulheres para participar da esfera pública e o exercício por elas realizado da atividade do trabalho remunerado e doméstico.

Sobre o que nos interessa neste artigo, o feminismo ou a questão das mulheres, mobilizaremos três pensadoras para que possamos construir nossa própria defesa do

pensamento de Arendt como profícuo para o feminismo, ao mesmo tempo em que o problematizamos: Bonnie Honig, Seyla Benhabib e Linda Zerilli. Sobre os temas levantados, queremos indicar as seguintes posições a serem desenvolvidas. a) Quanto ao espaço público, nos parece que, mais frutífero do que tentar encontrar modelos políticos no pensamento de Arendt, seria pensar sobre quais princípios políticos a categoria do espaço público se sustenta nas obras da autora. b) Quanto à separação rígida entre o social e o político, nos parece haver um *ganho* importante quando Arendt insiste em distinguir demandas sociais e políticas, ao indicar a insuficiência das conquistas sociais para se alcançar a participação política. c) Quanto à necessidade de participação política, especificamente das mulheres, nos parece que Arendt poderia ter explorado muito mais a relação entre a premência da participação das mulheres na esfera pública e a dificuldade que uma dupla jornada de trabalho (no mínimo) - a do remunerado e a do doméstico - impõe a essa participação. Apontar para a ausência de uma discussão mais detida da autora sobre a relação entre a participação política e o trabalho remunerado e doméstico se faz pertinente quando levamos em conta que Arendt tem como temas centrais do seu pensamento político a importância do exercício da liberdade e uma crítica contundente à sociedade de trabalhadores que caracteriza o mundo moderno (cf. Arendt, 2016). d) Por fim, acreditamos que a questão das mulheres pode ser iluminada pela abordagem da autora sobre a Questão Judaica. Arendt passa a se dedicar a essa questão no início dos anos de 1930, mesma época em que se deteve brevemente sobre a emancipação das mulheres. Identificamos que a Questão Judaica parece apresentar a gênese do pensamento político de Arendt, da participação política como sua principal preocupação e, conseqüentemente, da defesa que faria acerca da insuficiência das conquistas sociais para a garantia de uma real integração a uma comunidade política. Dessa forma, abordaremos como a defesa da participação política é apresentada por Arendt, tanto no que toca aos judeus quanto no que toca às mulheres, a partir da problematização da emancipação e da insuficiência das conquistas sociais.

1. A categoria do espaço público em Arendt: diálogo com a literatura crítica

Tendo como foco a categoria do espaço público em Arendt, uma interlocução importante entre Honig e Benhabib é apresentada no ensaio de Honig, *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity* (Honig, 1995). Neste ensaio encontram-se em disputa duas interpretações distintas da categoria de espaço público em Arendt. Sucintamente, Honig apresenta a sua concepção de espaço público agonístico em Arendt, em contraposição à crítica de Benhabib ao modelo agonístico grego clássico e em contraposição à defesa da autora turca da sobreposição de um modelo de espaço público associativo em detrimento do agonístico nas obras da autora

judia. Como se sabe, ambas as autoras, Honig e Benhabib, colocam a discussão sobre a categoria do espaço público nas obras de Arendt a partir do paradigma da teoria de modelos. Honig defende que há nas obras da autora um modelo agonial de espaço público que, embora definido como *não clássico* (cf. Honig, 1995, p. 159), tem sua tônica na disputa e na luta que se trava no espaço destinado à política. Benhabib, por outro lado, defende um modelo associativo de espaço público porque coloca a tônica nos processos comunicativos e deliberativos como constituintes do espaço da política.

Embora não nos debrucemos sobre essa disputa interpretativa, convém explicitar sob quais termos ela se dá e, principalmente, explicitar que se trata de uma disputa sobre quais modelos de espaço público (e de ação política) estariam presentes em Arendt de modo mais contundente. Dessa forma, Benhabib explica o modelo associativo da seguinte maneira:

O modelo associativo desenvolve um conceito de espaço público não substantivo, mas procedimental que é de fato compatível com essa visão [de colocar na agenda do debate público itens novos e inesperados]. O importante aqui não é tanto sobre *o que* é o discurso público, mas o modo pelo qual esse discurso se dá (Benhabib, 1993, p. 105).

Honig, dialogando com as críticas que Benhabib faz ao modelo agonial no artigo de 1993, *Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space*, assim explica a sua concepção de modelo de espaço público agonial:

Justapondo o agonismo ao associativismo, Benhabib argumenta que estes são dois “modelos de espaço público” alternativos e que, dos dois, o modelo associativo é preferível porque ele é “a concepção de política mais modernista”, e um modelo melhor para o feminismo. [...]

Privilegiando o modelo associativo de indivíduos agindo uns com os outros em concerto, ela [Benhabib] priva o feminismo de uma necessária apreciação de uma dimensão necessariamente agonística de toda ação em concerto, na qual indivíduos engajados politicamente agem e lutam tanto uns com os outros quanto uns contra os outros (Honig, 1995, p. 156).

[...]

A marca do agonismo explorado neste artigo não é o agonismo rejeitado por Benhabib. Ele modela um tipo de ação em concerto que resiste ou excede o seu [de Benhabib] binarismo. Nem o individualismo heroico nem um associativismo baseado no consenso, este agonismo modela uma ação em concerto que é também sempre um campo de luta, um esforço feminista combinado que é sempre com e contra seus próprios pares porque ele ocorre em um mundo marcado e dividido pela diferença e pela pluralidade. Esse agonismo toma como ponto de partida o agonismo ressignificado de Arendt e não o agonismo da experiência clássica da polis. Este agonismo não mapeia perfeitamente qualquer oposição entre homens e mulheres, mas toma aquelas

oposições convencionais como seus adversários. E este agonismo não é centrado na excelência e na autoexibição teatral, mas na busca por individuação e distinção contra os panos de fundo da homogeneização e da normalização. Benhabib vê o agonismo como uma prática na qual os atores competem por distinção e excelência. Ela não está errada. Mas a sua identificação imediata dos efeitos de distinção do agonismo com o desejo por fama e excelência antecipa uma leitura alternativa de distinção que não é menos verdade para o agonismo clássico, mas que também pode ter dimensões mais (pós)- modernas (idem, p. 159).

Dessa disputa por modelos de espaço público, importa ao nosso argumento apresentar o seguinte posicionamento: não nos parece possível encaixar a concepção de espaço público de Arendt (e, diga-se de passagem, tampouco a sua concepção de ação política) dentro de uma teoria de modelos, a menos que se abra mão da complexidade do pensamento político da autora.

É um fato que a própria Arendt não construiu seu pensamento político defendendo qualquer modelo de espaço público. E, mesmo que se possa levantar a questão: “Mas e a Grécia?”, não nos parece, nem quando Arendt se volta para a experiência grega, que ela estivesse apresentando um modelo de espaço público. O que ela fazia ali, principalmente em *A Condição Humana*, ao descrever como se constituíam e se separavam os espaços público e privado da sociedade Grega era descrever analiticamente um momento ou fato histórico que desnaturalize e, ao mesmo tempo, sirva de crítica às experiências modernas; principalmente àquelas de funcionalização da política e do espaço a ela destinado, o espaço público, decorrentes do borramento completo das fronteiras entre aquilo que é público e aquilo que é privado.

Desse modo, se, como defendemos neste artigo, Arendt não nos fornece um *modelo* de espaço público, nem de ação ou de política, o que encontramos na sua filosofia política? Acreditamos que a resposta possa ser dada da seguinte maneira: o fato de Arendt não propor exatamente um *modelo*, não significa que sua filosofia política não deixe claras as condições que a autora considera necessárias para uma vida pública ou para uma ação propriamente política. Dizer que Arendt não criou modelos de espaço público, de ação ou de política não significa que sua filosofia política não nos forneça critérios, que não haja uma normatividade, embora não sistematizada, no seu pensamento. A pluralidade, a igualdade jurídica e a liberdade, o direito de participar da esfera pública, das decisões público-políticas parecem ser os critérios pelos quais o espaço público deva se orientar para que se torne sempre mais alargado, mais poroso às demandas dos cidadãos e cidadãs, ou melhor, mais participativo e plural.

Tendo em vista a interlocução entre Honig e Benhabib, não nos parece que estava no horizonte de Arendt definir um *modelo* de espaço público, mas antes, fornecer as bases ou os critérios políticos que nos orientassem no exercício do

pensamento sobre as experiências políticas do mundo moderno e que guiassem o exercício da ação que, para Arendt, só se torna efetivamente política se leva em conta e respeita o fato da pluralidade, a igualdade jurídica e está orientada para a construção de acordos¹.

Quanto ao descompromisso de Arendt com a busca por modelos para pensar o espaço público, pode-se notar que a autora esteve sempre atenta ao movimento de complexificação desse espaço, por exemplo, com a entrada das demandas dos trabalhadores e das mulheres. Hoje, podemos dizer com mais propriedade que ele se complexificou ainda mais. A autora parece ter sido minimamente capaz de perceber esses momentos de complexificação (com menos alargamento de pensamento para a questão negra, é claro)² e, portanto, de perceber a necessidade de alargamento do espaço público, justamente porque seu pensamento político está ancorado nos fatos do mundo comum e porque está comprometido com a tarefa de compreender as novas experiências políticas a partir do *exercício de pensamento político*, que, de acordo com ela mesma “emerge da concretude de acontecimentos políticos [...] emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode [o pensamento] obter orientação” (Arendt, 2013b, p. 41). Esses acontecimentos políticos, porque são resultados da própria ação humana, são caracterizados pela contingência, pela imprevisibilidade. Se os eventos têm, como a própria autora parece indicar, um peso enorme no modo como ela, enquanto teórica política, pensa e interpreta o mundo dos assuntos humanos (a partir de sua própria contingência), tentar encontrar no seu pensamento um modelo de espaço público e de ação parece se assemelhar ao esforço da filosofia política que, desde Platão, buscou conter a instabilidade dos assuntos humanos regendo-os por meio de padrões

1 Um dos pontos fortes do pensamento político de Arendt é mostrar a importância da pluralidade, da igualdade jurídica e dos acordos políticos para a manutenção e a estabilidade das comunidades políticas (cf. Arendt, 1989, pp. 333-336; Arendt, 2011, pp. 228, 344; Arendt, 2016, pp. 266, 293, 294).

2 No ensaio *Reflexões sobre Little Rock* (Arendt, 2008b), ao se posicionar criticamente à decisão da Suprema Corte dos Estados Unidos de acatar a demanda de pais negros pela admissão de seus filhos e filhas em escolas antes reservadas apenas às crianças e jovens brancos, Arendt parece ter falhado em realizar o exercício da mentalidade alargada. Este exercício pressupõe uma disposição para a pluralidade, para a consideração e o respeito com os outros diferentes, com perspectivas, pontos de vista e experiências distintas. Desse modo, o exercício de alargamento da mentalidade corresponde ao exercício de tentar sair do conforto de sua perspectiva individual e, por isso, necessariamente limitante, para visitar a perspectiva distinta do outro, se dispondo a pensar a partir de outras perspectivas, como se estivesse no lugar dessa outra pessoa que apresenta posições, experiências e visões de mundo distintas da sua. O erro de Arendt foi considerar a demanda pela integração das crianças negras nas escolas antes segregadas, que questionava a segregação racial nos estados sulistas, comparável ao desejo de reconhecimento social dos judeus pavernu e não uma luta legitimamente política por igualdade de direitos civis e educacionais. Acompanhamos o posicionamento de Richard J. Bernstein em *Por que ler Hannah Arendt hoje?* quando ele afirma, dentre outras coisas, que Arendt foi extremamente ingênua ao caracterizar a segregação racial como um fenômeno social (Bernstein, 2021, p. 69) afinal, a segregação racial dos negros ocorre às custas de uma experiência de violência diária a que são submetidos de modo forçado, enquanto os judeus pavernu ainda tinham certo grau de escolha na busca pelo reconhecimento social.

absolutos. Dito de outro modo, o pensamento político da autora parece querer preservar a contingência ao mesmo tempo que busca remediar a instabilidade e a imprevisibilidade dos assuntos humanos ao invés de contê-las; esse é precisamente o papel das promessas políticas, dos sistemas legais e dos perdões políticos. Nesse sentido, a autora parece querer preservar a possibilidade e o direito ao exercício da liberdade. Desse modo, a nosso ver, a autora parece mostrar que a categoria de espaço público (e de ação política) mantém imbricados, sem se tensionar, os dois elementos que cada uma das intérpretes decidiu enfatizar como sendo característico do modelo de espaço público que consideram estar presente no pensamento político da autora. Esses elementos são: a disputa ou o conflito, enfatizado por Honig, e a comunicação que leva aos acordos políticos, enfatizada por Benhabib.

Se, por um lado, nos afastamos do modo pelo qual Honig e Benhabib abordam a categoria do espaço público, pensando-a a partir de uma teoria de modelos e disputando qual modelo, se o agonial ou o associativo, é mais promissor para pensar a questão das mulheres e o próprio feminismo; por outro lado, simpatizamos com a leitura do pensamento político de Arendt realizada por Linda Zerilli. O motivo dessa simpatia é simples: Zerilli parece ter compreendido o cerne da abordagem de Arendt da política e, podemos dizer, também da sua breve abordagem da questão das mulheres no ensaio de 1933. A chave de Arendt é precisamente a preservação e o alargamento do exercício da liberdade. Como Zerilli coloca na introdução do livro *Feminism and the abyss of freedom* (2005), Arendt seria “uma difícil, mas uma valiosa parceira no diálogo feminista” (Zerilli, 2005, p. 4) porque a

Arendt não feminista nos pressiona a perguntar, como o quadro da questão social nos cega para o que quer que não se encaixe neste quadro? Como o feminismo, em particular, é limitado em sua visão por sua presumível identificação com a questão social? Há outras práticas e visões políticas com as quais o feminismo pode ser parceiro? (idem, *ibidem*).

Orientando-se pela concepção de Arendt de política, Zerilli afirma: “nós devemos nos perguntar se a demanda por liberdade política, ao invés de ser atingida, não tem sido substituída pela questão social” (idem, *ibidem*).

É considerando que o pensamento de Arendt não nos apresenta um modelo de espaço público, mas, por outro lado, nos apresenta um conjunto de critérios que nos possibilita ampliá-lo e torná-lo mais democrático, justamente porque coloca como pedra angular o direito à participação política, podemos apresentar uma releitura da rígida distinção entre o social e o político para pensá-la à luz do feminismo.

2. Repensando a distinção entre o social e o político à favor da questão das mulheres

Vamos retomar rapidamente o contexto da discussão de Arendt da separação entre o social e o político (cf. Arendt, 2016) cuja origem é a Grécia Antiga. Naquele contexto, as esferas privada e pública eram rigidamente separadas: a primeira era o espaço dedicado às atividades domésticas, à reprodução social e à sobrevivência, onde poderíamos encontrar as mulheres e escravos, enquanto a esfera pública era o espaço da política, da igualdade e da participação. Arendt explica que o pré-requisito para que os cidadãos adentrassem a esfera pública era ter todas as atividades mais básicas, aquelas ligadas às necessidades humanas decorrentes da posse de um corpo, atendidas. Essas tarefas mais urgentes do ponto de vista biológico eram delegadas aos escravos e às mulheres que, justamente por serem obrigadas a realizá-las, estavam excluídas da esfera pública. A partir dessa distinção, para pensar como a esfera social, tipicamente moderna, difere da esfera política, Arendt viria, em *A Condição Humana*, rejeitar todo tipo de demanda social, que se vinculasse às necessidades mais básicas, como moradia, fome e tudo que estivesse relacionado ao âmbito privado ou doméstico, como uma demanda verdadeiramente política. Nada mais incômodo para uma feminista. Habermas foi quem soou pela primeira vez o alarme da gregofilia de Arendt, ainda em 1977, em seu artigo *Hannah Arendt's communications concept of power*, ao indicar que essa distinção impedia o pensamento da autora de alcançar os problemas políticos do nosso tempo. Segundo Habermas, a ideia de política arendtiana está atrelada ao modelo grego, o que a aprisiona nos limites da distinção rígida entre o social e o político:

é porque Arendt estiliza a imagem da pólis grega, transformando-a na essência do político, que constrói dicotomias conceituais rígidas entre “público” e “privado”, Estado e economia, liberdade e bem-estar, atividade político-prática e produção, não aplicáveis à sociedade moderna burguesa e ao Estado moderno (Habermas, 1997, p. 109).

O toque seguiu reverberando entre as feministas nos anos seguintes e podemos identificar essa acusação atravessando grande parte dos argumentos dos artigos que compõem a obra de 1995. Podemos resumir o gargalo nas palavras de Adrienne Rich, que afirma que ler *A Condição Humana*, um trabalho “escrito por uma mulher de espírito e grande erudição, pode ser doloroso, porque dá corpo à tragédia de uma mente feminina nutrida por ideologias masculinas” (Rich, 1979, p. 212 apud Benhabib, 2003, p. 2). Benhabib, por seu turno, coloca o problema presente em *A Condição Humana* nos seguintes termos: a forma com que foi elaborada a distinção entre as esferas pública e privada na tradição do pensamento político

serviu para confinar as mulheres e as esferas de atividades tipicamente femininas, como o serviço doméstico, reprodução, nutrição, e cuidado com crianças, doentes e idosos a um domínio privado, e para mantê-las fora da pauta pública no Estado liberal (Benhabib, 1992, p. 108).

A autora turca, que reconhece a importância desta distinção para pensar o espaço público, reivindica que ele seja pensado de uma nova forma, considerando uma relação mais imbricada entre os âmbitos privado e público (cf. *idem*, p. 109), uma vez que não se trata mais de um cenário em que as questões de justiça são restritas à esfera pública, enquanto a esfera privada encontra-se fora do domínio da justiça. Como enfatiza Benhabib, o cenário mudou “com o surgimento de movimentos autônomos de mulheres, nos séculos XIX e XX, com a entrada maciça das mulheres na força de trabalho nesse século, com a aquisição do direito de voto” (*idem*, *ibidem*). Neste novo cenário, o movimento de mulheres leva para a esfera pública a renegociação de regras acerca da divisão sexual do trabalho, por exemplo. Em suma, transformam “o que antes era considerado como assunto ‘privado’, de boa vida, em questões ‘públicas’, de justiça” (*idem*, *ibidem*).

Até aqui acompanhamos a crítica de Benhabib. Por outro lado, essa crítica parece encontrar uma limitação ao não destacar a principal preocupação de Arendt ao distinguir obstinadamente as demandas sociais de demandas políticas: não incorrer no erro de considerar demandas sociais como necessariamente políticas. Em outras palavras, Arendt estaria questionando: estas demandas sociais redundam necessariamente em mais participação política? Se não, temos um grande problema, talvez o maior, para Arendt. Dessa forma, recolocamos a questão de Arendt para o tema deste artigo nos seguintes termos: por que nós, mulheres, ainda estamos tão distantes das esferas e espaços de poder e de deliberação política, mesmo que tenhamos avançado em questões sociais? Para dar a dimensão do problema que enfrentamos, em novembro de 2021, um levantamento da União Interparlamentar, organização internacional responsável pela análise dos parlamentos mundiais, indicou que de 192 países, o Brasil ocupa a 142^a posição do ranking internacional de participação de mulheres na política. Na Câmara dos Deputados, as parlamentares mulheres representam apenas 15% do total de cadeiras, no Senado Federal somos 12,4%, (cf. Vieira; Janone, 2021). Tendo em vista esses números e os limites da democracia representativa, corretamente indicados por Arendt em *Sobre a Revolução* (1963), ecoamos a questão que a autora colocou há quase cem anos: o quanto perdemos quando ganhamos? (Young-Bruhel, 1997, p. 467) Ou, em outros termos, a questão que se coloca é: a entrada das mulheres na esfera pública, atendendo às suas demandas sociais, no entendimento de Arendt, redundou em sua entrada na política, de fato?

Importa notar que Arendt reconhece, em *Introdução à Política* (1950), que a

emancipação dos operários e das mulheres, em termos políticos, manifestou o aspecto mais revolucionário do Estado moderno (cf. Arendt, 2004, p. 76). Oito anos depois, na obra de 1958, no entanto, ainda que sem negar os ganhos sociais dessa emancipação, a autora insiste na sua limitação, reforçando suas reflexões precedentes de 1933, do ensaio *Sobre a emancipação das mulheres*. Neste ensaio, Arendt faz ponderações e constatações importantes para pensarmos a questão das mulheres.

Logo na abertura do ensaio, a emancipação das mulheres é colocada como um fato. Isso significa que no âmbito social e político (lê-se: o direito ao voto e o de concorrer às eleições) não há como negar a existência da igualdade de direitos entre homens e mulheres. No entanto, Arendt nos convida a olhar para essa emancipação não apenas do ponto de vista formal, afinal, ela diz:

embora tenham os mesmos direitos jurídicos dos homens, as mulheres de hoje [um hoje ainda atual em pleno 2022] não têm o mesmo valor perante a sociedade. Economicamente, sua desigualdade se reflete no fato de que, em muitos casos, recebem salários bastante inferiores aos dos homens (Arendt, 2008a, p. 93).

e continua: “por ora, a independência feminina significa independência econômica diante dos homens” (idem, ibidem) e nada mais. Arendt, então, nos convida a olhar a questão das mulheres de um ponto de vista prático, ou seja, questionando em que termos essa igualdade entre homens e mulheres se dá no cotidiano. Arendt nos convida a levar em conta “a situação média da mulher profissional” (idem, p. 94) e afirma ser a situação das mulheres assalariadas bastante complicada. Isso porque

Não só ela tem de aceitar uma menor remuneração por seu trabalho [...] como ainda precisa continuar a executar tarefas de bases biológicas e sociais incompatíveis com sua nova posição. Além da profissão, ela precisa cuidar da casa e criar os filhos (idem, ibidem).

Em uma visão realista para a época, a autora continua: “a liberdade feminina de trabalhar fora parece supor uma espécie de escravização em seu próprio lar ou a dissolução de sua família” (idem, ibidem).

Arendt parece sensível ao fato de que as mulheres exercem uma dupla jornada de trabalho e constata que a igualdade formal de homens e mulheres, na prática, não se realiza. As mulheres sofrem com uma desigualdade econômica com menores salários e uma desigualdade social porque são consideradas responsáveis por atividades como o cuidado com a casa e com a unidade familiar que, por exemplo, passa pela nutrição, educação e construção de laços sociais. Fica claro, neste texto de 1933, o reconhecimento por parte de Arendt da relação existente entre a entrada das mulheres na esfera pública a partir da emancipação e o problema de permanecerem responsáveis pelas tarefas domésticas e cuidados com a esfera privada.

No entanto, Arendt dá um passo além. Ao questionar a emancipação das mulheres, a autora não olha apenas para o aspecto socioeconômico dessa suposta

igualdade de direitos, ela questiona também e, podemos dizer, principalmente, se essa igualdade jurídica se concretiza também como igualdade de participação política. Reiterando a posição de A. Rühle-Gerstel, autora da resenha à qual o ensaio é dedicado, Arendt afirma com todas as letras que os papéis ambivalentes exercidos socialmente pelas mulheres, o de dona de casa e o de trabalhadora assalariada colocam em evidência um problema eminentemente político, o de que “as mulheres em tal situação não avançaram nas frentes políticas, que ainda são masculinas” (Arendt, 2008a, p. 94). Dito de outro modo, apesar da igualdade jurídica, as mulheres seguem excluídas das deliberações políticas.

Se por um lado, a reflexão de Arendt acerca da emancipação das mulheres se torna mais promissora ao questionar, além da igualdade socioeconômica, a concretização da igualdade política da participação das mulheres nos assuntos públicos, por outro lado, essa mesma reflexão parece pouco desenvolvida para uma autora que, mais tarde, em *A Condição Humana*, irá se dedicar a uma crítica contundente aos problemas políticos oriundos de uma sociedade voltada e preocupada quase que exclusivamente com a atividade humana mais básica e anti-política, o trabalho. À luz do seu questionamento sobre a participação política das mulheres em 1933 e à luz de sua crítica de 1958 à sociedade que se comporta como se fossemos todos e todas nada mais que *animais laborans* (cf. Arendt, 2016), é de se notar a ausência de um desdobramento dessas duas questões, que poderia ser colocado nos seguintes termos: o quanto da baixa participação das mulheres na esfera pública não se deve à dupla jornada de trabalho por elas exercida e delas exigida pela sociedade? Dito de outro modo, para possibilitar uma maior participação das mulheres na política, para que esta deixe de ser majoritariamente masculina, precisaríamos garantir às mulheres as condições para que os cuidados com a casa, com os filhos, em geral, com a estrutura familiar, não estejam exclusivamente sob sua responsabilidade³. A ausência de um desdobramento dessas duas questões - a baixa participação política das mulheres e a sobrecarga de trabalho que fica sob a sua responsabilidade - parece ter sua raiz na distinção rígida que Arendt estabelece entre as questões sociais e políticas. Em todas as obras em que se dedica a abordar essa distinção, permanece ausente o desenvolvimento de uma discussão mais aprofundada que coloque em evidência a relação existente entre as demandas das duas esferas, a social e a política, para além da constatação da autora de que a participação na vida público-política está condicionada ao suprimento das necessidades biológicas (cf. Arendt, 2018, p. 219). A nosso ver, essa ausência dá a falsa impressão de que não há porosidade entre ambas as esferas, quando, na verdade, o que parece ocorrer é uma falta de porosidade no pensamento de Arendt ao abordá-las, mesmo que a autora tenha reconhecido no

³ Para uma discussão mais aprofundada do debate e da luta política feminista sobre essa questão, cf. Fraser, 1989, pp. 144-187.

ensaio de 1933 a existência de uma relação entre questões concernentes à ambas as esferas.

Certamente esse desdobramento e interligação dos temas da participação política e da sociedade de trabalhadores não foi realizada por Arendt para pensar a situação das mulheres. Arendt parece ter preferido interligar esses dois temas a partir de uma visão mais abrangente, menos específica e, embora seja incômodo para nós mulheres a ausência de um tratamento mais específico de nossos problemas por parte da autora, por outro lado, talvez possamos também usufruir dessa sua visão não unilateral da política. Arendt parece chamar a nossa atenção para o fato de que a política é o lugar da pluralidade e de metas concretas e que qualquer movimento que lute *apenas* por demandas específicas⁴ de um grupo não só se torna um movimento que tende para o perigo da homogeneização, em detrimento da pluralidade que caracteriza a esfera pública, como também tende para o perigo de se tornar um movimento abstrato, cujas demandas não são passíveis de serem reconhecidas como concernentes a todos os cidadãos, e portanto, comuns. Nas suas palavras:

sempre que o movimento feminista alcança uma frente política, só o faz como um *conjunto unificado e indiferenciado*, que nunca consegue expressar *metas concretas* (além das humanitárias). A vã tentativa de fundar um partido político feminino revela com grande agudeza o problema do movimento. É um problema semelhante ao do movimento da juventude, que se faz *apenas em favor* dos jovens. Um movimento das mulheres *apenas em favor* das mulheres é igualmente abstrato (Arendt, 2008a, p. 94, grifos nossos).

Tendo em vista sua concepção de política como o lugar da pluralidade, da singularidade, das metas concretas e demandas comuns, em detrimento das demandas específicas e abstratas de grupos homogêneos, podemos ver com mais clareza porque Arendt também insistiu na limitação das conquistas das demandas sociais quando refletiu sobre a Questão Judaica, igualmente no início dos anos de 1930, época em que se dedica ao ensaio a respeito da questão das mulheres⁵. A

4 Importante notar que o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos na década de 1960 não foi considerado por Arendt um movimento abstrato, mas político porque, naquele caso, (levando em conta apenas o conteúdo das reivindicações do movimento, sem falar da importante formação de associações voluntárias pelos contestadores civis) a demanda não era específica e relacionada a um único grupo. A demanda era por direitos civis, ou seja, direitos básicos de todo e qualquer cidadão que, no caso dos Estados Unidos, não se estendia ao povo negro. O que estava em jogo ali não era uma demanda que atendia *apenas* o povo negro, demandava-se o mínimo que se espera de um governo constitucional, a garantia de direitos civis a toda e qualquer pessoa que pertença à nação. Antes que qualquer grupo tenha a possibilidade de exigir qualquer demanda específica, seus integrantes precisam ter sua cidadania garantida constitucionalmente (cf. Arendt, 2011, pp.191, 278; Arendt, 2013a, pp. 81-82).

5 Os textos reunidos nos *Escritos Judaicos* (Arendt, 2016b), por Jerome Kohn, indicam como na década de 1930 Arendt se dedicou à compreensão crítica da Questão Judaica, das historiografias judaicas, do processo de assimilação do povo judeu na Europa e iniciou uma análise aprofundada do antissemitismo, que teria continuidade em *As Origens do Totalitarismo* (Arendt, 1989). Destacamos aqui os seguintes textos desta edição que versam sobre os temas acima indicados: *O Iluminismo e a Questão Judaica*, *Assimilação Original*, *Questão Judaica e Antissemitismo*.

autora incansavelmente indicou a fragilidade da assimilação social dos judeus ao longo de uma história de 150 anos entre os povos europeus; uma história fracassada de integração de um povo que, ao tentar desesperadamente não desapontar ninguém, seguindo padrões de comportamentos esperados pela sociedade gentil e tentando todo tipo de apagamento do seu judaísmo, não conseguiu, sequer, proteger a própria vida. Nessa ocasião, suas reflexões correm ao largo da questão das mulheres, mas certamente a iluminam porque, ao pensar a Questão Judaica, podemos rastrear a sua descrença com o potencial político das conquistas sociais; neste caso, provado com o Holocausto. A teimosia de Arendt ao insistir que integração social não pode, de nenhuma forma, ser identificada com a integração política parece encontrar sua gênese na análise que a autora faz da Questão Judaica e em sua própria experiência enquanto judia que assistiu à ascensão do Nazismo e ao rebaixamento dos judeus na Alemanha: de cidadãos emancipados a povo exterminado. As suas análises presentes, sobretudo, nos textos de 1930 reunidos em *Escritos Judaicos*, mas também em *As Origens do Totalitarismo* (1951) informam como a igualdade jurídica prometida por decretos emancipatórios, a integração por meio da riqueza por parte de algumas camadas judias ou assimilação por meio de ajustes aos padrões estabelecidos por uma sociedade não foram suficientes para garantir que os judeus se protegessem da catástrofe do início do século XX. Arendt identifica, assim, que ao longo de uma história de 150 anos de presença do povo judeu na Europa, eles jamais participaram da política europeia, sendo acometidos de certo acomismo ao acreditarem que não se envolver com os assuntos deste mundo que os envolvia era a melhor forma de se proteger. A historiografia empreendida por Arendt - nem nacionalista, nem assimilacionista (cf. Arendt, 2016b, p. 111) - indica como os judeus, quando acreditavam ser assimilados, não gozavam de qualquer reconhecimento civil e jurídico, e quando pareciam estar emancipados, pagavam pelo custo de não serem aceitos socialmente. Em ambas as situações, seguiam à margem da vida política europeia, buscando formas de serem aceitos ou protegidos sem que se envolvessem nos negócios públicos. A perplexidade apontada por Arendt pode ser resumida da seguinte forma: como pôde ser possível que um povo inteiro, ricos e pobres, fossem despojados de qualquer tipo de direito até a perda do direito à própria vida? Perderam direitos políticos, jurídicos, civis, até perderem também seus liames sociais: emprego, casa, laços com seus vizinhos. A sua historiografia parece responder a essa pergunta ao indicar a fragilidade desses liames sociais sem que fossem firmemente enovelados pela única possibilidade de lhes conferir solidez: uma real integração política à comunidade da qual faziam parte.

Dessa forma, quando olhamos para o fracasso da história do povo judeu na Europa, podemos compreender como a distinção insistente de Arendt entre o social e o político tem um sentido e, podemos afirmar, eminentemente político. Se

olharmos dessa perspectiva, podemos também compreender o desânimo de Arendt com as conquistas sociais das mulheres no século passado. Arendt, bem sabia, que as conquistas sociais são importantes, mas, no limite, quando não acompanhadas de real integração política podem se apresentar verdadeiramente frágeis. Ainda que Benhabib tenha o grande mérito de não rejeitar, mas repensar a distinção arendtiana entre as esferas privadas e pública⁶, ela parece não identificar as limitações dessas conquistas sociais, mesmo considerando os textos judaicos de Arendt.

Assim, com a proposta de se contrapor à interpretação de que Arendt seja gregocentrista e apresente um modelo agonal de política, Benhabib recorre aos salões judaicos para mostrar uma experiência moderna de um espaço em que havia diálogo e igualdade. Em uma interpretação pouco crítica, ela se refere ao salão de Rahel Varnhagen da seguinte maneira: “um espaço de sociabilidade no qual o desejo individual pela diferença e distinção poderia assumir uma realidade intersubjetiva” (Benhabib, 2003, p. 29) e no qual indivíduos excepcionais e, principalmente algumas mulheres judias talentosas, poderiam encontrar um “‘espaço’ de visibilidade de autoexpressão” (Benhabib, 1995, p. 97). Dessa forma, para Benhabib, os salões judaicos se apresentavam como modos de espaço público que, de um lado, apresenta a mesma característica da pólis ao adotar a igualdade como princípio e, de outro, contradiz o modelo agonal presente em *A Condição Humana*, por ser aberto à presença das mulheres (cf. Benhabib, 1995, pp. 95-101). Benhabib admite que os salões são fenômenos transitórios de um percurso de certa transgressão entre os limites do público e do privado. O que Benhabib não enfatiza, contudo, é que com o fim da era de Frederico II e com os decretos emancipatórios de 1812, que reconheciam os judeus como cidadãos, o que igualaria os judeus desses salões à massa judaica oriental atrasada e inculta, a assimilação social, prova seu fracasso, e a quimera de igualdade prometida pelos salões vai por água abaixo. Esse fracasso seria reforçado, definitivamente, um século depois com o Holocausto, que provava que pequenas conquistas sociais e negociações de direitos em troca de serviços prestados ao Estado não dava garantia de nenhum direito aos judeus - nem aos pobres, nem aos ricos. No que toca à questão das mulheres, Benhabib questiona pouco que, à época, embora participassem dos salões, a maioria das mulheres judias alcançavam a garantia de direitos básicos e a assimilação via casamento e batismo. Dito de outro modo, Benhabib pouco salienta como os salões permaneciam sendo a antessala da esfera pública oficial para as mulheres.

6 Em *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996), Benhabib se dedica a indicar a importância da relação entre as esferas pública e privada, ressaltando a importância da proteção do âmbito privado para cultivo de nossos selves que virão a emergir no âmbito público e do cuidado com as crianças que virão a ser adultos a ocupar a cena política (cf. Benhabib, 2003, pp. 209 - 215).

3. Considerações Finais

A partir da discussão apresentada, se sobressai o fato de os dois temas - do espaço público e da distinção entre o social e o político - convergirem para a mesma questão: a necessidade da preservação e da garantia do direito à participação política. De um lado, Arendt parece indicar que o espaço público, para ser profícuo para o feminismo, deve ser plural, juridicamente igualitário e, principalmente, o espaço de participação política. Caso contrário, o feminismo tende a ficar restrito a uma esfera meramente social. Pois, embora as demandas sociais sejam importantes e em alguma medida necessárias para que se alcance as demandas políticas, ambas jamais podem ser tomadas como idênticas ou redutíveis uma à outra como se fossem a mesma coisa. Arendt mostra, com certa clareza, tanto no ensaio de 1933 quanto nos escritos anteriores sobre a Questão Judaica, que conquistas sociais não alcançam necessariamente a participação política. E mais, a autora indica de forma contundente, principalmente em *Escritos Judaicos*, que, sem a participação política, as conquistas sociais não têm segurança de garantia. Por isso, para Arendt, nada mais importante do que participar ativamente dos negócios públicos da comunidade na qual estamos inseridos. E, nesse sentido, podemos dizer, nada mais importante para o movimento feminista e para a discussão da questão das mulheres, levar a sério essa preocupação de Arendt, por mais incômodos e questionáveis possam ser os caminhos que a autora escolheu para chegar à conclusão da *necessidade de participação política*.

Referências

- Arendt, H. (1989). *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras
- Arendt, H. (2004). *O que é Política*. Editoria Úrsula Ludz. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Arendt, H. (2008a). Sobre a emancipação das mulheres. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2008b). Little Rock. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2011). *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2013a). *Crises da República*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, H. (2013b). *Entre o Passado e o Futuro*. 7ª ed. São Paulo: Perspectiva.
- Arendt, H. (2016a). *A Condição Humana*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, H. (2016b). *Escritos Judaicos*. Barueri, SP: AmariLys.
- Arendt, H. (2018). *Ação e a Busca da Felicidade*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Polity Press.
- Benhabib, S. (1993). Feminist theory and Hannah Arendt and the public space. *History of the human sciences*, 6(2), 97-114.

- Benhabib, S. (1995). The Pariah and Her Shadow: Hannah Arendt's Biography of Rahel Varnhagen. *Political Theory*, 23(1), 5-24.
- Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Bernstein, R. (2021). *Por que ler Hannah Arendt hoje?* Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Fraser, N. (1989). *Unruly practices: power, discourse, and gender in contemporary social theory*. University of Minnesota Press.
- Habermas, J. (1997). Hannah Arendt's Communications concept of power. *Social Research*, 44(1), 3-24.
- Honnig, B. (1995). Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. In: Honnig, B. (org). *The feminist interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Rich, A. (1979). *On Lies, Secrets, and Silence*. New York: W. W. Norton & Company. Apud Benhabib, S. (2003). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Vieira, H; Janone, L. Brasil é 142° na lista internacional que aponta participação de mulheres na política. *CNNBrasil*. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/brasil-e-142-na-lista-internacional-que-aponta-participacao-de-mulheres-na-politica/> Acesso em: 05/01/2022.
- Young-Bruhel, E. (1997). *Hannah Arendt: Por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Zerilli, L. (2005). *Feminism and the abyss of freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

Recebido em: 14.01.2022

Aceito em: 24.06.2022

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



Michelangelo secretamente no pensamento de Nietzsche

Michelangelo secretly in the thought of Nietzsche

José Nicolao Julião

jnjincolao@gmail.com

(Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

Resumo: Neste estudo procuramos mostrar como Nietzsche se apropria da força simbólica da obra de Michelangelo para secretamente desenvolver suas ideias. Em um primeiro momento da nossa reflexão, analisamos, de forma mais sinóptica, as referências à pintura do artista italiano no conjunto da obra de Nietzsche; na segunda parte, apresentamos de forma mais desenvolvida a apropriação mais secreta que o filósofo faz da escultura do artista renascentista, especialmente, na elaboração do seu conceito de *Übermensch*.

Palavras-chaves: Humanismo; Tensão Dramática; Super-Homem.

Abstract: In this study we seek to show how Nietzsche appropriates the symbolic force of Michelangelo's work to secretly develop his ideas. In a first moment of our reflection, we analyze, more synoptically, the references to the painting of the Italian artist in the whole of Nietzsche's work; in the second part of this study, we present in a more developed way the most secret appropriation of the sculpture of the Renaissance artist by the philosopher, above all, in the elaboration of his concept of *Übermensch*.

Keywords: Humanism; Dramatic Tension; Superman.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i1p49-67>

Introdução

Os ideais do Renascimento, a partir da fase intermediária¹ do processo de desenvolvimento intelectual de Nietzsche, passam a perfilar uma moralidade capaz de dar à luz a um novo tipo de cultura elevada que ele vislumbrava, ou seja, uma cultura formadora de espíritos-livres, pois o movimento, tal como Burckhardt lhe ensinara, se caracteriza, sobretudo, pela imposição da força da personalidade individual, marca indelével do Humanismo. A partir da sua fase intermediária - se afastando da visão crítica que tinha na juventude - Nietzsche passa a ver o Renascimento como sendo na história da civilização, um momento de reabilitação da cultura elevada, tal como aquela laureada na juventude, quando se referia ao período arcaico-trágico

¹ Poderíamos dizer um pouco antes, em 1875, na transição, como, por exemplo, em: Nietzsche, 1988, KSA 8, 3 [15]; 3 [16]; 3 [17]; 3 [18]), quando desperta no filósofo certo interesse pelos “poetas-filólogos” do Humanismo - expressão que ele tomou emprestada de Burckhardt (2009, pp. 201-203).

grego ou, posteriormente, ao se referir ao Iluminismo, estabelecendo, assim, um elo de elevação. E para se estabelecer um parâmetro de elevação ou decadência de certa cultura, o filósofo, desde as primeiras obras, recorre ao estado anímico como responsável pela formação de determinada estrutura cultural, constituído por processos fisiológicos.

Em *HHI*, embora o termo instinto (*Instinkt*)² não seja propriamente empregado - mas apenas alguns similares como, por exemplo, desejo (*Wunsch*), impulso (*Trieb*), anseio (*Verlangen*) -, este passará a ser o cerne a partir do qual determinadas culturas lidam com ele, que se manifesta através da fisiologia dos corpos, o elemento nuclear da instauração e formação de estatutos culturais. Portanto, culturas que reprimem ou limitam os instintos, impulsos, desejos, anseios no sentido de domesticá-los, ou melhor, de submetê-los a uma moralidade, se constituem como culturas decadentes; por outro lado, as que os englobam em sua formação (*Bildung*) são consideradas elevadas ou plenas. Para Nietzsche, a plenitude do Renascimento residiria, exatamente, em sua capacidade de ser uma cultura que engloba os instintos corporais, em seu processo de formação e produção, seja ele artístico, científico ou político, permitindo, assim, a manifestação simbólica da força da personalidade individual como característica fundamental do Humanismo.

Será neste contexto, que o filósofo reavaliará o Renascimento como uma civilização superior à alemã de sua época, animada por uma força instintiva mais ampliada e, conseqüentemente, mais elevada, centrada em valores superiores expressos na produção simbólica de figuras históricas eminentes, como, por exemplo: Petrarca, Boccaccio, Dante, Rabelais e Erasmo - na poesia e filologia -; Rafael, Michelangelo, Da Vinci - nas artes plásticas -; Luigi Cornaro - na dietética -; Maquiavel, e Cesare Borgia - na política. Estes, entre outros, foram, para Nietzsche, capazes de englobar simbolicamente, em suas ações e obras as suas potências instintivas, elevando, assim, a força de suas personalidades individuais. O nosso filósofo, conseqüentemente, a partir da fase intermediária, se apropriará do projeto humanista do Renascimento para ressignificar o que ele designou - já desde a primeira fase - como grandes homens (ou: homens elevados, homens superiores, homens plenos, homens supremos, tipo supremo, nobre) e, com base nisso, desenvolveu ainda os seus próprios projetos, acerca do humano, como: gênio, espírito-livre e super-homem³. Por isso, ao propor uma “doutrina” acerca do homem elevado, tendo

2 Nietzsche faz um farto uso do termo instinto em sua filosofia, que, embora não obedeça a padrões rígidos, ele emprega, pelo menos, de duas maneiras: uma associada à decadência, aos baixos instintos; na outra, ligada à nobreza, a elevação dos instintos é constitutiva dos homens elevados e de seus similares.

3 Embora haja distinções sutis entre os termos envolvidos, é razoável manter a surrada tese da equivalência entre eles. Podemos dizer que o primeiro dos termos, o de gênio, foi momentaneamente deixado de lado no período intermediário, devido, sobretudo, ao afastamento de Nietzsche de Schopenhauer e do Romantismo, quando predominou o de espírito-livre - que já aparecia também

como uma das referências o Humanismo renascentista, fundamentado na ideia de que o homem adquire sua dignidade desenvolvendo - graças a uma formação apropriada - todas as disposições da sua força da sua personalidade individual, Nietzsche, que geralmente é considerado um anti-humanista, pode ser estimado também como um humanista.

Os Grandes Mestres Pintores e Escultores

A inflexão que ocorre no pensamento de Nietzsche em torno do Renascimento, na etapa intermediária do seu processo de desenvolvimento intelectual e que invade o início da terceira fase, está associada, segundo a nossa hipótese, a quatro fatores: 1) a ruptura momentânea com Wagner; 2) a resignificação da figura filosófica do espírito-livre⁴, que passa a ganhar protagonismo nesta fase e logo contribui para elaboração da figura do super-homem no início da etapa posterior; 3) a rivalidade perpetrada entre o Renascimento e a Reforma; 4) aproximações com Humanismo, devido à valorização do corpo como lugar da representação simbólica da plenitude. Sobre este último fator especificamente, Nietzsche passou a apreciar do Humanismo renascentista, notadamente, a valorização das ciências, das letras e das artes em geral como expressões que simbolizam a força da personalidade individual, uma das fontes a partir das quais é resignificado o conceito de espírito-livre.

Será no contexto de restabelecimento do corpo e consequentemente dos seus poderes instintivos que exaltam a plenitude da personalidade individual, opondo-se à cultura cristã baseada na consagração do espírito, que o filósofo irá se aproximar de alguns grandes mestres pintores e escultores renascentistas como Da Vinci, Michelangelo e Rafael. Nietzsche considera, antes de tudo, em sua abordagem sobre a arte em geral, que o sonho e a embriaguez são condições fisiológicas indispensáveis para haver criação artística⁵, e no caso especial desses artistas tem de se considerar,

desde a primeira fase com identificações com o gênio; depois, com a elaboração da doutrina da vontade de poder, surge o termo super-homem que tem o seu clímax entre 1883 e 1885, arrefecendo posteriormente, quando os três termos passam ser tomados alternativamente como equivalentes. Sobre a equivalência dos termos gênio, espírito livre e super-homem em Nietzsche, como tentativas do filósofo elaborar teorias sobre o homem, cf. Magnus, 1983, p. 636; cf. também, Magnus, 1996.

4 O termo *Freigeist* aparece em vários fragmentos póstumos desde a primeira fase, antes de ganhar protagonismo a partir de *HH*, § 30, e sobrevive até as últimas obras, ganhado grande destaque ainda em *o AC*.

5 Cf. *CI*, Incursões de um extemporâneo, 8. *KSA* 6, p. 116. - A embriaguez é uma pré-condição fisiológica da arte, em geral, ela não se reduz ao Renascimento. É interessante, entretanto, ressaltar que em *NT*, § 1 a embriaguez já é apresentada como uma pré-condição fisiológica da arte, entretanto associada ao princípio dionisiaco em contraste reconciliável com a outra pré-condição da arte, o sonho, associado ao princípio apolíneo, a arte trágica grega seria o momento da reconciliação destas duas pré-condições. Portanto, há uma nítida mudança na posição de Nietzsche, em *CI*, ao tomar a embriaguez sozinha - contudo, não anulando o sonho - como a pré-condição fisiológica da arte, este deslocamento se dá no bojo da resignificação que ele faz dos seus conceitos de trágico e dionisiaco. Em *NT*, seu autor fala do trágico como um emparelhamento (*Paarung*) entre os princípios

ainda, certas características, tais como: o uso que eles faziam das cores, da luz e das proporções em suas pinturas que resgatavam o significado cósmico dos objetos artísticos e também o caráter metafísico da arte⁶; o mérito de terem valorizado os gestos, as emoções e expressões corporais em suas obras e, conseqüentemente, a dimensão do humano, se afastando das tendências cristãs mais tradicionais. Para o filósofo, esses artistas valorizavam a existência, transformando o corpo em um veículo fundamental para as suas criações. Disso decorre uma estetização carnal do cristianismo como uma chancela para sua superação, ou melhor, sua transvaloração, ilustrada nas obras desses grandes mestres renascentistas. Será neste contexto, porém não exclusivamente, que Nietzsche irá abordar a criação em Michelangelo.

Embora esses grandes mestres sejam raramente mencionados, às vezes ganham dimensões secretas, não declaradas, imensas no conjunto da obra nietzschiana. Em um fragmento póstumo de abril-junho de 1885, sem grandes esclarecimentos, Nietzsche considera Leonardo da Vinci superior a Michelangelo e a Rafael, tal como anotou: “Leonardo da Vinci é superior (*höher*) a Michelangelo e Michelangelo é superior a Rafael” (KSA 11, 34 [25]). Em outra anotação do mesmo período, diz também estimar mais Da Vinci do que os outros devido ele “ter tido talvez efetivamente uma visão sobre-cristã (*überchristlichen Blick*)... [...] Há algo de supereuropeu (*Über-Europäisches*) e secreto nele, pois isso caracteriza todos que viram uma gama muito grande de coisas boas e ruins” (KSA 11, 34 [149]).⁷ Em *PBM*, o artista florentino é colocado ao lado de outros grandes homens como Alcebiades, César e Frederico II, tipos que surgem, segundo o filósofo, em determinadas épocas em que se avultam tipos fracos⁸. E, ainda, em outra anotação sobre uma edição do *Jornal dos irmãos Goncourt*, do final de 1887, na qual Nietzsche aprecia comparativamente Da Vinci a Rafael, aquilatando - nos parece - mais o primeiro em detrimento do segundo.

Rafael encontrou o tipo clássico da virgem por meio da perfeição do tipo comum - em contraste absoluto com a beleza buscada por ele, Da Vinci, no requinte do tipo e na raridade da expressão. Uma espécie de serenidade completamente humana, uma beleza arredondada, uma saúde quase juvenil. Tornar-se-á popular para sempre (KSA 8, 11 [296]).

Embora Da Vinci seja declaradamente mais estimado do que Michelangelo e Rafael, estes últimos ganharam dimensões secretas maiores, não declaradas, no pensamento

apolíneo e dionisíaco, porém, em várias passagens, Nietzsche toma os dois termos - o dionisíaco e trágico - como equivalentes. Concluímos que ao conceito de dionisíaco ressignificado está acoplado o princípio apolíneo, dando uma espécie de equilíbrio.

6 Cf. *HH I*, 220. *KSA 2*, p. 180.

7 Tanto o adjetivo *überchristlichen* quanto o substantivo *Über-Europäisches* podem ser traduzidos, no contexto do texto, respectivamente como não cristão e não europeu, ficando mais condizente com a ideia de Da Vinci ser mais estimado ou honrado do que Rafael e Michelangelo, devido ele ser menos cristão e menos europeu.

8 Cf. *PBM* § 200.

nietzschiano. Vejamos, portanto, o caso Michelangelo.

O caso Michelangelo

1. A Pintura: cor luz e expressão

Como vimos acima, apesar de Nietzsche estimar mais Da Vinci do que Rafael e Michelangelo, este último é mais estimado do que o pintor de Urbino.⁹

Estimo Michelangelo mais do que Rafael porque, através de todos os véus e preconceitos cristãos de seu tempo, ele viu os ideais de uma cultura mais aristocrática do que a cristã-rafaélica: enquanto Rafael era leal e modesto aos valores que lhe foram dados e glorificados, sem instintos de desejo. Mas Michelangelo viu e sentiu o problema da legislação (*Gesetzebers*) de novos valores: da mesma forma, o problema da consumação vitoriosa (*Siegreich-Vollendet*), que primeiro teve que superar até “o herói em si mesmo”; o homem elevado ao mais alto, que também foi elevado acima de sua piedade e impiedosamente esmagou e aniquilou o que lhe era alheio - brilhante e límpida divindade (KSA, 11, 34[149]).

Michelangelo, contudo, é o menos mencionado diretamente no conjunto da obra nietzschiana, apesar de ser o que, aparentemente, ganha maiores dimensões secretas pelo filósofo. Quanto ao nome de Michelangelo, embora apareça grifado em outros textos póstumos de Nietzsche, ele faz apenas duas menções diretas ao artista na obra publicada em vida. A primeira, em *HH*, § 220, envolvendo os seus afrescos numa mesma problemática com a *Divina comédia* de Dante, os quadros de Rafael e as catedrais góticas, que, segundo o filósofo, em suas transfigurações (*Verklärungen*) pressupõem um significado não apenas cósmico, mas também metafísico nos objetos de arte. A segunda, em *HH II*, no qual se estabelece uma comparação elogiosa do pintor com o estilo barroco, caracterizando a expressão e a narrativa da sua pintura:

O estilo barroco surge no desflorescimento (*beim Abblühen*) de toda grande arte, quando as exigências se tornam grandes demais na arte da expressão clássica, como um evento natural que se presencia com tristeza — porque prenuncia a noite —, mas também com admiração pelos sucedâneos artísticos que lhe são próprios, na expressão e na narrativa. Entre eles está a escolha de questões e temas de *elevada tensão dramática* (*höchster dramatischer Spannung*), com os quais mesmo sem arte o coração treme, já que céu e inferno do sentimento se acham muito próximos; depois a eloquência dos afetos e gestos fortes, do feio-sublime, das grandes massas, da quantidade mesma em si — tal como já se anuncia em Michelangelo, o pai ou avô dos artistas barrocos italianos. (*HH II* - “Opiniões e sentenças diversas”, § 144. O grifo é nosso)

A menção a Michelangelo alude, no âmbito das suas pinturas, provavelmente aos seus afamados afrescos pintados na cúpula da Capela Sistina, que narram e expressam

⁹ Há uma querela no *establishment* cultural alemão sobre a preferência entre Rafael e Michelangelo. Cf. Imorde, 2009, pp. 114-117.

aquilo que o filósofo quis dizer com: “questões e temas de elevada tensão dramática” (HH, § 220). Todavia não há registros diretos no espólio nietzschiano que comprovem tal hipótese - que nós compartilhamos com Cristophe Bouriau (2015, pp.54-55) -, sobrando-nos, apenas, um recurso hermenêutico de se considerar certas circunstâncias indiretas para se compreender as intenções secretas do filósofo em seus textos. As nove cenas do livro *Gênesis* pintadas no teto da Capela Sistina representam em imagens narrativas, talvez, a melhor expressão dos afetos e gestos corporais fortes, através das temáticas da criação, do castigo e do juízo final, que são dignos de serem considerados como “questões e temas de elevada tensão dramática”. O intérprete francês Cristophe Bouriau considera como a mais representativa entre as cenas, de temas e questões de elevada tensão dramática, a da *Criação do Sol, Lua e Plantas*. Segundo ele, a cena se evidencia uma tensão dramática de grandiosa elevação, sobretudo, expressa nos gestos corporais de Deus, muito especialmente, em seu olhar no momento da criação de matérias tão admiráveis e opostas como o sol e a lua ou o dia e a noite. Contudo, não seria precipitado afirmarmos, mesmo sem uma análise mais apurada da totalidade das cenas dos afrescos, que todas elas são expressões de “questões e temas de elevada tensão dramática”. Não há, por exemplo, menos tensão dramática e assunto de grandiosa elevação nas cenas de *A Criação de Adão*, do *Grande Dilúvio*, do *Pecado Original e a Expulsão do Paraíso* ou de *A Separação da Água e da Terra*, do que em a *Criação do Sol, Lua e Plantas*. Todos os afetos expressos nos corpos das personagens em todas essas cenas são em decorrência da tensão com Deus e representam temas e assuntos de elevada tensão dramática. Isto pode ser visto seja no momento do encontro entre o criador e a criatura através de um sutil toque de dedos e de olhares que se entrecruzam, seja no momento dos efeitos que a punição de Deus causa sobre os homens representados tanto na cena do *Pecado Original e A Expulsão do Paraíso* quanto na cena de *O Grande Dilúvio* ou, ainda expressa nos gestos corporais de Deus, no momento de grande tensão da criação de matérias tão opostas como a água e a terra em *A Separação da Água e da Terra*.

2. Escultura: Michelangelo empresta a Nietzsche martelo e cinzel para esculpir o super-homem

Para além da expressão de elevada tensão dramática representada nos afrescos de Michelangelo e na sua pintura em geral, encontra-se a sua escultura colunar que Nietzsche, de forma não declarada, ou seja, secretamente, tomou emprestada, associando-a a outras matrizes¹⁰, para a formulação da sua ideia de “o filósofo como

¹⁰ As descrições e analogias que Nietzsche faz de esculturas para ilustrar suas ideias são bastante frequentes no conjunto da sua obra. Sobre as estatuas e esculturas mencionadas por ele em sua obra, cf. Babich, 2010, pp. 391-423.

um escultor” (*Bildner*) que permeia toda a sua obra, desde os textos juvenis até os seus últimos escritos. Ganhando destaque principalmente no subtítulo de *o CI, como filosofar com o martelo*, e na elaboração secreta da noção de super-homem apresentada no *Zaratustra* e avigorada na seção sobre este escrito em *EH* (‘Za’ 8).

Se recuarmos aos textos de juventude, principalmente aos da época de *o NT*¹¹, vemos o filósofo estabelecer certa relação entre a criação divinizada em sonho pelo escultor e pelo poeta com o espectador - bastante semelhante às ideias que irá desenvolver mais tarde, em *Za*, em torno da noção super-homem -, em uma passagem de *A visão dionisiaca do mundo* (*VD*), de 1870, e em sua versão presenteada à Cosima Wagner - no natal do mesmo ano -, com pequenas alterações e com o título modificado para *O nascimento do pensamento trágico* (*NPT*), contudo, sem nenhuma menção a Michelangelo:

O efeito das belas-artes é alcançado aqui em um desvio: enquanto o escultor (*Bildner*) nos conduz através do mármore talhado até o Deus vivo que ele viu sonhado, de modo que a figura realmente pretendida como τέλος (telos) torna-se clara para o artista e para o espectador e o primeiro induz o último a olhar através da forma central da estátua: assim, o poeta épico vê a mesma figura viva e quer apresentá-la a outros para olhar (*VD*, § 2 - *KSA* 1, p. 563. O grifo é nosso).

O efeito das belas-artes é alcançado aqui em um desvio: enquanto o escultor (*Bildner*) nos conduz através do mármore talhado até o Deus vivo que ele vê como um sonho, de forma que a figura realmente pretendida como meta (*als Ziel*) fique clara para o artista e para o espectador, e o primeiro induz o último a olhar através da forma central da estátua - é assim que o poeta épico vê a mesma figura viva e quer apresentá-la a outros para olhar (*NPT* - *KSA* 1, p. 592. O grifo é nosso).

Em *o NT*, o jovem filósofo estabelece uma íntima relação entre o processo de criação de seres super-humanos (*übermenschlicher Wesen*)¹² através do sonho na escultura, na poesia e na música, a partir de uma distinção por ele estabelecida entre os impulsos dionisiaco e apolíneo, envolvendo, na mesma questão, o poeta popular alemão Hans Sachs (1494-1576), o qual, Wagner fez de protagonista em *Os mestres cantores de Nuremberg*, e o próprio músico, visto na época, como o promovedor do autêntico Renascimento (*Wiedergeburt*).

A fim de nos aproximarmos mais desses dois impulsos, primeiro, pensemos neles como dois mundos artísticos separados entre si, o do *sonho* e o da *embriaguez*; nos quais há um contraste correspondente em suas manifestações fisiológicas, como deve ser

11 Há dois póstumos contemporâneos nos quais Nietzsche estabelece uma relação análoga entre o escultor e o rapsodo - mencionando Xenófanes (Cf. *KSA* 7, 16 [17]) - e outro, com uma menção a Tales (Cf. *KSA* 7, 19 [68]).

12 Aqui Nietzsche parece apresentar, bastante influenciado por Burckhardt, o embrião do seu tema do super-homem (*Übermensch*) que surgirá depois em *Za* (1883), onde ganha destaque, mas logo depois, em 1885, se arrefece. Para uma leitura mais apurada sobre o surgimento do super-homem em *Za* e o seu arrefecimento, cf. Haase, Marie-Luise. 1984.

notado, entre o apolíneo e o dionisiaco. No sonho, segundo a imaginação de Lucrécio, os deuses gloriosos apareciam diante das almas dos homens; em sonho foi que o grande escultor (*Bildner*) viu a fascinante estrutura corporal de seres super-humanos (*übermenschlicher Wesen*); e os poetas helênicos, quando questionados sobre os segredos da gênese poética, também recordariam o sonho e seriam de instrução semelhante à dada por Hans Sachs em *os mestres cantores (Die Mastersingers)*:

Meu amigo, é isto precisamente a obra do poeta
Que seus sonhos, ele interprete e anote.
Acredite em mim, a mais verdadeira ilusão do homem
Se lhe abre em sonho:
Toda a arte da poesia e todo poetar
Nada mais é que a interpretação de sonhos verazes (NT § 1).

Wagner, a partir desta passagem e principalmente depois, na última *Extemporânea*, WB § 5 e § 9, ganha protagonismo como músico, poeta e escultor que através da grandiosidade de sua criação educa o espectador para compreendê-la.

O elemento poético em Wagner se mostra no fato de ele pensar em processos visíveis e tangíveis, não com conceitos, ou seja, ele pensa miticamente, como o povo sempre pensou. Seguindo este guia, o olhar do artista plástico finalmente verá as maravilhas de um novo mundo visual, que antes dele sozinho o criador de obras como o *Anel do Nibelungo* viu pela primeira vez: como um escultor (*Bildner*) de tipo mais elevado, que como Ésquilo uma arte que vem mostrar o caminho (WB § 9).

O *Bildner* em sua dupla acepção tanto como escultor quanto como educador (*Erzieher*) do tipo mais elevado já havia aparecido na terceira *Extemporânea*, quando Nietzsche se refere à Schopenhauer como exemplo de educador,

Seus verdadeiros educadores e escultores lhe dirão qual é o verdadeiro significado original e a substância básica de seu ser, algo que é totalmente Inimaginável (*Unbildbares* - “inesculpível”) e não educável, mas, em todo caso, de difícil acesso, limitado, estático: seus educadores nada mais são do que seus libertadores [...] Certamente existem outros meios de se sair do entorpecimento em que costumamos tecer como uma nuvem nebulosa, mas não sei melhor do que refletir sobre os próprios escultores e educadores. E assim, hoje, quero lembrar o único professor e educador de quem posso me vangloriar, Arthur Schopenhauer - lembrar-me-ei de outros mais tarde. (SE § 1)¹³.

Embora, também, não haja menções a Michelangelo nessas passagens, retumbam sobre elas ecos das considerações que Burckhardt teceu sobre o artista em seu *Cicerone*, especialmente, na parte dedicada à escultura que esconde por trás da metáfora do escultor e a sua relação com a pedra, algumas das qualidades e traços de caráter, que parecem exemplares secretos para a escultura do super-homem de Nietzsche. Para Burckhardt, Michelangelo “procura o super-humano (*Übermenschliche*) e o

13 Cf. também SE § 6, no qual Nietzsche fala da necessidade de se moldar o ser alemão, partindo de certas premissas wagnerianas, associando desta maneira Wagner e Schopenhauer.

encontra” (Burckhardt, 1855, p. 667). Portanto, pode ser percebido que a estrutura embrionária do super-homem expressa na formulação nietzschiana *übermenschlicher Wesen* - como vimos acima, NT, §1 - ecoa notas da fórmula burckhardtina que se refere a Michelangelo, a qual o filósofo opta por não declarar explicitamente em texto, deixando-o secretamente oculto. Contudo fica explícito que o jovem filósofo, estrategicamente no início da sua filosofia, se apropriou das considerações burckhardianas sobre o Renascimento e as usou a serviço da causa wagneriana.

Mesmo quando Nietzsche se afastou dos seus antigos mestres Schopenhauer e Wagner, na fase intermediária, a ideia ilustrativa “do filósofo como escultor de cultura elevada e de homens elevados” permaneceu acesa em sua obra. Entretanto, retornando ao protótipo da Grécia arcaica - mesmo que nesta fase tenha arrefecido o seu interesse pelos antigos -, caracterizando-a como um “ateliê de escultor” (*Bildner-Werkstätte*) tal como pode ser visto em HH I, § 261, ou como “criadores de homens e, sobretudo, escultores-remodeladores da vida” como em HH II (OS), § 172, sem fazer, ainda, qualquer alusão a Michelangelo ou ao Renascimento que nesta época da produção e intelectual do filósofo já era superestimado.

As ilações que podem ser feitas com Michelangelo, mesmo assim, de forma não declarada, por parte de Nietzsche, e com apoio de certa literatura especializada, são estabelecidas tendo como base o texto do *Zarathustra*, obra na qual o seu autor forjou o conceito de *Übermensch*, importantíssimo para a conexão entre o artista e o filósofo. Mazzino Montinari, neste aspecto, foi, sem sombra de dúvidas, um dos primeiros a contribuir para esta hercúlea tarefa, se utilizando de uma metodologia pouco ortodoxa que não privilegia somente o texto, mas que leva também em consideração o contexto, as circunstâncias em que uma obra foi elaborada e, ainda, as camadas interpretativas a ela acrescentadas, para a “difícil arte de ler Nietzsche” (Montinari, 1988, p. 481.) O intérprete italiano, deste modo, lê o *Za*, estabelecendo certa conexão entre a escultura de Michelangelo e o tema do super-homem aí desenvolvido. Embora já houvesse comparações entre o super-homem nietzschiano e a obra do artista renascentista, fora da *Nietzsche-Forschung*, como, por exemplo, faz o dramaturgo irlandês Bernard Shaw, que no prefácio do seu *Volta a Matusalém*, diz que:

Michelangelo podia não ter muita crença no que Júlio II ou Leão X, ou em muito do que eles acreditavam; mas poderia ter pintado o super-homem trezentos anos antes de Nietzsche escrever *Assim falou Zarathustra* e Strauss musicá-lo, ele conquistou a primazia entre todos os pintores e escultores modernos unicamente por seu poder de nos mostrar pessoas super-humanas (Shaw, 1921. p. 94).

Contudo, trata-se muito mais de uma inspiração intuitiva, um *insight* poético, do que um estudo filológico circunspecto de análise e interpretação de texto como faz Montinari.

Montinari, durante os anos 80, dedicou uma série de estudos ao *Za* de Nietzsche, que resultaram além do capítulo apresentado em *Nietzsche Lesen* (1982), “*Zarathustra vor Also sprach Zarathustra*” e na organização do material alternativo ao texto original da edição crítica da KGW¹⁴, foi publicado, ainda, postumamente, em 1988, um ensaio de título “A maneira esquivada (frágil) de ler Nietzsche. A escrita de *Assim falou Zaratustra*, usando o exemplo do capítulo “Nas Ilhas Bem-aventuradas” - fruto de um seminário que ministrou em Florença, em 1982¹⁵ - sobre a seção “Nas ilhas Bem-aventuradas”. Neste último estudo, Montinari estabelece uma conexão entre Michelangelo e as intenções secretas de Nietzsche ao escrever essa passagem do *Za*. Diz ele:

Aqui o pensamento do grande Michelangelo, que era admirado por Nietzsche, é evidente: aliás, ele esteve em Roma pouco antes (em maio de 1883), a segunda parte do *Zarathustra* foi escrita em Sils-Maria entre o início e meados de julho de 1883 (Montinari, 1988, p. 484).

A passagem da seção de que ele se apropria para justificar tal especulação gira em torno do pensamento da vontade criadora, que “volta de Deus para o homem, assim como do martelo para a pedra” (Montinari, 1988, p. 484). Zaratustra se vê como um escultor que cria a estátua (*das Bild* - imagem) do super-homem adormecida na pedra, querendo libertá-la:

Ah, homens, na pedra dorme uma estátua, a estátua das estátuas! Oh, que ela deva dormir na mais dura e feia pedra! / Agora meu martelo investe furiosamente contra a sua prisão. A pedra solta estilhaços; o que me importa? (*Za* II, “Nas ilhas Bem-aventuradas”).

E, para reforçar a sua interpretação, Montinari recorre às páginas remissivas ao *Za*, em *EH*, onde Nietzsche retoma a metáfora do escultor e a pedra: “Para ele - Zaratustra -, o homem é um sem forma (*eine Unform*), uma matéria (*ein Stoff*), uma pedra feia que precisa do escultor” (*EH*, *Za*, 8), reforçando, deste modo, a importância do tema na obra de 1883.

A fim de justificar ainda mais a sua hipótese interpretativa, de que há uma forte conexão secreta de Michelangelo por trás da elaboração do super-homem nietzschiano, Montinari também comparou a passagem do *Za* com várias anotações do espólio de 1883 a 1885, enfatizando a tensão, no momento da criação do artista, na relação entre o cinzel e o martelo do escultor sobre a pedra, que mais tarde se tornou um símbolo da filosofia de Nietzsche em o *Crepúsculo dos ídolos - ou Como se filosofa com o martelo*. Entre as anotações, o filólogo italiano se destaca aquela do espólio de 1885 - por nós já supracitada em parte -, na qual, o nome de Michelangelo

14 Trata-se do KGW VI, 4, 1986.

15 Seguimos aqui os passos de Vivarelli, 2018a, pp. 327-328.

está relacionado comparativamente aos de Leonardo Da Vinci e Rafael e, no que concerne a ele, especificamente, estão ligados: o problema da legislação de novos valores; o problema da consumação vitoriosa, que teve que superar o herói em si mesmo; e a formação de homens elevados.

Mas Michelangelo viu e sentiu o problema da legislação (*Gesetzebers*) de novos valores: da mesma forma, o problema da consumação vitoriosa (*Siegreich-Vollendeten*), que primeiro teve que superar até “o herói em si mesmo”; o homem elevado ao mais alto, que também foi elevado acima de sua compaixão e impiedosamente esmagou e aniquilou o que lhe era alheio (*Unzugehörigen*) - brilhante e límpida divindade (KSA 11, 34[149]).

A metáfora do escultor que liberta a “estátua dormindo na pedra”, para Montinari, Nietzsche, provavelmente, tomou empestada de um propalado soneto, intitulado *Non ha lotem artista alcun concetto*, que Michelangelo dedicou a sua amada poetisa Vittoria Colonna - a Marquesa de Pescara:

O excelente artista não tem nenhum conceito / que um só mármore em si não contenha/ com a parte supérflua, e a ele só chega/ a mão que obedece ao intelecto. / O mal que eu evito, o bem que eu me concebo/ em você, mulher bela, soberba e divina/ assim se esconde/ e como para que eu não viva/ a arte contraria o desejado efeito. (Soneto 151)¹⁶

Contudo, não há evidências de que Nietzsche conhecesse esses versos, muito embora, em suas intenções secretas, constem registros - como aponta Montinari - de, pelo menos, dois ensaios de Ralph Waldo Emerson¹⁷ que têm ligações diretas e indiretas com o soneto de Buonarroti: Um intitulado “Beleza”, extraído do livro *A conduta*

16 O grifo é nosso para destacar a parte que nos interessa do soneto. A tradução também é nossa do texto italiano estabelecido como soneto 151 pela edição crítica de Girardi. *Rime / Michelangiolo Buonarroti*; a cura di Enzo Noe Girardi. - Bari: Laterza, 1960. - 559 p. Este é um dos poemas de Michelangelo mais conhecidos, citado desde seus contemporâneos Giorgio Vasari (2011) e Benedetto Varchi (2018) até os nossos dias por Erwin Panofsky (1968), perpassando, Waldo Emerson e Benedetto Croce etc. Embora haja menção de Vasari ao poema em sua *Vida de Michelangelo Buonarroti* (1550), foi o filósofo florentino Benedetto Varchi quem melhor refletiu sobre ele e o divulgou, ajudando a sua bem-sucedida transmissão. Em 1547, Varchi pronunciou duas conferências, chamadas de *Lezioni* que tratam da relação entre pintura, escultura e poesia e da influência do Neoplatonismo, principalmente, de Plotino sobre o artista. Cf. sobre a relação Varchi e Michelangelo (Migliaccio, 1996).

17 Nietzsche descobriu Emerson na década de 1860, ainda como um colegial imerso no ambiente de *Schulpforta*, foi introduzido a seus *Ensaíos* - em uma tradução alemã de G. Frabricius, de 1858 - por seu amigo, Carl von Gersdorff, tornando-se imediatamente um entusiasta do escritor, como pode ser constatado ao longo da sua obra. O transcendentalismo do ensaísta americano, expresso na ideia de um esforço de introspecção para se chegar além do eu superficial, exerceu mais influência, sobretudo, nas fases intermediária e de amadurecimento do pensamento nietzschiano, quando o filósofo ressignificou a sua noção de homem elevado, compreendendo-o como um somatório de vivências, indo na direção dos conceitos de espírito-livre e super-homem. Sobre a aproximação de Nietzsche com Emerson, cf. Montinari, 1982, p. 83; Campioni, 1987, pp.209-226; Stack, 1993, pp. 149-154; Brusotti, 1997, p.471; Vivarelli 2018a, pp. 326-339.

da Vida¹⁸, o qual ele leu com atenção na juventude (1863)¹⁹; o outro, “Caráter”,²⁰ extraído de *The Essays*, que o filósofo leu com intensidade na época da elaboração do *Za*. Sem menções diretas a Michelangelo, em o “Caráter” podemos ler:

Temos visto muitas adulterações, mas já nascemos acreditando em grandes homens. Como líamos com facilidade nos livros antigos, quando os homens eram poucos, e menores as ações dos patriarcas. *Exigimos que um homem deva ser tão grande e colunar na paisagem, para que mereça ser esculpido que ele reúna tal força e parta para tal lugar.* As imagens (*pictures*) mais confiáveis são as de homens majestosos que prevaleceram em sua entrada e convenceram os sentidos, como aconteceu ao mágico oriental, que foi mandado experimentar os méritos de Zaratustra ou Zoroastro (Emerson, 1983, p. 505. O grifo é nosso).

Em a “Beleza”, o penúltimo ensaio de *A conduta da Vida*, encontra-se a seguinte menção ao artista italiano: “Limpo de todos os supérfluos, diz Michelangelo”. Emerson traduziu, de forma livre e parcialmente, a parte do soneto que nos interessa e a publicou em um artigo²¹ sobre Michelangelo na revista americana *North American Review*, edição de junho de 1837.

O sonho do escultor nunca revelou / Uma forma que o mármore não conservasse / Em seu bloco branco. / Ainda assim encontrará / Apenas a mão segura e ousada / Que ainda obedece à mente (Emerson, 1904).²²

Todavia, não é fácil afirmar que Nietzsche realmente tivesse conhecimento desta tradução, pois não há, até o presente momento, registros em sua obra que possam decidir esta questão.

No entanto, a intérprete italiana, Vivetta Vivarelli (2018a), em esclarecedor artigo, dando continuidade à análise de Montinari, na difícil arte de ler Nietzsche,

18 Cf. Montinari, 1998, p.484. Neste ensaio, Montinari dá essa pista. Cf. também Vivarelli. 2018a, pp. 328-330, sobre a relação entre Nietzsche, Michelangelo e Emerson, que segue o rastro de Montinari, e que nós acompanhamos na difícil tarefa de se compreender as intenções secretas de Nietzsche.

19 Cf. Sobre a “Beleza”, Nietzsche (1994), BAW 2, p. 121, sobretudo, 258 ss.

20 Sobre o “Caráter”: BAW 2, p. 121 e KSA 9, 12 [68]. Cf. Montinari, 1982, p. 83. Neste ensaio, Montinari está preocupado em buscar as fontes de onde Nietzsche teria tirado o título *Also sprach Zarathustra*. Cf. também KSA, 14, p. 279. Montinari se baseia, principalmente, no fragmento do outono de 1881, KSA 9, 12 [68], todavia, há várias menções ao ensaísta americano entre 1881 e 1883, época do início da elaboração do *Za*. O ensaísta americano cita também, na mesma obra, o nome de Zaratustra no ensaio “Experience”, p. 485 e o ensaio “The Over-Soul”, p. 385-400, que influenciou fortemente Nietzsche, na elaboração do conceito de *Übermensch*. Sobre a relação de Nietzsche e Emerson cf. inda: Stack, 1993, pp. 149-154; Golden, 2013, pp. 398-408.

21 Em 1835, Emerson proferiu na *Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, em Boston, seis palestras sobre cinco biografias de homens elevados (*great men - excelentes homens*). Além da dedicada a Michelangelo, as outras são sobre Lutero, George Fox, Milton e Edmund Burke. A primeira delas é o embrião do ensaio “Uses of Great Men” que abre a obra de 1850, *Representatives Men*, que traz ensaios sobre Napoleão, Platão, Montaigne, Swedenborg, Shakespeare e Goethe.

22 In: <https://www.bartleby.com/90/1208.html>. A tradução é nossa. “Never did sculptor’s dream unfold/A form which marble doth not hold/In its white block;/ yet it therein shall find/Only the hand secure and bold/Which still obeys the mind”. Cf. Vivarelli, 2018a, p.329-330.

acrescenta ainda mais camadas interpretativas. Vivarelli leva em consideração, em sua análise metodológica, que a leitura de um texto, mediante o emaranhado de conexões internas e externas de referências filosóficas ou artísticas, encontra o seu sentido também no eco que desperta no leitor, na medida em que o adverte para as intenções secretas do autor, interceptando conexões de âmbitos distantes entre ambos, permitindo que ele (o leitor) seja tocado pelo texto.²³ Assim procedendo em sua refinada hermenêutica, a intérprete italiana chama a atenção para o seguinte fato: que em uma passagem do mesmo fragmento de 1885 - mencionado -, “o problema da consumação vitoriosa (*Siegreich-Vollendeten*), que primeiro teve que superar até ‘o herói em si mesmo’” (KSA 11, 34 [149]), seria remissiva à súplica que Zaratustra faz, na seção “Dos sublimes”, aos seres sublimes para que eles superem a “vontade heroica” (Vivarelli, 2018a, p.329). A título de exemplo, Zaratustra desenha um “ato nu” masculino como a representação de um momento de tensão dramática e de grandiosa elevação, a passagem da sublimidade para a beleza e a graça, o que faz com que Vivarelli estabeleça certa conexão com uma escultura de Michelangelo, o *Escravo moribundo* (1513-1515). Descreve Zaratustra:

Com o braço sobre a cabeça: assim deveria descansar o herói, assim que ele também deveria superar o seu descanso. [...] Ficar de pé com os músculos relaxados e a vontade desamarrada: eis o mais difícil para todos vós, ó sublimes! [...] Deves aspirar à virtude colunar: quanto mais ela sobe, fica mais bela e delicada, entretanto, interiormente mais dura e resistente (*Za II*, “Dos Sublimes”).

Entretanto, as descrições e analogias que Nietzsche faz de esculturas para ilustrar suas ideias são frequentes no conjunto da sua obra; e exemplos de estátuas desnudas, dormindo ou deitadas com os braços atrás da cabeça, que poderiam se encaixar na descrição de Zaratustra, são bastante conhecidos, especialmente, em algumas esculturas antigas. A intérprete americana de Nietzsche, Babette Babich - que fez um recenseamento do uso que o filósofo faz de estatuas e esculturas para ilustrar suas ideias - se referindo, especificamente, à passagem “Dos Sublimes”, sem nenhuma menção a Michelangelo, dá como exemplos de esculturas que se encaixariam na descrição de Zaratustra-Nietzsche: *O Fauno Bêbado*²⁴, *Apolo Citaredos*²⁵ e *Apolo Liceu* ou *Lício* (Babich, 2011, pp.409-415).²⁶ Vivarelli, mesmo sabendo dessas variantes - pois cita o texto de Babich (2018a) -, prefere apostar no *Escravo Moribundo* de Michelangelo e, para reforçar ainda mais a sua hipótese interpretativa, recorre a uma divulgada biografia do artista italiano, *A Vida de Michelangelo* (1864), escrita

23 Cf. Vivarelli, 2018b. Neste artigo, a estudiosa de Nietzsche descreve a sua metodologia interpretativa.

24 Escultura de autor desconhecido século III a.C. - que se encontra na Gliptoteca de Munique.

25 Estátua romana do século II, inspirada em um original atribuído a Praxiteles - (395 a.C. - 330 a.C.) - que se encontra no *Altes Museum* de Berlim.

26 Estátua romana do século II, também inspirada em um original de Praxiteles - que se encontra no Louvre.

por Hermann Grimm, que tinha um lastro de amizade com Emerson de quem foi correspondente e tradutor²⁷, o que robustece mais a sua hipótese interpretativa. Segundo ela, Nietzsche teria em mente, portanto, em sua descrição da escultura, uma passagem do livro de Hermann Grimm comentando o “*Jovem moribundo*” - como o seu autor preferia alcunhar:

Ele está amarrado ao pilar com uma faixa que passa pelo peito sob as axilas, sua força está diminuindo, a faixa o mantém em pé, ele quase pende nela, uma axila é forçada para cima, em direção à qual a cabeça afundada (*sinkende Kopf*) para trás se inclina para o lado. A mão desse braço está colocada sobre o peito, a outra se levanta curvada para trás da cabeça em uma posição, em que se faz do braço um travesseiro durante o sono, e assim está amarrada à articulação. Os joelhos, pressionados juntos, não se seguram mais; nenhum músculo está tenso, tudo volta ao repouso, o que significa morte (Grimm, 1864a, p. 297).

O que se sabe desta escultura - que hoje integra o acervo de estatuas do Louvre - é que ela fazia parte do conjunto de escravos que compunham junto com o *Moisés com Chifre* a ornamentação do mausoléu do Papa Julio II. Hermann Grimm, deste modo, analisa a estátua levando em conta a sua relação com o todo da escultura, tal como foi concebida na origem, valorizando a oposição entre o símbolo da beleza representado pelo “*Jovem Moribundo*” e o símbolo do poder representado por *Moisés com chifres*.

Uma dessas duas estátuas deve ser aludida como oposta (*Gegensatz*) a Moisés. Para que não pareça que a admiração por esta obra ao mesmo tempo esgote tudo o que se pode admirar em Michelangelo no sentido mais elevado: a representação do grande, opressor, terrível, *del terribile* em uma palavra. Talvez a delicada beleza deste jovem agonizante seja ainda mais penetrante do que a *ferocidade* (*Gewalt*) de Moisés (Grimm, 1864a, p. 296).²⁸

Esta passagem, para Vivarelli - o que parece bastante convincente - estaria na base da discussão em “Dos sublimes”, quando Nietzsche apresenta o problema da grandiosa elevação, ou seja, a transição do estado de sublimidade para o de beleza e graça, no interior da trama no livro. Nessa seção, de elevada tensão dramática, Zaratustra diz para todos os seres sublimes que eles devem aspirar à virtude colunar das montanhas que quanto mais se eleva, mais bela e graciosa fica e, conseqüentemente, mais dura e resistente em seu interior. Para isto - antes de descrever a representação

27 Hermann Grimm traduziu dois ensaios de Emerson do seu *Representatives Men: Über Goethe und Shakespeare*. E, na abertura da sua biografia de Michelangelo, agradece a Emerson por tê-lo estimulado para tal tarefa.

28 Embora comece a rir desta “feiura”, ou seja, da feiura do sublime, agora lemos que: “Se ele se cansasse da sua sublimidade, só então aumentaria a sua beleza - e só então quero prová-lo e encontre gostoso”. A chave é novamente a tensão sublime entre a feiura e a beleza, e nesta mesma medida as reflexões zaratustrianas de Nietzsche sobre o sublime são também reflexões sobre sua própria disciplina de filologia clássica e sobre a “ciência” da estética, como ele fala dela principalmente em seu primeiro livro (Babich, 2011, p.413).

dramática do “ato nu” -, Zaratustra suplica-lhes para que eles devam desaprender a vontade do herói, para se tornarem seres elevados, não apenas sublimes. Pois, apesar de serem apreciáveis, poderem domesticar monstros e solucionar enigmas, eles necessitam ainda redimir os seus próprios monstros e enigmas, falta-lhes algo para serem verdadeiramente grandiosos, precisam também ter a graciosidade (*Anmut* - graça) da beleza.

Realmente há traços de semelhança entre os dois textos. Além da similaridade da descrição da escultura, há também aproximações entre a relação de tensão estabelecida por Grimm - entre a beleza do Jovem agonizante e a autoridade do poder de Moisés - e aquela estabelecida por Nietzsche - entre a sublimidade, a beleza e a graça. Contudo, há alguns elementos externos a que o leitor deve estar atento e que não foram considerados por Vivarelli: primeiro, que Hermann Grimm foi duramente atacado pelo jovem Nietzsche na segunda conferência de *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*:

Hermann Grimm, certa vez, no final de um ensaio tortuoso sobre a Vênus de Milo se pergunta: “O que é para mim essa figura de deusa? Para que servem os pensamentos que ela desperta em mim? Orestes e Édipo, Ifigênia e Antígona, o que eles têm em comum com o meu coração?” - Não, jovens alunos ginasiais, a Vênus de Milo não tem a menor importância para vocês: mas menos ainda para os seus professores - eis aí é a desgraça, eis o segredo do atual ginásio. Quem os conduzirá à pátria da cultura se os seus líderes são cegos e até mesmo fingem ter visão!... (KSA 1, p. 687-88)²⁹

Além disso, havia as rugas pessoais³⁰ e teóricas entre Burckhardt e Hermann Grimm, o que talvez explique o conteúdo missivo da carta enviada a Carl von Gersdorff, de 11 de fevereiro de 1874, em uma passagem, na qual o nome de Grimm é mencionado:

Karl Hillebrand me convidou para participar de uma “revista italiana”, da qual será editor; o trabalho é publicado em livro, os melhores nomes italianos que você conhece estão incluídos, entre os alemães apenas foram convidados Jacob Burckhardt, Gregorovius, Hermann Grimm, Paul Heyse; eu recusei (*habe abge sagt*), é claro, assim como Burckhardt (KGB 4, 345, p. 200).

Do ponto de vista teórico, o que mais chama atenção na desavença entre Grimm e Burckhardt é o posicionamento de ambos concernentemente à História da Arte. A

29 Nietzsche está analisando a situação de decadência que se encontrava o estabelecimento de ensino do *Gymnasium*, devido à perda de interesse pelos estudos gregos e latinos e isto muito se devia à falta de estímulo por parte dos professores e dos filisteus da cultura. Hermann Grimm seria um protótipo, junto com David Strauss, do filisteu da cultura, formador de opinião e propagador de uma cultura que não está preocupada com a grandeza, propagando toda inutilidade. A passagem que Nietzsche cita é de outro texto de Grimm (cf. Grimm, 1864b).

30 Hermann Grimm foi uma figura controversa, além de pretensioso, pois se comparava a Goethe, era filho de Wilhelm Grimm e foi orientando de Leopoldo Von Ranke, o que parecia lhe abrir portas. Ocupou a recém-criada cátedra de História da Arte, na Universidade de Berlim, em 1872-73. Burckhardt, por sua vez, se doutorou na Universidade de Berlim e rejeitou ocupar a cadeira que foi de Ranke. Há uma crítica velada de Burckhardt, em *suas Considerações sobre a História Universal*, à apologia de Hermann Grimm à cultura Americanaamericana.

abordagem de Grimm acerca da História da Arte foi por meio dos “Grandes Mestres”, organizando o significado da arte através de relatos biográficos, entrando, deste modo, em colisão metodológica com Burckhardt, que, embora fosse um adepto da “História dos grandes homens”, foi eminentemente um historiador da cultura, rejeitando uma abordagem narrativa biográfica. Somado a isto, Heinrich Wölfflin, seu discípulo em Basel e sucessor de Grimm na cátedra de História da Arte na Universidade de Berlim, posicionou-se inversamente ao seu predecessor, propondo uma “História da Arte sem Nome”.³¹

Conclusão

Embora haja um grande esforço hermenêutico para se comprovar a forte presença secreta de Michelangelo na obra de Nietzsche, principalmente na elaboração de um dos temas centrais de sua filosofia, o de *Übermensch*, paira ainda uma ambiguidade nas considerações que o filósofo tece sobre o artista, pois naquilo que não foi ocultado, ou seja, naquilo que está explicitamente grafado há a expressão de certa censura. Para Nietzsche, Michelangelo esteve muito próximo de transvalorar os valores cristãos (*die Umwerthung der christlichen Werthe*), contudo, assim como em Rafael,³² que devido a uma “tímida hipocrisia” recuou diante de tão grandiosa tarefa,

Michelangelo foi, quão barato, apenas em momentos tão altos e fora de seu tempo e da Europa cristã [...] Era um ideal que só uma pessoa da mais forte e mais elevada plenitude de vida pode enfrentar, mas não um homem que envelheceu! Basicamente, ele deveria ter destruído o Cristianismo com base em seu ideal! Mas ele não era pensador e filósofo o suficiente para isso (KSA, 11, 34[149])

Referências

Abreviaturas para obras de Nietzsche: Nascimento da tragédia (NT); Humano, demasiado Humano (HH); *Assim falou Zaratustra* (Za); Para além de bem e mal (PBM); Crepúsculo dos ídolos (CI); Anticristo (AC); *Ecce homo* (EH).

Babich, B. (2011). „Zu Nietzsches Statuen: Skulptur und das Erhabene“ In: Beatrix V. & Nikolaus G. (Hg.). *Grenzen der Rationalität: Teilband_2: Vorträge 2006 - 2009*, übers. Harald Seubert unter Mitwirkung der Verfasserin. München: Allitera Verlag, S. 391-421.

³¹ Cf. essa e outras ideias do formalismo de Wölfflin, 1915.

³² Cf. KSA 11, 26 [3]. “Sobre Rafael, por fim, está também o seu Cristo glorificado em um esvoaçante e fantasioso hábito, ele não ousou mostrá-lo nu”.

- Bouriau, C. (2015). *Nietzsche et la Renaissance*. Paris: PUF, coll. Philosophies.
- Brusoti, M. (1997). *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. - Berlin/NY: Walter de Gruyter.
- Buonarroti, M. (1960) Rime / Michelangiolo Buonarroti; a cura di Enzo Noe Girardi. - Bari: Laterza - 559. p. 217.
- Burckhardt, J. (2000). *Kritische Gesamtausgabe der Werke Jacob Burckhardts* (JBW). Sie ist auf 28 Bände. In: <https://www.chbeck.de/empfehlungen/specials/jacob-burckhardt-werke/>
- Burckhardt, J. (2009) *A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. Trad. de Sérgio Tellaroli. SP: Companhia das Letras.
- Campioni, G.; D'Iorio, P.; Fornari, M. C.; Orsucci, A.; Fronterotta, F. (Hg.). (2003). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Supplementa Nietzscheana, Band 6. Berlin/ NY: Walter de Gruyter.
- Emerson, R.W. (1904). *The Complete Works*. Vol. XII. *Natural History of Intellect and Other Papers*. In: <https://www.bartleby.com/90/1208.html>.
- Emerson, R.W. (1983). *Essays & Lectures*. NY: The Library of America.
- Emerson, R.W. (2012). *The Conduct of Life*. Release Date: May 27. Project Gutenberg.
- Girardi E. N. (1974). *Studi su Michelangelo scrittore*. Biblioteca di «Lettere italiane». Studi e testi, vol.
- Golden, M. (2013). Emerson-Exemplar: Friedrich Nietzsche's Emerson Marginalia. *Journal of Nietzsche Studies*, 44(3) (Autumn). Published By: Penn State University Press, pp. 398-408
- Grimm, H. (1864a). *Das Leben Michelangelo's*. Hannover: Carl Rümpler.
- Grimm, H. (1864b). *Grimm, Die Venus von Milo; Rafael und Michel Angelo: zwei Essays*. In: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015013518702&view=1up&seq=11&skin=>
- Haase, M.-L. (1984). "Der Übermensch in Also sprach Zarathustra und in Zarathustra-Nachlass 1882-1885", *Nietzsche-Studien* 13. Berlin/NY: Walter de Gruyter.
- Imorde, J. (2009). *Michelangelo Deutsch!* Berlin: Deutscher Kunstverlag.
- Janz, P. C. (1978). *Friedrich Nietzsche*. In 3 B. München - Wien: Carl Hanser Verlag.
- Löwith, K. (1984). "Burckhardt und Nietzsche". In *Sämtliche Schriften*, Band 7, Stuttgart: Metzlerschen Verlagsbuchhandlung.
- Magnus, B. (1983). Perfectibility and attitude in Nietzsche's *Übermensch*. *Review of Metaphysics*, 36.
- Magnus, B. (1996). Nietzsche's Philosophy in 1888: The will to power and *Übermensch*. *Journal of History of Philosophy*, 24(1).
- Migliaccio, L. (1998). Poemas de mármore: Michelangelo escultor e poeta nas Lezioni de Benedetto Varchi. *Revista Brasileira de História*, 18 (35), pp. 207-216

- Montinari, M. (1982). *Nietzsche Lesen*. Berlin/NY: Walter de Gruyter.
- Montinari, M. (1988). „Die spröde Art, Nietzsche zu lesen. Die Niederschrift von ‚Also sprach Zarathustra‘ am Beispiel des Kapitels ‚Auf den glückseligen Inseln‘“. In: Gerd Wolfgang Weber (Hg.). *Idee. Gestalt. Geschichte - Zu Werk und Wissenschaft des Germanisten Klaus von See. Studien zur europäischen Kulturtradition* (Odense), pp. 481-512
- Nietzsche, F. (1986). *Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe (KSB)*. Berlin/NY: dtv/de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988). *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin/NY: dtv/de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1991). (KGW) - VI - 4 *Nachberichts-Band zu Also sprach Zarathustra*. Berlin / NY: Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1994). *Früheschriften*, in 5 B. (BAW). München: Verlag C.H. Beckmünchen.
- Panofsky, E. (1968). *Idea, A Concept in Art Theory*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.
- Shaw, B. G. (1921). *Back to Methuselah*. London/NY: Constable/Brentano's.
- Sommer, A. U. (2008). (Hrsg.) *Nietzsche, Philosoph der Kultur(en)?*. Berlin/NY: Walter de Gruyter.
- Stack, G. J. (1993). Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity. *Journal of Nietzsche Studies*, 6, Art and Life (Autumn), pp. 149-154.
- Varchi, B. (2018). Due Lezioni di M. Benedetto Varchi: Nella Prima Delle Quali Si Dichiara un Sonetto di M. Michelagnolo Buonarroti; Nella Seconda Si Disputa Quale Sia Piu Nobile Arte la Scultura, o la Pittura, con una Lettera d'Esso Michelagnolo, e piu altri eccellentiss. London: Forgotten Books.
- Vasari, G. (1550). *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue insino a' tempi nostri*. In: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/lb000996>.
- Vasari, G. (2011). *Vida de Michelangelo Buonarroti*. Trad. de Luiz Marques. Campinas/ SP: Editora da UNICAMP.
- Venturelli, A. (2003). *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche*. Berlin/NY: Walter de Gruyter.
- Vivarelli, V. (2018a). „Der Bildner des Übermenschen und der dithyrambische Künstler: Michelangelo und Wagner in *Also sprach Zarathustra*“. In *Nietzsche-Studien*. Berlin/NY: Walter de Gruyter, s. 326-339.
- Vivarelli, V. (2018b) A arte da alusão e os mitos escondidos em Assim falou Zaratustra. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, 39(2), p. 77-96.
- Wagner, R. (1850). *Das Kunstwerk der Zukunft*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand.
- Wagner, R. (1994). *Oper und Drama - ein Essay über die Theorie der Oper*. Stuttgart:

Reclam.

Wagner, R. (2005). “Carta Aberta a Nietzsche”. In: Machado, R. (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Wagner, R. (2010). *Beethoven*. Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Warburg, A. (1932). *Die Erneuerung der heidnischen Antike. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Geschichte der europäischen Renaissance*. Leipzig/Berlin: B. G. Teubner.

Warburg, A. (2005). *El renacimiento del paganismo Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Trad. Elena Sánchez y Felipe Pereda. Madrid: Alianza Editorial.

Winkelmann, J. J. (2014). *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*. In: *Ausgewählte Schriften*. (Hg). Karl Maria Guth. Berlin: Hofenberg.

Wölfflin, H. (1915). *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*. München: Bruckmann.

Recebido em: 01.11.2021

Aceito em: 15.02.2022

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



Crisis, end, or eclipse of reason? Max Horkheimer's Critical Theory contributions to an epistemology of eugenics

Crise, fim ou eclipse da razão? Contribuições da teoria crítica de Max Horkheimer para uma epistemologia da eugenia

Guilherme Roitberg

guilhermeroitberg@gmail.com

(Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil)

Abstract: This article investigates the epistemological foundations of Francis Galton's eugenics based on Max Horkheimer's Critical Theory. Grounded on a bibliographical research, we analyze the texts in which the English polymath structured the rationality of his science-religion, contrasting them with the theoretical-critical diagnosis of the crisis of reason. We conclude that Horkheimer's argument denouncing the enlightened roots of eugenics, despite not having been explored in historiography, remains fundamental to the understanding of the eugenic scientific rationality, which we denominated eugenic reason.

Keywords: Eugenics; Eugenic reason; Enlightenment; Max Horkheimer; Critical Theory.

Resumo: O presente artigo investiga os fundamentos epistemológicos da eugenia de Francis Galton a partir da teoria crítica de Max Horkheimer. Baseados em uma pesquisa bibliográfica, analisamos os textos nos quais o polímata inglês estruturou a racionalidade de sua ciência-religião, contrapondo-os com o diagnóstico teórico-crítico de crise da razão. Concluimos que o argumento horkheimeriano que denunciou as raízes esclarecidas da eugenia, a despeito de não ter sido explorado na historiografia, continua fundamental para a compreensão da racionalidade científica eugenista, a qual denominamos razão eugênica.

Palavras-chave: Eugenia; Razão eugênica; Esclarecimento; Max Horkheimer; Teoria Crítica.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i1p69-85>

Introduction

The creation of eugenics as a science is historically credited to the English polymath Francis Galton (1822-1911). According to English (2004), *Hereditary Genius* (1869) was the first explicitly eugenic text in which Galton quantified and qualified human beings, pointing out their racial differences through a genealogy of families considered “genetically superior” among the English aristocracy. Fourteen years

* This article was written during my period as a visiting fellow at the University of Groningen (RUG, Netherlands), and it is part of a doctoral research, partially funded by the Brazilian Federal Foundation for Support and Evaluation of Graduate Education [Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior] - CAPES (process n° 88887.569968/2020-00 and n° 88887.644568/2021-00). I thank CAPES for the financial support, Prof. dr. Luiz Roberto Gomes (UFSCar, Brazil) and Prof. dr. Lars Rensmann (RUG, Netherlands) for the supervision.

later, in the work *Inquiries into Human Faculty and Its Development* (1883), Galton first registered the term *eugenics*, short definition for *science of improving human stock* (English, 2004). However, this dominant interpretation in the historiography of eugenics has been contested by Krementsov (2018), who pondered that eugenics extrapolated this traditional Anglocentric genealogy and that Galton himself defined eugenics in different ways throughout his intellectual trajectory, making changes in his works and giving his science different meanings which pose challenges to this field of research.

The historiographic investigation outlined by Krementsov (2018) is in line with the work of English (2004) when considering *Inquiries into Human Faculty and Its Development* (1883) as the text in which the term *eugenics* was created, but arguing that the article *Hereditary Talent and Character* (1865) published in the influential *Macmillan's Magazine* in London - and not *Hereditary Genius* (1869), as stated English (2004) - was the first sketch of Galtonian eugenics. Krementsov (2018) also denoted the multiform nature of eugenics, denouncing the generic use of the term to explain phenomena in such different places and periods, ranging from ancient Spartan infanticide to contemporary genetic engineering. Examining the Brazilian context, Souza (2016) found that, far from constituting a linear or homogeneous movement, eugenics comprised a complex, fragmented, and polymorphic field. These works were fundamental in the face of generalizing interpretations, which summarize eugenics to social Darwinism or classify it as a mere by-product of conservative thinking, ignoring that, under the discourse of scientific progress and the construction of Modernity that marked the beginning of the twentieth century, it developed in different ways according to each socio-historical context, surpassed the genocidal model of the German *Rassenhygiene* and spread throughout the feminist (Ortega, Beltrán & Mitjavilac, 2018), anarchist (Clemenson, 2008), communist, social democrat (Cassata, 2011) and black (English, 2004) movements.

Given this complexity that permeates the field of eugenics studies, this article focuses on the historical context in which this science was created, aiming to understand its epistemological foundations and to debate the mechanisms developed by eugenic intellectuals that allowed its theoretical elaboration and dissemination as a synonym for reason. To make this proposal viable, we carried out a bibliographical research supported by the Critical Theory of Max Horkheimer (1895-1973), specifically the texts *The End of Reason* (1941), *Eclipse of Reason* (1947/2004) and, written together with Theodor Adorno (1903-1969), *Dialectic of Enlightenment* (1947/2002). In *The End of Reason*, Horkheimer (1941, p.382) considered that “*Eugenics has its roots in the Enlightenment*”, a fundamental argument in his Critical Theory, but so far unexplored in eugenics historiography¹. This silence regarding Horkheimer's

¹ Scientific articles on eugenics based on Critical Theory focus on the diagnosis of liberal eugenics

argument is what motivated us to develop this work, hoping that new investigations may emerge from this first step.

How is eugenics related to Enlightenment? What arguments structured its scientific rationality in its context of creation and diffusion in the transition of the nineteenth and twentieth centuries? Based on these questions, we intend to understand the mechanisms and strategies created by Galton in the process of transforming social and racial prejudices into a rationally justified science, socially accepted, and widely disseminated in the western context. Therefore, we analyze the arguments elaborated by Galton in the lectures at the University of London and in the Eugenics Education Society's meetings, published in 1909 in the collection *Essay in Eugenics*, two years before his death. These essays are part of the more "mature" phase of Galtonian eugenics, in which the English intellectual sought to clarify his scientific assumptions and rationally justify his project. We also investigate the discussions presented in his famous book *Hereditary Genius: an inquiry into its laws and consequences*, originally published in 1869. In a second moment, we contrast the Galtonian concept of reason with Horkheimer's diagnosis of a crisis of reason. We start from the hypothesis that this investigation will allow us to outline an epistemology of eugenics, contributing to the identification and denunciation of the theoretical assumptions according to which this science was created, the argumentative structure in which it was supported and the reproduction mechanisms that allowed its wide diffusion.

Eugenics as a science-religion

Eugenics was a dominant science² in the first decades of the twentieth century³, context in which Galton's ideas quickly spread in the intellectual field

developed by Jürgen Habermas (b.1929) in *The future of human nature* (2004) (cf. Amaral (2008), Schäfer (2019) and Chai (2016)). The works that explored the theses of Horkheimer and Adorno in understanding "historical" eugenics are restricted to articles by Roitberg (2021), Moura and Crochik (2016) and, more broadly and in depth about anti-Semitic racism, to the book *Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism* by Lars Rensmann (2017). Although not specifically examining eugenics, Bodeman (2014), Bronner (2004; 2018), and Robertson (2014) developed analyzes on different forms of prejudice based on the so-called "first generation" of the Frankfurt School's critical theorists.

- 2 As Nalli (2005) pointed out when analyzing the Brazilian eugenic movement, it is essential that eugenics be analyzed as a science that intends to be scientific and rational, even if it formulates false and epistemologically refuted theories. According to Stepan (1996, p.5) "Calling eugenics pseudoscientific is a convenient way to set aside the involvement of many prominent scientists in its making and to ignore difficult questions about the political nature of much of the biological and human sciences". In line with this perspective, we use throughout the article the term *science* instead of *pseudoscience*.
- 3 This does not mean that eugenics was a consensus in the intellectual field, which spread evenly, uniformly and without resistance. Even at its peak in the first three decades of the twentieth century, a small but influential group of intellectuals took a stand against eugenics or at least against its more radical and racist interpretation. We highlight the works of Roquette-Pinto (1929), Fróes

of Western countries, as recorded in the report of the International Commission of Eugenics published in 1924. Without being restricted to the Anglo-Saxon matrix, eugenics constituted a heterogeneous, contradictory social, cultural, and political phenomenon, with broad international relevance, but constituted of an archipelago of multiple national variations (Cassata, 2011). What explains the success of eugenics in this context? Souza (2019) considered that it has spread as an innovative science, based on rational engineering, and conceived as synonymous with Modernity. It reaffirmed scientific concepts outlined by naturalists, physicians, and biologists in previous centuries, who wanted to use applied science as a tool for social control and biological improvement of man. Examining the European context, Turda and Weindling (2007) pondered that the racial nationalism offered by eugenics changed the very way in which the nation-state was conceived: from an indistinct entity governed by impersonal laws to the guardian of the nation governed by biological laws.

Cassata (2011) used the expression *eugenic gospel* when stating that Galton's science became a kind of cult in the 1920s, which spread to several countries offering a scientific solution to political, economic, and social problems, such as the construction of national identity, social cohesion, and immigration. How could a movement that claimed to be scientific spread in the form of a religion? To answer this question, we will return to the essays published in the last years of Galton's life that contributed to structuring the scientific field of eugenics in the first half of the twentieth century. In *Eugenics: its definition, scope and aims*, Galton (1909b, p.35) so defined his creation: "Eugenics is the science which deals with all influences that improve the inborn qualities of a race; also, with those that develop them to the utmost advantage". Throughout the text, the polymath was concerned to emphasize that eugenics was a rationally based science and that moral judgments should be left out of this debate.

Considering eugenics as synonymous with reason and the criticisms received as synonymous with a value judgment without a scientific basis was one of Galton's main argumentative strategies. In this way, the English intellectual was able to demarcate the boundaries of his field of studies, justifying the eugenic intervention as a possibility of curbing the degenerative process in which the West was due to the predominance of the "barbarian" and "savage" races, especially the black, that threatened the existence of "civilized" races. Galton (1909b) criticized unplanned marriages, performed under the aegis of instinct and emotion, and argued that the restraint and eugenic orientation of motherhood were the rational and scientific solutions for mitigating the degenerative problem. Encouraging the reproduction of "superior" races and preventing the reproduction of "inferior" races became, for

da Fonseca (1929), Chesterton (1922/2015), and Boas (1916).

Galton (1909b), a civilizing duty.

Throughout this same essay, Galton (1909b) broadened its definition by considering that, for its project to succeed, it was necessary to promote eugenics as a national concern, reaching two fundamental spheres of society: intellectuals and public opinion. To ensure its acceptance in the academic world, eugenics needed to be promoted as a rationally justified and scientifically indisputable fact, a process that was already underway thanks to the efforts of the eugenics movement. However, scientific discourse alone would not be enough for its dissemination to be successful among the population on a broader scale. To make this project feasible, Galton (1909b) pondered the urgency of eugenics entering the national consciousness as a new religion, whose purpose would be to ensure acceptance of the project of improving humanity through the quantitative and qualitative increase of “superior” races.

Galton (1909b) believed that to make eugenics popular, it was necessary to form a “priesthood” composed by intellectuals committed to the cause of betterment, capable of convincing the most skeptical minds through instruction and propaganda. Theoretically elaborating eugenics in the form of a science-religion, Galton (1909b) envisioned its broad adherence to the Western societies dominated by Christianity and, at the same time, to a scientific field that would only join the movement if eugenics were, from an epistemological point of view, a biological truth. Analyzing the historical context in which Galton (1909b) published *Eugenics: its definition, scope and aims*, the concept of science-religion was elaborated in a period when eugenics was beginning to spread on an international scale, but within British borders there was still a strong resistance to its more radical measures, such as sterilization and matrimonial control (Bernardo, 2015).

According to Galton (1909b), without the recognition of public opinion, eugenics would not be able to overcome the barriers that impeded its dissemination, which ranged from the religious ignorance of the population to the academic milieu that misunderstood its scientific bases. Based on this observation, Galton (1909b) started to promote eugenics as a science-religion, which in the form of religion could be socially diffused, and in the form of science could provide the necessary tools to protect civilization threatened by “racial degeneration”. In the short essay *Eugenics as a factor in religion*, Galton (1909a) literally defined eugenics as a *creed* grounded in evolutionary science. The eugenic creed was based on the promotion of philanthropy, social responsibility, patriotism, love for family and race, but it condemned the “sentimental charity” that constantly attacked race. Galton’s concept of science-religion was summarized in the last sentence of this essay: “In brief, eugenics is a virile creed, full of hopefulness, and appealing to many of the noblest feelings of our nature” (Galton, 1909a).

Maximizing his conception of science-religion, Galton (1909b, p.43) wanted eugenics to become a true universal dogma, based on the assumptions of reason: “I see no impossibility to Eugenics becoming a religious dogma among mankind, but its details must first be worked out sedulously in the study”. We therefore consider that the expression *eugenic gospel* written by Cassata (2011) is suited not only to the priesthood that mythologized Galton and his science and continued his project after his death in 1911, but to the very definition of eugenics as a science-religion elaborated by the English pioneer. This mythology of reason remained in the essay *Restrictions in marriage*, in which Galton (1909d) defended one of the main banners of the eugenics movement in the first half of the twentieth century, namely, the control of sex through science, argument that gave rise to the criticism elaborated by Horkheimer in the article *The End of Reason* (1941), which we will discuss in the second part of our work.

Galton (1909d) noted that his text was a response to criticism he received from intellectuals who claimed that science should not interfere with the freedom of marriage. Faced with this resistance that eugenics was receiving even in its first years of existence, the polymath considered that the issue of reproduction should be decided neither by morals nor by religion (which did not include his conception of eugenics as a science-religion), but by reason. Any position on the subject that went beyond the limits of his science was considered by Galton as unreason, that is, the result of natural instincts and not of rationally oriented science. On the other hand, Galton (1909d) considered in this same text that when the laws of eugenics were widely known, it would be embodied in both religion and legislation, and that the evolution and preservation of the “superior” races should be imposed as a religious duty. This text explains that, if on the one hand Galton (1909d) sought not to oppose eugenics to religious thought, promoting its wide acceptance by public opinion, on the other hand, the polymath considered eugenics as the only religion structured on the foundations of reason, which is why it should be disseminated and assimilated by other religions.

In Galton’s discursive logic, eugenics was synonymous with reason, which was explicit in his defense of eugenicists as the only competent authorities to guide societies in the opposite direction to the degenerative abyss. This notion of eugenicists as masters, guides, and holders of reason had already been presented in his famous book *Hereditary Genius: an inquiry into its laws and consequences*. In the first edition published in 1869, Galton (2000) was emphatic in considering that the discourse of natural equality between men was a farce, since skills are innate and differentiate individuals from birth. In his racial scale, blacks represented the “inferior” race, while the ancient Greeks constituted the “most superior” race that ever existed. The lack of control in marriages and crossbreeding with foreigners culminated in

the violation of this racial purity, resulting in a heterogeneous population that was condemned to decay. From this premise, Galton considered that the salvation of civilization would require the improvement of the white European race from the artificial selection of individuals, as was already done with the breeding of dogs and horses. Despite the apparent pessimism, Galton (2000) recorded in the preface to the second edition of 1892 that, thanks to the systematic effort of intellectuals adept to his science-religion, eugenicists were in control, albeit indirect, over the process of racial improvement in vogue in Europe.

In the essay *Local associations for promoting Eugenics*, Galton (1909c) warned English intellectuals that the dissemination of eugenics should be done cautiously, avoiding its presentation to the public as something extravagant or utopian. The persuasion of public opinion should be done in accordance with the common feelings and practices of the population. His main concern was to define how eugenic institutions would be formed and what strategies would be drawn up so that they could become socially influential. Based on this assumption, Galton (1909c) wrote a kind of “booklet” for the construction of local eugenic societies, involving the formation of an executive committee, the designation of presidents and other members, the organization of lectures on heredity aimed at qualifying the members of society, the construction of a network of cooperation with local authorities, such as doctors, lawyers, politicians, priests and, finally, the creation of inquiries, aiming to map individuals and families with good racial qualities. In this text, Galton (1909c) explained his double interpretation of eugenics, understood at the same time as a science accepted in the intellectual milieu, which is why it needed to be rationally justified, but also as a popular religion among the population, ensuring its dissemination and acceptance by local communities. Considering that this “booklet” encompassed both a scientific manual and a kind of “catechism” - which constituted a base model for the creation of eugenics’ institutes and commissions around the world - and that Galton himself defined eugenics as a science-religion, what would be, after all, its epistemological foundations?

From the end to the eclipse: the relevance of Horkheimer's Critical Theory for studies on eugenics

Rensmann (2017) investigated the theses elaborated by Adorno and Horkheimer in *Dialectics of Enlightenment* to understand the mechanisms of false projection that constituted modern anti-Semitic racism. For Rensmann, scientific racism emulates scientific ways to present itself as a logical and coherent system, even though, in practice, anti-Semitic resentments represent radical and reified distortions of the historical elements of Judaism. Thus, the author considered that anti-Semitism and

racism need to be analyzed from their psychodynamics and the social contexts in which they develop, remembering that for the Frankfurtian critical theorists, there is no “eternal” perception of Jews, as well as there is no immutable racism (Rensmann, 2017). From this work, which inspired us to create the concept of eugenic reason, we consider that only a thorough analysis of the context of theoretical elaboration and diffusion of Galtonian theory in the light of Critical Theory will allow us to identify the epistemological foundations of eugenics.

Bethencourt (2018) traced a long history of racial theories that formed the basis of the eugenics developed by Galton in the late nineteenth century. From the first “eugenic” practices in ancient Greece to the classification systems for human beings developed by modern naturalists and anatomists, the differentiation of populations according to racial criteria intensified in the eighteenth and nineteenth centuries to the point of becoming one of the main marks of Western civilization, with an influence that ranged from the Enlightenment philosophers such as Immanuel Kant (1724-1804) to biologists such as Charles Darwin (1809-1882), cousin of Francis Galton. According to Leonard (2016), the nineteenth century ended guided by Biology, just as the eighteenth century had ended guided by Physics and Astronomy. From the social evolutionism outlined by Herbert Spencer (1820-1903) and the movement that would come to be known as social Darwinism, scientifically oriented regulation came to be conceived as a path to progress. Thus, the artificial selection undertaken by scientists would determine who would be the fittest, regulating immigration, marriages, and reproduction.

It was in this context that Galton’s eugenics was developed, whose rationality was structured on three basic premises, which were later shared by eugenics programs in Western countries: 1. Differences in human intelligence, character, and temperament were due to differences in heredity; 2. Human heredity could be improved reasonably and quickly; 3. The improvement of the human stock should not be the result of causality, but the result of scientific investigations and the regulation of marriage, reproduction, and immigration (Leonard, 2016). Analyzing these premises from the diagnosis of the crisis of reason developed by Horkheimer in the article *The End of Reason* (1941), we can infer that eugenic reason constituted not the absence of reason, but its reduction to a pragmatic, cold, and sober instrument, linked to the logic of efficiency and transformed into a means to achieve ends. If on the one hand Elster (2009) stated that there is no canonical definition for reason, on the other hand Chauí (1996, p.26, free translation) pondered that what we define as “Western reason” consisted of “an intellectual and affective work to make sense of what, left to itself, drags us into myth, ideology and servitude”, and that today, this same work “is called into question and constitutes one of the faces of the *crisis of reason*”. In his first diagnosis of this crisis, Horkheimer (1941) opted for the term *formalization*,

denouncing that with the development of civilization, scientific discourse was no longer tied to reason or science and was submitted to subjective interests in the name of self-preservation. The very concept of reason, which since its Greek origins included the concept of criticism, became an instrument of the domination of man over nature and, consequently, of man over man (Horkheimer, 1941).

The regulation of sex by the authority of reason consisted, according to Horkheimer (1941), in the fundamental and most totalitarian element of eugenics, whose roots were found in the Enlightenment. Since Kant, who defined marriage as a mutual possession contract according to natural laws, "science objectified sex until it could be manipulated" (Horkheimer, 1941, p.382). This manipulation, criticized by Horkheimer as inhumane, was the foundation of the Galtonian science-religion that promulgated the submission of sexual relations to natural laws or, in practice, to the authority of eugenicists, holders of reason. At the apex of eugenics' institutionalization promoted by Nazi-fascism in Germany, love ceased to be a free choice and started to be organized by the State in the name of the race salvation. For Horkheimer (1941), this passive submission to sexual standards and eugenic population policy occurred as a result of the blindness produced by instrumental rationality that, in the name of a supposed emancipation, annihilated freedom and love.

In *Eclipse of Reason* (1947/2004), Horkheimer presented a new version of his critique outlined in *The End of Reason* (1941), opting for the term *eclipse* instead of *end*. The philosopher considered that while objective reason acted scientifically in favor of human destiny based on criticism and reflection, formalized or subjective reason was essentially relativistic, reduced to the faculty of classification, inference, and deduction regardless of content and without a reflection on its purposes. Enlightenment philosophers, pioneers of bourgeois civilization and spiritual and political representatives of the rising bourgeoisie, based their laws on reason, which regulated individual actions, the relationship between human beings and between human beings and nature. However, by abdicating its autonomy, reason became an instrument fully utilized in the social process, leading to blindness, and becoming a fetish, a magical entity uncritically accepted instead of being intellectually apprehended. The result of this formalization was the loss of the intellectual roots that supported the ideals of justice, equality, happiness, and tolerance. The objectives and ends remained but lacking a rational force capable of evaluating them and linking them to an objective reality (Horkheimer, 2004).

Critically analyzing the flaws in the concept of reason and the triumph of subjective reason in the rationalization process of Modernity, Horkheimer (2004) considered that technical progress occurred concomitantly with the dehumanization and nullification of the idea of man. This progressive rationalization obliterated the substance of reason in the name of which progress structured its own development.

Losing its autonomy and its objective dimension, subjective reason became essentially instrumental, uncritical, and relativistic, submitting itself to the capitalist political-ideological interests, aiming at the domination of men and nature. As postulated by Horkheimer (2004, p.17): “The more the concept of reason becomes emasculated, the more easily it lends itself to ideological manipulation and to propagation of even the most blatant lies”.

We consider, from a theoretical-critical perspective, scientific racism as an ideological manipulation of the concept of reason, which justified capitalist exploitation and social inequalities through the discourse of inequalities determined by nature. According to Horkheimer (2004, p.83), social Darwinism has become a doctrine without any pretense of imposing ethical imperatives on society: “Whenever nature is exalted as a supreme principle and becomes the weapon of thought against thinking, against civilization, thought manifests a kind of hypocrisy, and so develops an uneasy conscience”. This social Darwinism that became popular in the intellectual field in the second half of the nineteenth century rejected “any elements of the mind that transcend the function of adaptation and consequently are not instruments of self-preservation”. Thus, reason belied its own primacy and professed to be just a simple servant of natural selection. In this deterministic logic, “the machine has dropped the driver”, that is, at the moment of its consummation, reason became irrational and brutish in the name of self-preservation (Horkheimer, 2004, pp.86-87).

By emasculating the concept of reason, modern society allowed its ideological manipulation and, in its name, the propagation of lies, as did Charles O'Connor (1710-1791), who considered black slavery as fair, wise, beneficial, and ordered by nature. Despite not returning to the argument on eugenics developed in *The End of Reason*, Horkheimer (2004) denounced, based on the example of that famous American writer, a broader framework in which barbarism and all its forms of oppression and tyranny were rationally justified in the name of reason and scientific progress. The rationalists' concept of the universally human was formalized and therefore separated from all its human content. According to Horkheimer (2004, p.22), in the barbaric logic of formalized reason, “despotism, cruelty, oppression are not bad in themselves; no rational agency would endorse a verdict against dictatorship if its sponsors were likely to profit by it”. In Galton's science-religion, this exclusion of individuals was rationally justified by their inferior nature and harmful to the social and biological development of civilized nations. The formalization of reason thus constituted the core of eugenic reason.

Written together with Adorno, the book *Dialectics of Enlightenment* (1947/2002) presented a broader notion of the diagnosis of the crisis of reason developed by Horkheimer. In this work, the critical theorists denounced the blocking of the possibilities of emancipation of the subjects envisioned by the Enlightenment

and demonstrated that the process of domination of nature paradoxically resulted in the naturalization of civilized man, since this naturalization became an inseparable element of social progress. Considering the Homeric Ulysses as the first *Aufklärer*, Adorno and Horkheimer (2002) pointed out that the causes of the transformation of the Enlightenment into a myth lay at the roots of the Enlightenment itself, which eliminated its own self-awareness, violated itself and became a hard enough thought to destroy the myth. The truth no longer mattered, only the effective execution of actions in the name of progress. Fulfilling the maxim exalted by Francis Bacon (1561-1626), power became synonymous with knowledge. By increasing his power over nature reduced to objectivity, man alienated himself from his own object of power and myth became Enlightenment (Adorno & Horkheimer, 2002).

For Adorno and Horkheimer (2002), regression did not constitute an accident of course in the trajectory of progress, but rather successful progress generating its own regression. The bourgeois form of Enlightenment was lost in its positivist aspect, confusing freedom with self-preservation. Society plunged into an obfuscation that dominated it, abandoning the Enlightenment that, reduced to its objectified figure as a technique, abdicated its own realization. The Enlightenment disciplined everything that is unique and individual, turning domination against the being and conscience of men, becoming destructive in the form of merciless progress. Reduced to the realization of practical ends, the most immediate objectives, and no longer human problems, Enlightenment became the very domination of science as predicted by Bacon, that is, the domination of man over nature culminated in the domination of man over himself (Adorno & Horkheimer, 2002).

Abromeit (2016, p.283) postulated that there are two concepts of Enlightenment in the *Dialectic of Enlightenment*: a genealogical concept, understood as “a bewildered form of self-preservation that has existed since the dawn of Western civilization”, and a critical historicist concept, which conceived as Enlightenment “the critical and anti-authoritarian ideals articulated - most radically in eighteenth-century France - during the uneven development of modern bourgeois society”. Abromeit (2016) criticized the genealogical concept for constituting a dehistoricized notion of instrumental reason and the domination of nature but reaffirmed the potentiality of the historicized concept as a mediated expression of the transformation of bourgeois society. Considering that the first concept became dominant throughout the *Dialectic of Enlightenment*, but that significant traces of the second also remained, the author suggested a reconsideration of this critical historicism, which reveals an initial model of Critical Theory present in Horkheimer's texts in the 1920s and 1930, whose relevance needs to be re-accessed (Abromeit, 2016). It is on this first historical and self-reflective model that we base our diagnosis of eugenic reason, which justifies our greater focus on Horkheimer compared to Adorno, despite the 1946 preface to

Eclipse of Reason, in which Horkheimer considered that his philosophy and that of his Institute colleague were one (Horkheimer, 2004).

According to Lefort (1996), bourgeois domination rested on the utopia of rationalism and universalism, embraced by an intellectual elite that considered that history would spontaneously lead to the realization of reason. The discourse of bourgeois ideology, based on defense against the threat of decomposition of society by barbarism, took property, family, State, authority, homeland, and culture as a wall of civilization. In this process, the figure of the cultured and civilized man was contrasted with the image of the Other, which could mean both an external threat (foreigners and “barbarian” peoples) and an internal one (the subaltern classes and the revolutionary proletariat). The epistemology of Galtonian science-religion was based on this dichotomy, in which eugenics became theoretically elaborated and socially disseminated as the most rational and powerful barrier to protect this civilizing wall against moral and racial degeneration. According to Galton’s logic, eugenics would be the salvation of a civilization that was beginning to collapse, which is why, more than a science, it needed to be popularized in the form of a cult that demanded sacrifices in exchange for salvation.

Like the criticism elaborated by Rensmann (2017), Bronner (2018) considered that barbarism developed using the same scientific method as its critics, elevating prejudices to the status of science. In this process, Enlightenment equated truth with the scientific system, using mathematical methods, Galileo’s language, and Newton’s theoretical thought (Ferrone, 2015). The scientific domain of nature turned against its supposed dominant subject, annulled its thinking quality, and turned it into a slave of facts. Reduced to facts, science has re-approached the myth, accused of being old and inadequate in the face of mathematical argumentation (Souza, 2011). The distinction between objective reason and subjective reason, non-existent in *The End of Reason* (1941), developed in *Eclipse of Reason* (1947) and a fundamental element of Horkheimer’s critical historicist concept still present in *Dialectics of Enlightenment* (1947) denoted that, unlike what was announced as the “end of reason”, it was not reason in its entirety that disappeared, but only part of it, that is, its objective dimension which suffered an “eclipse”. Radically detached from its objective contents, reason became reified, subjecting itself to relativism and transforming itself into a manipulable object (Petry, 2013). As we demonstrate throughout this article, this ideological manipulation of the concept of reason constituted the foundation of Galton’s science-religion. It is surprising, therefore, that the Horkheimerian argument from the enlightened roots of eugenics thought, despite being so current and accurate, remains virtually unexplored in the historiography of eugenics.

Conclusion

The bureaucratization of civilized societies, which constituted the central aspect of the usurpation derived from instrumental reason, was based on the typical modern symbiosis between science and technique. Precursor of instrumental rationality, the Baconian ideal of “knowledge is power” led humanity to a point where the subjection of nature turned into the destruction of nature and man. Power has become master of itself (Lebrun, 1996). This absolute naturalization of man constituted the basis of the epistemology of eugenics, in which individuals were reduced to manipulated and manipulable organic bodies, devoid of any sociability (Nalli, 2005). Based on this premise, Galton was able to rationally justify the eugenic intervention in marriages, offering a scientific solution both for the containment of the degenerative process and for the progress of civilization mediated by science. This enlightened aspect of eugenics constituted, according to Horkheimer (1941), in the annihilation of freedom and love in the name of reason.

We do not intend with this analysis to generalize or mechanically transplant Galtonian epistemology to his countless proselytes around the world. However, we postulate throughout this article the fundamental assumptions elaborated by the creator of this science, which were shared and readapted by his followers according to the specificities of each national context⁴. Among these epistemological foundations, Galton's concern when considering eugenics as synonymous with reason, redemption, regeneration, and salvation in the face of racial degeneration, ignorance, and costumes that impeded his advancement in civilized societies stands out. His science-religion consisted, therefore, in the secularization of myth in the form of formalized reason. Eugenic science was, according to Galton, the new messiah, and only through him could man be saved from his inexorable fate. Ultimately, eugenics constituted, for Galton, in Enlightenment itself, rationally based as a science and popularly worshiped as a religion, which reduced man to nature and annulled the subject. Thus, according to Jay (1976), the Enlightenment that once proposed the liberation of man, ironically contributed to imprison him in a form of rational, scientific, and effective control and domination.

As Rensmann (2017) pondered, the debate on racism was left in the background by Critical Theory scholars, to the point that the text *Elements of Anti-Semitism* was artificially placed at the end of *Dialectics of Enlightenment* as a simple addendum, when in fact such discussion was central to Adorno. Regarding Horkheimer, Abromeit (2016) was emphatic in stating that even in the face of the essential effort of the

4 Regarding the reception of eugenics in national and regional contexts, we recommend the works of Bashford and Levine (2010), Turda and Weindling (2007), Krementsov (2018), Paul, Stenhouse and Spencer (2018), Stepan (1996), and Leonard (2016).

German philosopher in the foundation of Critical Theory, his work remains relatively neglected in academic literature compared to studies on Adorno, Herbert Marcuse (1898-1979), and Walter Benjamin (1892-1940). In line with the works of Rensmann (2017) and Abromeit (2016), we emphasize from our research the relevance of the concept of Enlightenment based on critical historicism and the diagnosis of the crisis of reason elaborated by Horkheimer (1941; 2004) and Adorno and Horkheimer (2002) in studies on eugenics, explaining from historical research both the enlightened roots of the science of racial improvement, and the conditions that ensured its diffusion and permanence in contemporary society.

Without intending to exhaust the theme or reduce the history of eugenics to Galton's epistemology, our investigation allows us to conclude that, according to the theoretical-critical perspective, eugenics would not comprise a kind of return to barbarism, but precisely the triumph of enlightened progress. The annulment of the subject from the reduction of the human being to its biological nature and the discourse of technical impartiality, basic foundations of Galton's epistemology, constituted, therefore, by-products of the more totalitarian face of the Enlightenment. Galton's definition of eugenics as a science-religion - thought shared by influential members of the international eugenics movement (cf. Kehl, 1935) - is understandable if we consider its scientific rationality, which we denominated eugenic reason, as a perverse manifestation of the transformation of reason into myth.

References

- Abromeit, J. (2016). Genealogy and Critical Historicism: Two Models of Enlightenment in Horkheimer and Adorno's Writings. *Critical Historical Studies*, Fall 2016, 3(2), 283-308. DOI: <https://doi.org/10.1086/688404>.
- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr. Translated by Edmund Jephcott. California: Stanford University Press.
- Amaral, A. (2008). Ética do discurso e eugenia liberal: Jürgen Habermas e o futuro da natureza humana. *Liinc em Revista*, 4(1), março, 12-27. DOI: <https://doi.org/10.18617/liinc.v4i1.250>.
- Bashford, A., & Levine, P. (2010). *The Oxford handbook of the history of eugenics*. New York: Oxford University Press.
- Bernardo, J. (2015). *Labirintos do Fascismo: na encruzilhada da ordem e da revolta*. 2ª versão remodelada e ampliada. Porto: Edições Afrontamento.
- Bethencourt, F. (2018). *Racismos: das Cruzadas ao século XX*. Tradução de Luís Oliveira Santos. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Boas, F. (1916). Eugenics. *The Scientific Monthly*, 3(5), nov., 471-478. Retrieved from: <http://hdl.handle.net/10822/517502>. Accessed: 17 dec. 2021.
- Bodemann, M. Y. (2014). Coldly Admiring the Jews. Werner Sombart and Classical German Sociology on Nationalism and Race. In: Stoetzler, M. (ed.). *Antisemitism and the*

- Constitution of Sociology*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 110-134.
- Bronner, S. E. (2004). *Reclaiming the Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement*. New York: Columbia University Press.
- Bronner, S. E. (2018) From Modernity to Bigotry. In: Morelock, J. (ed.) *Critical Theory and Authoritarian Populism*. London: University of Westminster Press, 85-105.
- Cassata, F. (2011). *Bulding the New Man: Eugenics, Racial Science and Genetics in Twentieth-Century Italy*. Translated by Erin O'Loughlin. Budapest and New York: Central European University Press.
- Chai, D. (2016). Habermas and Zhuangzi against Liberal Eugenics. *International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine*, 14(2), 97-112. DOI: <https://doi.org/10.24112/ijccpm.141620>.
- Chauí, M. (1996). Contingência e Necessidade. In: Novaes, A. (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 19-26.
- Chesterton, G. K. (2015). *Eugenics and other evils*. Auckland: The Floating Press.
- Cleminson, R. (2008). Eugenics without the state: anarchism in Catalonia, 1900-1937. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 39, 232-239. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2008.03.006>.
- Elster, J. (2009). *Reason and Rationality*. Translated by Steven Rendall. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- English, D. K. (2004). *Unnatural Selections: Eugenics in American Modernism and the Harlem Renaissance*. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press.
- Ferrone, V. (2015). *The Enlightenment: history of an idea*. Translated by Elisabetta Tarantino. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Fróes da Fonseca, A. (1929). Os grandes problemas da Antropologia. In: *Actas e Trabalhos do 1º Congresso Brasileiro de Eugenia*. Rio de Janeiro, 63-86.
- Galton, F. (1909a). Eugenics as a factor in religion. In: Galton, F. *Essay in Eugenics*. London: The Eugenics Society, 68-70.
- Galton, F. (1909b). Eugenics: it's definition, scope and aims. In: Galton, F. *Essay in Eugenics*. London: The Eugenics Society, 35-43.
- Galton, F. (1909c). Local associations for promoting Eugenics. In: Galton, F. *Essay in Eugenics*. London: The Eugenics Society, 100-109.
- Galton, F. (1909d). Restrictions in marriage. In: Galton, F. *Essay in Eugenics*. London: The Eugenics Society, 44-59.
- Galton, F. (2000). *Hereditary Genius: an inquiry into its laws and consequences*. Third electronic edition, based on the text of the second edition (1892). Edited by Gavan Tredoux. London; New York: MacMillan and Co.
- Habermas, J. (2004). *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes.
- Horkheimer, M. (1941). The End of Reason. In: Horkheimer, M. (org). *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, n.3. New York: Institute of Social Research, 366-388.
- Horkheimer, M. (2004). *Eclipse of Reason*. London/New York: Continuum.
- Jay, M. (1976). *The Dialectical Imagination: A history of the Frankfurt School and the*

- Institute of Social Research (1923-1950)*. London: Heinemann.
- Kehl, R. F. (1935). *Lições de Eugénia*. 2ª ed. (refundida e aumentada). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- Krementsov, N. (2018). *With and Without Galton: Vasilii Florinskii and the Fate of Eugenics in Russia*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Lebrun, G. (1996). Sobre a tecnofobia. Tradução de Paulo Neves. In: Novaes, A. (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 471-494.
- Lefort, C. (1996) O imaginário da crise. Tradução de Paulo Neves. In: Novaes, A. (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 27-46.
- Leonard, T. C. (2016) *Illiberal Reformers: Race, Eugenics & American Economics in the Progressive Era*. New Jersey: Princeton University Press.
- Moura, S. M., & Crochík, J. L. (2016) Eugénia no contexto do atual desenvolvimento das tecnologias genéticas: as deficiências em foco. *Acta Scientiarum*. Education. Maringá, 38(2), apr.-june, 205-212. DOI: <https://doi.org/10.4025/actascieduc.v38i2.24533>.
- Nalli, M. A. G. (2005). Antropologia e racismo no discurso eugênico de Renato Kehl. *Teoria & Pesquisa*, jul.-dez., 119-156. Retrieved from: <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/47/40>. Accessed: 17 dec. 2021.
- Ortega, E., Beltrán, M. J., & Myriam, M. (2018). Eugenics and medicalization of crime at the early 20th century in Uruguay. *Saúde Soc.* São Paulo, 27(2), 354-366. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-12902018180275>.
- Paul, D. B., Stenhouse, J., & Spencer, H. G. (ed.) (2018). *Eugenics at the Edges of Empire: New Zealand, Australia, Canada and South Africa*. Gewerbestrasse: Palgrave Macmillan.
- Petry, F. B. (2013). O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 22, jul.-dez., 31-48. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i22p31-48>.
- Rensmann, L. (2017). *The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the origins of antisemitism*. Philosophy and Race Series. Albany: SUNY Press.
- Robertson, R. (2014). Civilization(s), Ethnoracism, Antisemitism, Sociology. In: Stoetzler, M. (org). *Antisemitism and the Constitution of Sociology*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 206-245.
- Roitberg, G. P. (2021). A educação eugenista latino-americana: correspondências entre os intelectuais brasileiros e argentinos nas décadas de 1920-1930. *Diálogos Latinoamericanos*, 29, 101-116. Retrieved from <https://tidsskrift.dk/dialogos/article/view/118042>. Accessed: 23 may 2022.
- Roquette-Pinto, E. (1929). Notas sobre os typos anthropologicos do Brasil. In: *Actas e Trabalhos do 1º Congresso Brasileiro de Eugénia*. Rio de Janeiro, 119-147.
- Schäfer, L.P. (2019) An ambiguity in Habermas's argument against liberal eugenics. *Bioethics*, 33(9), 1059-1064. DOI: <https://doi.org/10.1111/bioe.12650>.
- Souza, M. R. de. (2011) O conceito de esclarecimento em Horkheimer, Adorno e Freud: apontamentos para um debate. *Psicologia & Sociedade*; 23 (3): 469-476. Retrieved from: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/3jmh59yQVTWQczMcZVHmRGG/?format=pdf&lang=pt>. Accessed: 17 dec. 2021.

- Souza, V. S. de (2016) A eugenia brasileira e suas conexões internacionais: uma análise a partir das controvérsias entre Renato Kehl e Edgard Roquette-Pinto, 1920-1930. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.23, supl., dez., 93-110. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702016000500006>.
- Souza, V. S. de. (2019) A história da eugenia em perspectiva. In: Boarini, M. L. (org). *A busca da perfeição: o ideário eugenista em pauta*. Maringá: EDUEM, 9-16.
- Stepan, N. L. (1996) *The hour of eugenics. Race, gender, and nation in Latin America*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Turda, M., & Weindling, P. J. (2007) *Blood and Homeland: Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe, 1900-1940*. New York: Central European University Press.

Recebido em: 22.07.2021

Aceito em: 17.12.2021

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



A casa em chamas e o salto do leão: Freud e a dicotomia continuidade-descontinuidade

The burning house and the lion's leap: Freud and the continuity-discontinuity dichotomy

Pedro Fernandez de Souza

pedrofsouza@gmail.com

(Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil)

Resumo: Este artigo tenta compreender o papel de certas analogias, símiles e metáforas dentro da teoria freudiana, em especial no seu ensaio de 1937, *Die endliche und die unendliche Analyse*. Nele, há figuras que não participam de verdadeiros “raciocínios por analogia”, mas fazem cortes descontínuos no texto. A ideia é, então, estudá-las segundo a dicotomia continuidade-descontinuidade, segundo a categoria do que acaba (*endlich*) e do que não acaba (*unendlich*). Vemos a imagem, contrapondo-se ao conceito, entrar no texto precisamente na demarcação de limites: entre o analítico e o inanalísável, entre o psíquico e o biológico, entre a análise e a vida.

Palavras-chave: Psicanálise; Continuidade; Descontinuidade; Figura; Limite.

Abstract: This article aims to comprehend the role of certain analogies, similes and metaphors within Freudian theory, especially in his 1937 essay, *Die endliche und die unendliche Analyse*. There, figures emerge that do not participate in real “reasonings by analogy”, but make discontinuous cuts in the text. The idea is to study them according to the continuity-discontinuity dichotomy, according to the category of what ends (*endlich*) and what ends not (*unendlich*). Images, in opposition to concepts, enter the text precisely in the demarcation of boundaries: between the analytical and the unanalysable, between the psychic and the biological, between analysis and life.

Keywords: Psychoanalysis; Continuity; Discontinuity; Figure; Limit.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i1p87-102>

*Was einmal zu Leben gekommen ist, weiß sich zäh zu behaupten.
Manchmal könnte man zweifeln, ob die Drachen
der Urzeit wirklich ausgestorben sind*
(Freud, 1937, p. 73)

I

O ensaio *A análise finita e a infinita* (ou *Análise terminável e interminável*, numa outra tradução) é marcado desde o seu título pela dicotomia continuidade-descontinuidade. Ensaio da maturidade, redigido por um Freud septuagenário que busca reavaliar os limites do método clínico por ele criado, ele contém várias reflexões conceituais incontornáveis. Uma análise detalhada dessas reflexões revela o retorno de Freud a questões longínquas de sua teorização, revela inflexões

cautelosas mas substanciais no que concerne à limitação intrínseca à sua técnica, revela o caráter a um só tempo contínuo e descontínuo de sua pesquisa incessante (cf. Caropreso & Monzani, 2012). Mas a análise dos conceitos, ali onde ela brilha por trazer à luz as pedras mais brutas e imprescindíveis do pensamento (em seu contorno delineado, em sua relação sopesada, em sua densidade medida), também voluntariamente esquece ou relega a segundo plano os diamantes mais fugidios, mas tanto mais luzidios da razão. De fato, na continuidade conceitual constituinte de seu tecido, este texto é constantemente atravessado por momentos não-conceituais¹, que instauram sulcos descontínuos em sua tessitura linear. São as comparações freudianas, são seus símiles, suas metáforas, suas analogias, que, se é verdade que fervilham em toda a sua obra, é neste texto de 1937 que borbotam da forma mais sobeja: somente nele, encontramos no mínimo dez figuras de linguagem (símiles, metáforas, comparações) freudianas, extremamente diversificadas e bem fincadas, como as cores barrocas na cauda do pavão ou como as belas imagens incrustadas nos relógios antigos (concomitantemente operosos e decorativos).

Que Freud opera por analogias é fato bem sabido e investigado. Keller (2003), por exemplo, perquiriu algumas analogias mobilizadas por Freud entre a psicanálise e outras ciências da natureza (em especial as semelhanças e dissimilitudes entre a *análise* em psicanálise e em química); Silveira (2014), por sua vez, analisou a fundo a analogia freudiana entre os instintos dos animais e as fantasias originárias (*Urphantasien*); também Monzani (1989) e Simanke (2009a) examinaram com profundidade (embora com perspectivas interpretativas diferentes) a analogia desenvolvida na *Traumdeutung* entre o aparelho psíquico e um aparelho ótico (microscópio ou telescópio). Mas trata-se, nesses três casos, do que a própria Silveira (2014, p. 192) denomina um “raciocínio por analogia”, isto é, um uso heurístico ou epistêmico, para fins de conhecimento, descrição, aprofundamento de argumentos, de certas analogias. Nesses passos de sua argumentação, Freud lança mão de analogias com um fito específico: proporcionar, mediante comparação, um maior conhecimento de um termo ainda desconhecido. Assim, ao analisar a formação das imagens oníricas, Freud a compara com a formação da imagem num microscópio: sendo conhecido o funcionamento do aparelho ótico, o funcionamento do próprio aparelho psíquico, ao entrar em comparação com aquele, se torna menos obscuro.

Desejo lançar luz em outro tipo de símile freudiano. É evidente: Freud faz teoria, portanto boa parte de suas palavras é destinada a apontar, descrever,

¹ Utilizamos o termo “conceito”, tão delicado e fundamental, em seu sentido freudiano, por assim dizer, tal qual delineado em 1915: sobretudo no caso de conceitos de base (*Grundbegriffe*), trata-se de ideias abstratas, muitas vezes com certo grau de indeterminação ou vagueza (*Unbestimmtheit*), concebidas e empregadas para compreender os fenômenos advindos da empiria e que podem ser alteradas, ampliadas, reduzidas ou mesmo abandonadas, caso a teoria evolua ou os fenômenos se lhes contraponham (Freud, 1915a, p. 210).

investigar e analisar fenômenos advindos da empiria. Isso é inegável e deve ser sempre levado em conta. Como afirma Tavares (2012), porém: “raramente um escrito do criador da Psicanálise pode ser lido como mero texto técnico-descritivo, o que até hoje faz com que seus leitores se aproximem de sua obra também pela via da Literatura, da ensaística ou da crítica cultural” (p. 3). Como já adiantamos, no belo ensaio de 1937 o estilo, a escrita freudiana ocupa um lugar central dentro de seu movimento argumentativo. Será interessante, e mesmo fértil para a compreensão de suas hipóteses, que nos dediquemos ao estudo das figuras comparativas de linguagem aparentemente fortuitas ou descompromissadas, pinceladas por Freud em meio aos seus raciocínios abstratos ou metapsicológicos, e que fazem furos na serenidade contínua do texto sem serem totalmente imprescindíveis para a plena exposição do pensamento. Diferentemente da famosa comparação da alma com o microscópio, sem essas figuras a argumentação passaria bem, estaria completa e bem acabada; mas Freud as insere no seu tecido argumentativo, e talvez seja precisamente nelas que a riqueza do estilo freudiano possa ser identificada e perquirida.

Tomaremos duas figuras como chaves instrumentais em nossa análise: a casa em chamas e o salto do leão. Usá-las-emos como exemplos precípuos, para as quais serão remetidas as outras figuras investigadas. Elas nos parecem quase prototípicas, em sua fulgurância e em sua eloquência, por conterem em si, e em sua contraposição, as duas metades da dicotomia maior de que trata o próprio ensaio em que estão inseridas: a questão da continuidade e da descontinuidade.

II

O título do ensaio já diz muito: *Die endliche und die unendliche Analyse*, a análise finita (ou findável) em contraposição, em conjunção com a análise infinita (ou infindável). Análise, aqui, pode significar essencialmente duas coisas: por elipse do prefixo, denota *psicanálise*, isto é, a técnica terapêutica criada e aprimorada por Freud; mas denota também o ato genérico de analisar, de solver ligações, desfazer sínteses, destecer urdiduras. Atos ou processos intimamente relacionados, é fato, mas cuja relação não é nada simples. Freud põe em questão, assim, e isso desde a intitulação do texto, a existência de limites para uma análise. Dois tipos de limite. 1) Temporal: uma análise pode ter um *fim* no *tempo*, pode receber um término, um ponto definitivo de chegada? 2) Objetivo: o *objeto* de uma análise pode impor, graças às suas características próprias, um *fim* à análise, isto é, um ponto a partir do qual ela se torne impossível e não possa mais prosseguir ou avançar²? Nota-se

2 O fim objetivo pode ser ainda dividido em duas categorias: ou o objeto em questão foi *totalmente* analisado, portanto não há nada mais a se analisar, e a análise se torna um empreendimento desnecessário; ou o objeto tem propriedades refratárias à análise, inalisáveis em si mesmas e que, embora possam ser apontadas e diagnosticadas, não podem ser tocadas pela mão dissolvente da interpretação.

que as duas limitações da análise são eminentemente discordantes entre si: caso uma análise se depare com objetos inalisáveis, isto é, caso se depare com um limite que chamamos objetivo, ser-lhe-á impossível atingir seu limite temporal, e terá de se estender infinitamente. Dois limites, portanto, que se limitam, que se contrapõem e fazem da análise uma operação em constante readequação de suas fronteiras balizas.

Mas Freud inicia seu ensaio fazendo uma questão aparentemente mais humilde: é possível encurtar uma terapia analítica, cuja duração é sabidamente longa? É então que, no questionamento a respeito dos pontos a partir dos quais não há mais análise e ela deixa de ser um processo contínuo, Freud se voltará para o ponto primeiro de descontinuidade de qualquer vida: o nascimento. Trata-se da teoria de Otto Rank do trauma do nascimento, já comentada e criticada por Freud (1926) em *Inibição, sintoma e angústia*. “Ele supôs que o ato do nascimento seria a verdadeira [*eigentliche*] fonte da neurose, ao trazer consigo a possibilidade de que a ‘fixação originária’ [*„Urfixierung“*] na mãe não fosse superada e perdurasse como ‘repressão originária’ [*„Urverdrängung“*]” (Freud, 1937, p. 59). Rank postulava, então, um “trauma originário” (*Urtrauma*), um evento singular totalmente determinante para a futura irrupção de uma neurose; evento disruptivo, instaurador de uma descontinuidade inevitável no curso da vida. Pensando-se assim, a uma análise bastaria elaborar esse trauma primário, e a neurose se esvairia. A duração da terapia seria reduzida, portanto, a alguns poucos meses.

Freud não se alonga na crítica a Rank, aliás já feita onze anos antes (Freud, 1926, p. 182 ss.), mas se centra na questão da continuidade. Ora, o nascimento pode mesmo ser traumático e constituir um modelo para as situações posteriores de angústia. Mas crer que a solução desse trauma possa ser suficiente para uma psicanálise é, para Freud, uma posição insustentável:

não se ouviu muito sobre o que conseguiu a execução do plano de Rank para casos patológicos. Provavelmente não mais do que [*als*] conseguiria o corpo de bombeiros se, no caso de uma casa em chamas³ causadas pela queda de uma lâmpada de petróleo, se contentasse com retirar a lâmpada do quarto em que nasceu o incêndio (Freud, 1937, p. 60).

Muitas vezes um símile serve para acentuar, para enfatizar uma característica comum aos dois termos por ele postos em comparação (Israel, Hardin & Tobim, 2004, p. 132). No nosso caso, o *tertium comparationis* é muito precisamente a *inutilidade* da ação executada: tanto o incêndio quanto a neurose continuariam a viver após a remoção de sua origem material (a lâmpada, o trauma) - e o símile freudiano agrega aqui uma picada de humor que uma escrita puramente conceitual dificilmente possuiria. Ademais, o que Freud assevera é que, apesar dessa remoção, apesar da

3 No original, “Hausbrand”, literalmente “incêndio da casa”.

extração daquilo que originou uma ruptura, uma descontinuidade no fenômeno em questão, o processo seguiria em sua continuidade, inabalado, intocado. Tanto a casa quanto a neurose continuariam a arder. Obstinação do processo, portanto, obstinação em manter contínua sua existência, em não ceder às descontinuidades intervenientes.

Freud passa então a uma segunda possível solução para o problema da indesejada longura de uma análise, solução ensaiada e publicada por ele mesmo em 1918. É o caso do Homem dos Lobos, cuja terapia chegara a um impasse, a uma estagnação que parecia irresolvível a Freud, isto é, a análise estancara, deixara de ser análise para ser a sobrevivência quase parasitária da relação terapêutica. A saída: “nessa situação, recorri ao heroico meio da fixação de um prazo [*Terminsetzung*]” (Freud, 1937, p. 61), isto é, estabeleceu-se um prazo para o tratamento, prazo fixo e sem possibilidade de alteração. O resultado: primeiramente, descrença da parte do paciente, mas, em seguida, cooperação e aceleração dos processos analíticos - memórias vieram a lume, repressões foram desfeitas, sintomas foram eliminados. Aparentemente, o paciente estava curado.

Mas apenas aparentemente. Anos depois, reiniciou a análise com seu primeiro analista, que durou então alguns meses; quinze anos depois dessa segunda análise, no entanto, o paciente voltou a manifestar sintomas, e Freud acreditou ser melhor que ele empreendesse uma terceira análise com uma outra terapeuta. O prazo final, a data terminal da análise imposta por decreto pelo analista não pôs fim à análise mesma: muito ainda restara para ser analisado, para ser solvido, para ser elaborado. “Pensei que a história da cura desse paciente não era menos interessante do que sua história de adoecimento” (idem, p. 62). A terapia, como a doença, é um processo persistente: insiste em não acabar, insiste em não ser *totalmente* rompida. As descontinuidades a marcam: a primeira parte da análise é findada, inicia-se a segunda; quinze anos depois, uma terceira parte é posta em marcha. As descontinuidades a marcam, mas a marcam em sua continuidade mesma.

A fixação do prazo, Freud então confessa tê-la usado em outros casos. Ela é eficaz: acelera a cura e produz progressos ao incutir o paciente a sair de uma posição transferencial cômoda. Mas sua eficácia é parcial. “Ela não pode dar nenhuma garantia da realização completa [*vollständig*] da tarefa. Ao contrário, pode-se estar seguro de que, enquanto uma parte do material se torna acessível sob a compulsão da ameaça, uma outra parte permanece retida e com isso é como que soterrada, tornando-se perdida para o esforço terapêutico” (idem, *ibidem*). Ademais, trata-se de uma atitude sem possibilidade de retorno: uma vez estabelecido o prazo, é preciso ater-se a ele, caso contrário a palavra do analista perde seu crédito, fator imprescindível no sucesso de uma análise. Instituir o término, o prazo de uma análise se torna, assim, questão de tato, pois um deslize, uma incúria é irreparável: procedimento

radical, sem retorno, não é medida que se use duas, três vezes. Usa-se uma, e ponto final. E Freud arremata: “o provérbio de que o leão só salta uma vez deve ser bem memorizado” (idem, ibidem).

Arremate inesperado, sem sinais de que viria. Freud compara o ato radical de impor um término à análise com o salto do leão, que é singular, que não se faz senão uma vez. Trata-se de um ato sem retorno, um ato que instaura uma descontinuidade inevitável no curso de um processo antes contínuo. A análise caminhava até então, ela marchava em suas oscilações, entre a estagnação, a regressão e a progressão, mas eis que o leão salta, e tudo está acabado. A análise, tendo chegado ou não ao seu fim objetivo, chega a um fim temporal forçado, inescapável. O leão, ao saltar, abocanha algumas vítimas e espanta outras: é isso o que faz o analista ao instar o paciente a progredir.

Ora, é precisamente dessa impossibilidade de uma *análise total* que versa o ensaio todo. Num procedimento terapêutico tal qual confeccionado por Freud, jamais os conflitos são *plenamente* solvidos, jamais os nós patogênicos se desfazem *totalmente*, mas sempre sobram *restos*, *resíduos* que não puderam ser trabalhados durante a terapia⁴. No caso do Homem dos Lobos, a terceira parte da análise, conduzida por Ruth Brunswick, se centrou, segundo Freud, tanto em “restos transferenciais” quanto em “fragmentos de sua história infantil” que a análise prévia não havia captado. Continuamentos, portanto, tanto da doença quanto da terapia. Esses fragmentos, esses restos refratários à primeira análise vinham à luz, eram expelidos de forma retroativa (*nachträglich*) na nova terapia - “não se pode evitar a comparação - como [wie] fios após uma operação ou como pedacinhos ósseos necróticos” (Freud, 1937, p. 62). Ou seja, o leão saltou, mas algumas vítimas escaparam. Essas vítimas só serão acessíveis ao próximo leão, que só pode vir à caça, porém, porque já saltara o leão primeiro. Mas, mais que isso: o que a comparação de Freud supõe é que o processo analítico, intrometendo-se na progressão contínua de uma vida humana, torna-se ele mesmo um processo contínuo que resiste à sua finalização. Ele mesmo deixa restos, deixa rastros para o próximo analista: o procedimento cirúrgico, ainda

4 Como ele diz mais para frente, “há quase sempre fenômenos residuais [*Resterscheinungen*], um remanescer parcial” (Freud, 1937, p. 73). Nisso reside a maleabilidade dos limites entre o contínuo e o descontínuo em Freud: “se nossa primeira descrição do desenvolvimento da libido afirmou que uma fase oral original dá lugar a uma sádico-anal, e esta à fático-genital, a pesquisa ulterior não a contradisse, mas sim adicionou, como correção, que essas substituições não ocorrem subitamente, mas sim gradualmente, de modo que pedaços da organização prévia sempre permanecem junto às novas, e que mesmo no desenvolvimento normal a transformação jamais sucede completamente [*vollständig*], de forma que ainda na formação derradeira restos de fixações prévias da libido podem permanecer conservados” (idem, ibidem). Ou seja, onde o conceito só pode apontar descontinuidades (primeiro, fase oral; depois, fase anal, e assim por diante), a observação mostra que elas fazem parte de um processo contínuo (e o mesmo pode ser dito do contrário: onde a observação nota continuidades, sem alterações descontínuas elas não são inteligíveis). Como ficará mais claro adiante, toda essa dinâmica da polaridade contínuo-descontínuo nos parece fundamental para que se compreenda a teorização freudiana de um modo geral.

que cuidadoso, pode deixar atrás de si alguns dos fios utilizados para fazer sanar um sangramento, por exemplo. Uma próxima operação é requerida para retirar esses fios - mas essa segunda cirurgia também se utiliza de instrumentos que sem dúvida se intrometerão no corpo operado (e que nele deixarão resíduos ou sequelas). Como se pode notar, a combinação das imagens evocadas por Freud é a de um incêndio perene, ou perenemente renovado, cujas lâmpadas deflagrantes são retiradas pelos bombeiros, que involuntariamente depositam ali mais combustível, embora menos comburente, para as próximas chamas.

Mas não apenas o paciente tem sua vida alterada pela intromissão do processo analítico: também o próprio analista é afetado pela técnica terapêutica por ele manejada. Trata-se, no fim das contas, do manejo de forças vitais as mais perigosas, que podem ferir ou lesionar também aquele que não cuida senão de identificá-las e elaborá-las. “Para aquele que se esforça por compreender isto, às vezes se impõe a desagradável analogia com o efeito dos raios-X, quando alguém os maneja sem precauções especiais” (idem, p. 95). Aqui, é o bombeiro quem acaba levando um pouco de fogo ou de combustível para a própria casa. Será preciso, então, um outro bombeiro para apagar as chamas resultantes: “todo analista deveria periodicamente, mais ou menos após o decorrer de cinco anos, fazer-se novamente objeto de análise, sem se envergonhar de dar desse passo” (idem, p. 96). A conclusão lógica não pode ser outra: também o novo analista deverá passar periodicamente pelos raios-X alheios, e assim o incêndio da doença e da cura se propagaria indefinidamente.

Não é difícil notar: a casa em chamas, o salto do leão, os restos cirúrgicos, os raios-X - eis imagens jacentes fora da trama conceitual, mas que vêm agregar tensões impossíveis ao conceito. São imagens eloquentes e chamativas, que cortam a continuidade conceitual do argumento. Sem elas, a letra freudiana não surtiria o mesmo efeito, não teria a mesma força e graça - nem a mesma beleza.

III

Diferentemente da figura do incêndio doméstico ou dos restos cirúrgicos, o salto do leão, singular e derradeiro, é posto em cena sem a partícula comparativa (o *als* ou o *wie* alemães, o *como* português). Ele vem de supetão, feito um salto, para rematar a argumentação e dar cabo à primeira das oitos seções do ensaio. Parece-se mais, portanto, com uma metáfora do que com um símile. Mas Freud não opera aqui uma metáfora propriamente falando, pois falta também (ou está elidido) o verbo de cópula aí requerido. Ele não diz “impor um prazo final para uma análise é [como] o salto do leão: singular e derradeiro”, ele simplesmente evoca o provérbio, traz à tona a figura do leão e não diz mais nada - fim de seção, fim de raciocínio. Como o término forçado de uma análise, aqui a figura de linguagem é o término

abrupto do argumento. Não há partícula comparativa, não há verbo unindo as duas partes da figura de linguagem. De fato, é nesse movimento pendular entre o símile e a metáfora que a escritura de Freud irá lançar seus clarões não-conceituais. Esse movimento é explícito na última figura de linguagem do texto: a rocha da castração.

O último limite à análise investigado por Freud no ensaio de 1937 é o complexo de castração. Nunca se tem maior impressão de vacuidade (de “pregar para peixes”, *Fischpredigten*), diz ele, do que quando se tenta “mover as mulheres a abdicar de seu desejo pelo pênis, por ele ser inexecutável, e quando se tenta convencer os homens de que uma posição passiva perante um homem nem sempre tem o significado de uma castração e de que é indispensável em muitas relações da vida” (idem, p. 98). Peixes, como se sabe, não são acessíveis à palavra humana. E é essa inacessibilidade que Freud quer ressaltar quando usa a expressão “Fischpredigten”: de fato, continua ele, aqui a resistência é intransponível e não permite que nada mude. Ponto derradeiro da análise, em que o objeto é inanalizável, o complexo de castração é o termo central de uma das comparações mais famosas de Freud:

Tem-se amiúde a impressão de, com o desejo do pênis e o protesto masculino, ter-se penetrado em todas as camadas psicológicas e chegado à “rocha de base” e, portanto, ao fim [*am Ende*] da sua atividade. Isso deve ser assim mesmo, pois para o psíquico o biológico efetivamente [*wirklich*] desempenha o papel da rocha de base subjacente (idem, p. 99).

Analisemos o movimento retórico ou estilístico, digamos, desse trecho. Num primeiro momento, metáfora: com as manifestações do complexo de castração, tem-se a impressão de que todas as camadas psíquicas já foram atravessadas, e que se depara agora com algo não-psíquico, algo duro, sólido, fundamental e - intransponível. É a “rocha de base” com aspas, ou seja, há aqui uma atenuação da metáfora. Estamos na metáfora, mas numa metáfora com aspas.

Em seguida, há um deslizamento, um deslocamento rumo à comparação ou à analogia: o *papel* (palavra fundamental) que o biológico desempenha, perante o psíquico, é *efetivamente* (advérbio forte) o de uma rocha de base subjacente (agora sem aspas). Desfaz-se, então, aquela atenuação que diagnosticamos, mas isso apenas com a transformação da metáfora em comparação. As aspas caem, mas cai também a metáfora. Freud está o tempo todo jogando desse modo com as palavras: jogando com os conceitos e imagens e com a relação pouco unívoca entre eles.

A partícula comparativa instaura uma descontinuidade entre os termos comparados; no nosso caso, entre conceito e não-conceito. O conceito de castração é uma coisa; uma rocha de base, subjacente a outros fenômenos geológicos, é outra. Com a elipse ou remoção dessa partícula, instaura-se uma continuidade entre eles. A castração é rochedo: imagem e conceito se imiscuem pela metáfora, pela cópula imediata. Ao passar da castração (particular) para o biológico (universal), no entanto,

Freud opera uma desmetaforização, por assim dizer: o biológico desempenha o *papel* da rocha. Freud torna analógico o que era metafórico, e eis-nos conduzidos de volta ao reino dos conceitos. É no mínimo curioso, portanto, que a própria relação descrita por Freud entre o psíquico e o biológico - relação delicada, tensa, de descontinuidade e continuidade - se encontre como que *encarnada* no movimento argumentativo de seu texto. As figuras de linguagem freudianas operam entre continuidades e descontinuidades, numa oscilação entre elas, assim como o psíquico e o biológico em sua composição temporal (continuidade) e estrutural (descontinuidade).

Expliquemo-nos. Voltemo-nos agora a um dos chamados artigos técnicos de Freud, *Sobre a dinâmica da transferência*, de 1912. Em sua abertura, Freud apõe uma longa nota de rodapé a respeito da dualidade herança-vivência, dualidade central em sua teorização desde suas primícias até seus exícios. Freud diz: não há uma contraposição total entre os dois lados da equação, elas antes cooperam para o surgimento e a conformação dos fenômenos estudados. “Δαίμων και Τύχη determinam o destino de um homem; raramente, talvez nunca, apenas um desses poderes” (Freud, 1912, pp. 364-5, nota de rodapé). Τύχη é o azar, o acaso; δαίμων, por sua vez, *pode também ser o acaso*, mas Freud aqui se refere a ele provavelmente como a vontade, o influxo divino, ou como a sombra de um antepassado, isto é, trata-se de uma espécie de acaso *já ocorrido*, não mais sofrido diretamente, mas apenas indiretamente, mediante suas consequências. São esses dois poderes que definem o destino de um homem: aquilo que ele herda e que é, já sabemos, uma rocha de base, subjacente, e aquilo que ele vivencia, e que só pode atingi-lo na medida em que pode alterar, senão a rocha mesma, ao menos as camadas geológicas posteriores, construídas sobre ela. A rocha, a base, representa uma descontinuidade na existência do organismo: não pode ser alterada mediante análise, é intransponível e, se se toca, não se muda. A aquisição individual, por sua vez, é sim analisável e passível de mudança - continuidade, portanto, constituinte da existência. Mas é aqui que o raciocínio de Freud operará uma torção dessas duas categorias, pois também a herança não passa, no fundo, de uma sequência interminável de vivências longínquas: “ademais, poder-se-ia atrever-se a conceber a constituição mesma como [als] a precipitação dos efeitos acidentais sofridos pela série infinitamente grande [unendlich große] dos antepassados” (idem, p. 365, nota de rodapé).

O biológico é a rocha maciça feita de sedimentações, de precipitações inumeráveis. Essa rocha, em última instância intransponível e imudável pela análise, é resultado de um processo contínuo, e a série de antepassados é “infinitamente grande” (*unendlich große*). Assim é que, em Freud, o contingente se transmuta em necessário; e o adquirido, em herança. Podem-se contrapor, então, *Reihe* (série) e *Fels* (rocha): a série é o signo da continuidade da história; a rocha maciça intransponível, o signo das descontinuidades que a atravessam. Em Freud, o contínuo

se funda no descontínuo, e o descontínuo se funda no contínuo. Como se pode notar, o que se opera aqui é uma certa relativização de uma possível rigidez estatutária dos conceitos. Tanto a herança foi já um dia aquisição contingente, quanto a aquisição se tornará um dia herança fixada. Para dar conta dessa flexibilidade, Freud enverga os conceitos contrapostos, remetendo-os um ao outro iterativamente; ele perfaz essa dobra, contudo, não no domínio conceitual mesmo, mas sim com o apoio ou o auxílio de imagens, de figuras de linguagem comparativas. Essas figuras vêm auxiliar os conceitos, ao mesmo tempo em que, em seu brilho imagético, dão a ver os limites mais íntimos deles⁵.

Deparamo-nos aqui com um limite epistemológico da psicanálise: sua borda, sua fronteira com a biologia. Contra qualquer acusação de psicologismo, Freud se precata já em 1910:

Faz-se incorretamente à psicanálise a acusação de que ela leva a teorias puramente psicológicas dos processos patológicos. Já a ênfase no papel patógeno da sexualidade, que certamente não é um fator exclusivamente psíquico, deveria protegê-la contra essa acusação. A psicanálise jamais esquece que o anímico repousa no orgânico, embora seu trabalho só possa segui-lo até essa base [*Grundlage*], e não além dele (Freud, 1910, pp 100-101).

O conceito crucial, nesse confim, só pode ser o de *Trieb*⁶, o conceito-limite por excelência do discurso freudiano: “não podemos evitar [considerar] o ‘*Trieb*’ como um conceito-limite [*Grenzbegriff*] entre a concepção psicológica e a biológica”

5 Como lemos em 1926, um possível problema ao utilizar abstrações é que as usemos muito rigidamente e, com isso, apenas escolhamos e peguemos (*herausgreifen*) “ora um lado, ora outro lado de um complicado estado de coisas” (Freud, 1926, p. 124). O conceito, sabemos, é o *Begriff*, ele agarra (*be-greifen*) o fenômeno a ser compreendido. A figura comparativa, que vimos dizendo fazer fora do conceito, parece em Freud também operar uma espécie de *solda* entre os conceitos, entre as abstrações que não podem senão dar a ver um lado dos fenômenos. A rocha, a sedimentação - sabemos que não são conceitos freudianos *stricto sensu*, porém são essas figuras que permitem gerar uma continuidade (instável, é fato) entre os conceitos de herança e aquisição. Onde os conceitos são descontínuos, as imagens vêm em seu auxílio para auferir-lhes certa continuidade, fundamental para a teoria. Assim, também cooperam, na tessitura da teoria, para captar e capturar (*greifen*) os fenômenos, embora somente ali onde os conceitos encontram seus limites descontínuos.

6 A própria intraduzibilidade do termo alemão “*Trieb*” diz muito sobre a sua situação ou posição-limite no discurso freudiano. Enquanto operador conceitual entre o corpóreo e o psíquico, ele é, em si mesmo, questão de *tradução*; ademais, o que a teoria pressupõe é que o *Trieb* opera uma passagem, uma transição entre o puramente corporal rumo ao puramente psíquico - ele é um conceito, portanto, que *aponta* aquilo que conceitos dicotômicos (como corpo e alma) não conseguem captar. Não é em vão que ele *não faça parte de uma dicotomia*, como são as duplas conceituais de corpo-alma, prazer-realidade, eu-id, herança-vivência, vida-morte etc. em Freud. O próprio *Trieb* é já um conceito “duplo”, ele mesmo marca a instabilidade de uma dualidade incontornável. Não é em vão, também, que haja tanto debate a respeito de sua melhor tradução para o português: se, por um lado, costumou-se hoje vertê-lo por “pulsão” (encontram-se defesas bem fundamentadas dessa opção tradutória em Silveira, 2014, e Tavares, 2011, por exemplo), por outro lado há uma tentativa muito coerente de retornar ao “instinto”, ressaltando-se o “naturalismo escancarado” de Freud (Simanke, 2009a, p. 111), por parte de Simanke (2009a, 2009b, 2014a, 2014b) e Paulo César de Souza, para citar dois exemplos. Sobre a natureza fronteiriça do discurso freudiano (sempre em contato limiar com a biologia), tomo a liberdade de remeter a um artigo meu que versa especificamente sobre isso (Souza, 2021).

(Freud, 1913, pp. 410-411). Conforme diz Green (1995), o conceito de *Trieb* em Freud é uma “referência a uma vida psíquica ancorada no corpo, mas da ordem de um já psíquico” (p. 49). Trata-se de um conceito demarcatório, delineador de um limite: para cá, psicanálise; para lá, biologia. Não pode ser em vão, por consequência, que, no momento mesmo em que o pensamento de Freud almeja ou ousa ultrapassar essa linha, ele recorra a imagens que não são estritamente conceituais. Nessa fronteira, nesse muro que demarca uma descontinuidade essencial da própria psicanálise, o conceito cede o espaço à imagem, e é esta quem, na descontinuidade não-conceitual que lhe é própria, pode dar continuidade ao pensamento⁷.

IV

A figura da rocha (da castração) nos remete a outras três figuras presentes no ensaio de 1937, ao qual retornamos agora. Ao falar de certos componentes *biológicos* do funcionamento anímico de certas pessoas, Freud discorre sobre duas características da libido descritas desde 1905: sua viscosidade e sua plasticidade. Tanto ela pode aderir-se o mais ferrenhamente possível a certas representações e objetos, quanto pode transitar entre eles sem o menor apego ou preferência. Isso tem consequências muito importantes para a análise, na medida em que esses fatores dificultam ou facilitam o rearranjo dos investimentos libidinais ou mesmo a magnitude e a maleabilidade da transferência. Há pacientes cujo processo terapêutico é mais lento, pois a “fidelidade” da sua libido é tamanha, que muito dificilmente ela pode desgarrar-se de seus antigos objetos; outros pacientes, por sua vez, se movem muito mais rapidamente, e sua libido pode pular de representação em representação:

É uma diferença como [wie] deve sentir o escultor caso trabalhe com pedra dura ou com argila mole. Infelizmente, os resultados analíticos com esse segundo tipo mostram-se amiúde como muito lábeis: os novos investimentos são rapidamente mais uma vez perdidos, e se recebe a impressão, não de ter trabalhado com argila, mas sim de ter escrito na água (Freud, 1937, p. 87).

Pedra, argila e água: sólido, estágio intermediário, líquido. Escrever na água remete aos peixes aos quais se prega em vão: nova figura da inutilidade. Como se pode notar, Freud a um só tempo enfatiza a inutilidade de certos procedimentos e encobre a expressão dessa inutilidade por meio de imagens jacentes fora do conceito. Ele não diz: “meu método é inútil com pessoas cuja libido é demasiado móbil”, ele diz: “com essas pessoas, é como se eu escrevesse na água”. Aonde, por quaisquer motivos que

⁷ Leitura semelhante poderia ser feita de diversas passagens do ensaio seminal de 1920, *Além do princípio de prazer*, sobretudo na analogia da vesícula indiferenciada (Freud, 1920, p. 25 ss.) e no recurso ao mito platônico dos indivíduos andróginos (idem, p. 61 ss.). Em ambos os casos, é justamente na fronteira com a biologia que o pensamento de Freud caminha - e caminha por meio de imagens, comparações e analogias.

sejam, o conceito não pode chegar, vêm as imagens não-conceituais em seu auxílio. As imagens agem, portanto, no limite do texto e no limite do pensamento.

Também nos limites da própria técnica analítica. Pois um dos elementos maiores de uma análise é também aquilo que mais a coloca em xeque, é aquilo que mais a compele rumo a um limite metodológico: o amor transferencial, em sua irrupção inclemente, empurra a análise até ali onde ela faz fronteira com a própria vida. Dirijamo-nos agora ao artigo de 1915 sobre o amor transferencial - também nele a questão do limite será tocada por meio de imagens. Lemos nele: a transferência positiva, por meio da qual o paciente colaborava de bom grado com o analista, submetia-se à regra fundamental e fazia progressos, agora se metamorfoseia num amor intransigente e obstativo: “a paciente, mesmo a mais dócil até aqui, repentinamente [*plötzlich*] perdeu a compreensão e o interesse pelo tratamento, não quer falar nem ouvir de nada exceto do seu amor, para o qual ela exige uma réplica [*Entgegnung*]” (Freud, 1915b, p. 309). A paciente, numa virada súbita do curso da análise, impõe que seu amor seja *correspondido*, ela deseja que o médico adentre a continuidade da sua vida amorosa; ela quer uma *réplica*, uma repetição em ato, ela convida o médico a fazer parte da infundável *série* amorosa cujo curso ela seguiu até então. Mas a técnica analítica consiste precisamente nem em ceder a esse amor nem em negá-lo: “a concessão às exigências do amor da paciente é então tão perigosa para a análise quanto a supressão delas. O caminho do analista é outro, para o qual a vida real não oferece nenhum modelo” (idem, p. 314). Note-se bem essa contraposição, esse limite entre a análise e a vida real, tão bem assinalado por Todorov (1970, p. 39) e que será fundamental adiante.

O que ocorreria, com efeito, se o analista correspondesse o amor da paciente? A análise chagaria a seu fim inelutável - e aqui a palavra *End* reaparece, em 1915, como que num eco da *endliche Analyse* de 1937: “a relação amorosa põe mesmo um fim [*End*] à possível influência pelo tratamento analítico; uma união entre os dois é um absurdo [*Unding*]” (idem, ibidem). Eis outro fim, portanto, outro limite, outra fronteira com que se demarca uma psicanálise: o amor e a vida real. A união entre relação amorosa e relação terapêutica inexistente, é uma não-coisa, um absurdo - uma limita e anula a outra, inexoravelmente. Ao passar esse umbral, ao transgredir essa fronteira e adentrar a vida real, a análise acaba. O amor não pode sobrepujar a técnica, e a análise, em vez de fundir-se à vida mesma e solver-se na morosa continuidade da vida amorosa do paciente, deve instaurar aí alguma descontinuidade. É somente com ela que alguma mudança, mesmo que incompleta, pode sobrevir na vida do paciente.

Nessa fronteira demasiado real que ameaça pujantemente a análise, como progride o texto freudiano? Recheado de figuras comparativas de linguagem. A primeira imagem evocada é nada menos do que o fogo: com a irrupção desse

óbice robusto que é o amor transferencial, “há uma troca completa de cena, como [wie] uma peça [*Spiel*] que seja substituída por uma realidade [*Wirklichkeit*] que irrompe de súbito [*plötzlich*], por exemplo como [wie] quando uma representação teatral é suspendida por um grito de ‘fogo!’” (Freud, 1915b, p. 310). Para além da comparação desgastada do amor com o fogo, o que Freud faz aqui é uma virada nessa comparação, colocando nela também o fator do teatro. Essa relação mantida até agora há pouco, muito harmônica e aprazível, era na verdade uma peça teatral, e a coisa real, a realidade que irrompe sem aviso prévio, é o *fogo*, o *incêndio* no teatro, que suspende a peça e pede por medidas extradramatúrgicas. O amor transferencial instaura uma descontinuidade no tratamento (o advérbio *plötzlich*, tantas vezes usado nessas passagens, é sinal incontestado dela), mas o que ele exige é precisamente que o tratamento tenha um fim, que se dê continuidade à sua vida amorosa, que o psicanalista ultrapasse a linha que separa a vida real e a análise.

A análise, por fim, é deveras uma luta, um combate (*ein Kampf*) (idem, p. 320), metáfora das mais empregadas por Freud para dar conta da dinâmica conflituosa constituinte do processo. Como termina esse artigo de 1915? Denominando as armas mais radicais dessa batalha, reafirmando a necessidade de, em psicanálise, lidar com as forças vitais as mais perigosas, os instintos, as paixões, as desrazões: “na atuação médica sempre sobrar um lugar, junto à *medicina*, para o *ferrum* e para o *ignis*” (idem, p. 321). *Ferrum et ignis*: ferro e fogo, instrumentos sugeridos por Hipócrates quando da ineficácia dos remédios comuns, também na análise podem ser usados quando esta se encontra em risco. Aqui, porém, o salto do leão parece unir-se ao incêndio, na medida em que a aplicação do fogo e do ferro deverá ocasionar mudanças ou rupturas na vida do paciente. Onde aparece o fogo demasiado imperioso do amor transferencial, o analista deve aplicar o fogo medicinal correspondente - não para corresponder a esse amor, nem para suprimi-lo, mas para o manejar, dominar e elaborar.

Em 1912, a metáfora da luta assoma com ainda mais detalhes. Ir-se acercando dos complexos inconscientes do paciente é processo comparado a operações bélicas, e mesmo as conquistas mais soezes, em aparência menos importantes, têm sua serventia reafirmada graças ao seu valor tático e estratégico: “quando numa batalha se luta com especial exacerbação pela posse de uma certa igreja ou de uma só chácara, não se deve supor que a igreja seja um santuário nacional nem que a casa esconda o tesouro do exército” (Freud, 1912, p. 369). A análise é uma batalha, uma guerra, e a resistência é um verdadeiro entrincheiramento do paciente: “onde a investigação analítica deparou com a libido recolhida em seu esconderijo, uma luta [*Kampf*] deve eclodir; todas as forças que causaram a regressão da libido se rebelarão como ‘resistências’ contra o trabalho, para conservar esse novo estado” (idem, p. 368). Aqui, não estamos mais no símile ou na analogia, estamos na pura

metáfora, na disposição imediata de imagens visuais que falam por si sós: a eclosão da luta, a estratégia empregada na batalha, a posse tática da igreja, da chácara. Vemo-nos em meio a exércitos guerreando, em meio a equipamentos e vocabulários bélicos; não em vão, pouco depois a transferência é dita ser “a arma [*Waffe*] mais forte da resistência” (idem, p. 370). E é com mais uma metáfora bélica que Freud arremata esse artigo de 1912:

Essa luta [*Kampf*] entre médico e paciente, entre intelecto e vida instintual, entre reconhecer e agir ocorre quase que exclusivamente em torno dos fenômenos da transferência. Nesse campo [*Feld*] deve-se obter a vitória, cuja expressão é a convalescença duradoura da neurose. É inegável que a dominação dos fenômenos da transferência causa ao psicanalista as maiores dificuldades, mas não se pode esquecer que justamente eles nos dão o inapreciável serviço de tornar manifestas e atuais as moções amorosas escondidas e esquecidas do doente, pois, por fim, ninguém pode ser morto a pancadas [*erschlagen werden*] *in absentia* ou *in effigie* (idem, p. 374).

Não se pode espancar (*erschlagen* é verbo forte, geralmente conota a morte do objeto espancado) nada que esteja ausente ou apenas representado. A análise, sabe-se bem, é um processo longo e tortuoso, em suma, *contínuo*, mas aqui está em jogo precisamente o seu papel de *romper* a continuidade repetitiva da vida do indivíduo, de introduzir nela uma *descontinuidade* fundamental. Também durante uma análise, por conseguinte, o salto do leão tem por vezes de ser único. É essa singularidade do golpe analítico o que permitirá trazer mudanças reais (nunca totais, é fato) à vida do paciente.

Não pode ser à toa, então, que Freud termine os três textos (1912, 1915, 1937) com metáforas ou comparações: o ferro e o fogo, a luta e o campo de batalha, a rocha da castração. Trata-se não só do fim do texto, mas também dos fins, dos confins de uma análise. Diz José Teixeira da Mata (2013), em seus *Comentários ao De Interpretatione* de Aristóteles: “a abertura é sempre abertura, quer seja em uma tragédia de Sófocles, quer seja em um tratado de Aristóteles, quer seja em uma partida de xadrez” (p. 79, nota de rodapé). O mesmo se pode dizer do desfecho: é sempre desfecho, seja de um concerto, seja de um texto, seja de uma análise. Quem pode esquecer-se dos últimos acordes da 1ª Sinfonia de Brahms? Ou do funeral de Heitor, o domador de cavalos? Ou da casa em chamas nos últimos minutos de *O sacrifício*, de Tarkovsky? Freud reconhece: uma análise tem de acabar, assim como tem de acabar um texto. Para demarcar esse umbral, esse ponto final em que o texto baixa as cortinas do conceito, a pena freudiana sabe bem arrematar-nos com imagens, com símiles e metáforas. Assim é que, na descontinuidade entre texto e vida, o conceito se prolonga no não-conceitual, e o pensamento freudiano segue continuamente ecoando em nós, leitores.

Referências

- Caropreso, F., & Monzani, L. R. (2012). Vivência de dor e pulsão de morte na teoria freudiana do aparelho psíquico e da teoria das neuroses. *Revista mal-estar e subjetividade*, 12 (3-4), 607-638.
- Freud, S. (1910). Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung. In *Gesammelte Werke*, Band 8 (pp. 93-102). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1912). Zur Dynamik der Übertragung. In *Gesammelte Werke*, Band 8 (pp. 363-374). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1913). Das Interesse an der Psychoanalyse. In *Gesammelte Werke*, Band 8 (pp. 389-420). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1915a). Triebe und Tribschicksale. In *Gesammelte Werke*, Band 10 (pp. 209-232). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1915b). Bemerkungen über die Übertragungsliebe. In *Gesammelte Werke*, Band 10 (pp. 305-321). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1920). Jenseits des Lustprinzips. In *Gesammelte Werke*, Band 13 (pp. 1-69). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1926). Hemmung, Symptom und Angst. In *Gesammelte Werke*, Band 14 (pp. 111-205). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Freud, S. (1937). Die endliche und die unendliche Analyse. In *Gesammelte Werke*, Band 16 (pp. 57-99). Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999.
- Green, A. (1995). *Propédeutique : La métapsychologie revisitée*. Seyssel : Editions Champ Vallon.
- Israel, M., Harding, J. R., & Tobin, V. (2004). On simile. *Language, culture, and mind*, 100, 123-135.
- Mata, J. V. T. (2013). Comentários. In Aristóteles, *Da Interpretação*, tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata (pp. 65-182). São Paulo: Editora UNESP.
- Monzani, L. R. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Silveira, L. (2014). Fantasia, analogia e narcisismo: Um argumento contra a tradução de “Trieb” por “instinto”. *Cadernos de filosofia alemã*, 19 (1), 189-204.
- Simanke, R. T. (2009a). Realismo e antirrealismo na interpretação da metapsicologia freudiana. *Natureza Humana*, 11 (2), 97-152.
- Simanke, R. T. (2009b). A psicanálise freudiana entre ciências naturais e ciências humanas. *Scientiae Studia*, 7 (2), 221-235.
- Simanke, R. T. (2014a). O *Trieb* de Freud como instinto 1: sexualidade e reprodução. *Scientiae Studia*, 12 (1), 73-95.
- Simanke, R. T. (2014b). O *Trieb* de Freud como instinto 2: agressividade e autodestrutividade. *Scientiae Studia*, 12 (3), 439-64.
- Souza, P. F. (2021). Sobre a posição da metafísica na metapsicologia freudiana. *Eleuthería*, 6 (Número Especial), 14-34.

- Tavares, P. H. (2011). As “derivas” de um conceito em suas traduções: o caso do *Trieb* freudiano. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 50 (2), 379-392.
- Tavares, P. H. (2012). O vocabulário metapsicológico de Sigmund Freud: da língua alemã às suas traduções. *Pandaemonium*, 15 (20), 1-21.
- Todorov, T. (1970). Freud sur l'énonciation. *Langages*, 17, 34-41.

Recebido em: 03.08.2021

Aceito em: 02.02.2022

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



“Como se fosse um vaso”: Luto, política e feminismos na escrita de Carla Rodrigues

Resenha de: Rodrigues, C. (2021). *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. [Versão Kindle]. Belo Horizonte: Autêntica. 2021.

Léa Silveira*

leasilveiralea@gmail.com

(Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i1p103-112>

Ao longo de nossas vidas, todas e todos experienciamos perdas irreparáveis. Todas nós, todos nós vamos morrer. Cotidianamente perturbadores, esses truísmos ganharam uma dimensão exacerbada em nossos tempos. Mas, o que pode o pensamento diante dessas obviedades? Em *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*, Carla Rodrigues nos mostra que pode, na verdade, muito, embora esse tanto seja já em si mesmo, e por inerência ao assunto, hesitante.

Quero destacar, com isso, que o percurso da autora neste livro não poderia deixar de ser errático (Rodrigues, 2021, p. 11). Para atravessá-lo, após a apresentação, temos uma divisão em três partes principais - *Por que Judith Butler, Luto e despossessão, Encontros feministas* - e uma seção de considerações finais intitulada *Do início aos fins do luto*. Elas trazem uma escrita em vaivém, como se a autora tivesse escolhido um certo itinerário para uma viagem por países próprios e alheios, e decidisse por vezes: “não quero permanecer nessa linha previamente traçada, quero retornar a tal lugar e lá me demorar um pouco; depois sigo novamente”. Mas o itinerário, mesmo amiúde desobedecido, permanece lá. Ele traz o marco do conceito de precariedade como operador teórico que permite passar, entre ética e política (idem, p. 16), da questão da heteronormatividade - central em *Problemas de*

* Professora de Filosofia na Universidade Federal de Lavras, membra fundadora do GT de Filosofia e Psicanálise da ANPOF, membra do Grupo de Estudos, Pesquisas e Escritas Feministas (GEPEF) e do comitê executivo da *International Society of Psychoanalysis and Philosophy* (SIPP-ISPP).

gênero (Butler, 1990/2003) - para as discussões relacionadas à distinção entre vidas enlutáveis e vidas não enlutáveis, o debate em torno da noção de democracia e ainda a reflexão sobre as “sujeitas” no ou do feminismo.

Seria equivocado apreender a extensão desse percurso pela obra de Butler como uma introdução a seu pensamento, embora seja preciso dizer que a leitora e o leitor encontram na primeira parte um material que cumpre brilhantemente essa função.

Um dos elementos que considero importante destacar é que o livro de Rodrigues, como ela o explicita, nasce com o luto de Marielle Franco, alguém que soube resistir politicamente, *tanto com seu fazer prático quanto com seu fazer teórico*; alguém que, como sabemos, foi trágica e covardemente assassinada, juntamente com seu motorista, Anderson Gomes, no dia 14 de março de 2018, colocando o país na tarefa de um luto público que ainda não terminou, já que não temos respostas públicas para a identificação de responsáveis por esses assassinatos. A morte de Marielle é tomada por Carla como paradigma, no Brasil, do fato de o luto operar como categoria ético-política.

O tema do luto já era, antes disso, um problema de pesquisa para a autora, decisão formulada a partir de uma experiência pessoal, expandindo-se como questão do “tempo do agora” também com a catástrofe da crise sanitária, que nos situa na impossibilidade, assim ela o diz, “de insistir na mera continuação da vida como se nada tivesse acontecido” (Rodrigues, 2021, p. 13), sendo imprescindível, do ponto de vista ético, reivindicar coletivamente a memória dos mortos e lidar com aquilo que, deles, sobrevive em nós (idem, ibidem).

A trajetória da obra de Butler indica, como Rodrigues afirma, uma operação de deslocamento do luto, pelo fio da distinção entre vida vivível e vida matável (idem, p. 10), “de categoria clínica para categoria ético-política” (idem, p. 9), transição que reivindica passagens, trocas e infiltrações entre filosofia política e psicanálise. Não é, no entanto, para a questão da ambivalência afetiva - central, para Freud, no luto (1913/2012, 1917/2013) - que o foco se volta, apesar de Freud ser referência recorrente ao longo do livro. Encontramos, ao contrário disso, a centralização das questões filosóficas do reconhecimento e da responsabilidade, pois a dimensão ética da existência seria articulada em seu cerne pelos vínculos entre dependências intersubjetivas e nossa condição de desamparo e desposseção (idem, p. 10), sendo esse o encaminhamento que possibilitaria localizar o luto *como um direito* (idem, ibidem), a ser reivindicado diante da constatação da “distribuição desigual de luto público” (idem, p. 11) como uma injustiça.

São as concepções hegeliana e psicanalítica de desejo que permitem a Butler situá-lo como elemento desestabilizador, capaz de operar na direção da perda de si. Com elas, a autora formula uma das questões mais fundamentais de sua filosofia do

seguinte modo, em trecho de *Subjects of desire* (1987), aqui traduzido por Rodrigues: “Qual é a relação entre desejo e reconhecimento e a que se deve que a constituição do sujeito suponha uma relação radical e constitutiva com a alteridade?” (Butler citada por Rodrigues, 2021, p. 33) Essa pergunta, assim entrevemos ao ler Rodrigues, estrutura todo o pensamento de Butler, vinculando a perda de si no desejo à perda do outro no luto, e tirando de cena a hipótese de que sua obra traria uma ruptura temática a partir dos eventos de 11 de setembro de 2001; haveria, ao contrário, a manutenção do eixo de seu trabalho nesse cruzamento entre ética, desejo e alteridade.

Um dos ângulos pelos quais podemos lançar um olhar para a segunda e a terceira partes do livro de Carla é exatamente o de perceber que elas *põem em marcha* essa inexistência de ruptura no pensamento de Butler. Rodrigues explicita essa hipótese desdobrando ideias, caminhos próprios, afirmando-se de modo autoral e, portanto, distanciando sua escrita do mero comentário - ou da tarefa, também importante, de apresentar uma introdução ao pensamento da filósofa estadunidense, tal como podíamos enxergar na primeira parte.

Quero me referir, inicialmente, e, por minha vez, também em zigue-zague, à terceira parte e ao modo como Carla a concentra em temas mais marcadamente feministas, ou inseridos nesse território cujas fronteiras são, assim sabemos, abertas. Aqui ela procede a três avanços, com três ensaios.

O primeiro deles, chamado *O corpo infeliz*, parte de um certo aspecto da leitura que Butler faz de Hegel - seu modo de pontuar que a abordagem hegeliana da relação entre senhor e escravo, inscrita num cenário filosófico em que o corpo compareceria tão somente como “invólucro” (Rodrigues, 2021, p. 91) para a consciência, implica uma operação de subtração dos corpos de ambos. Rodrigues cita o modo como Butler expõe esse ponto em *A vida psíquica do poder*:

Em certo sentido, o senhor se coloca como um descorporalizado desejo de autorreflexão, que não só exige a subordinação do escravo em sua condição de corpo instrumental, como também exige, de fato, que o escravo seja o corpo do senhor, mas de modo tal que o senhor esqueça ou renegue sua própria atividade na produção do escravo (Butler citada por Rodrigues, 2021, p. 91).

O senhor demanda do escravo, argumenta Butler, que este seja seu corpo, mas de uma forma que impede a inscrição dessa demanda num saber. O “truque” (Rodrigues, 2021, p. 91), diz Carla, reside, então, nesse “esquecimento”. A autora apropria-se dessa reflexão sob a forma de uma “analogia” (idem, ibidem) para revelar o modo como tal lógica, ou algo semelhante a ela, se expressa na relação entre “patroa” e “empregada” na esfera doméstica. Na assimetria que marca esses dois lugares, o corpo da empregada é subtraído ao se tornar “corpo-substituto da dona de casa”

(idem, p. 89), e o corpo da dona de casa também o é, na medida em que transfere ações *que a princípio seriam suas* para que outra pessoa as execute.

Rodrigues aqui acompanha Denise Ferreira da Silva para destacar a natureza fantasmagórica ou espectral de corpos que, situados na dívida da violência colonial, continuam, pela exploração do trabalho no esquecimento dessa corporalidade, no lugar da subalternização¹. Além disso, ela faz duas outras observações relevantes para a leitura da complexidade da relação entre dona de casa e empregada doméstica. A primeira é que os debates relacionados às reivindicações por remuneração do trabalho doméstico - representados sobretudo pelas intervenções de Silvia Federici - não alcançam o apagamento dos corpos que aí tem lugar mesmo quando esse tipo de trabalho é remunerado (idem, p. 96). A segunda é o reconhecimento de que a subtração do corpo da dona de casa não é precedida de uma “existência legitimada” (idem, *ibidem*), tal como poderíamos cogitar que fosse o caso para o senhor como lugar representativo de homem branco. O “esquema”, para Carla, seria mais simples se não fosse necessário considerar tal aspecto. É assim que ela escreve:

Se esse esquema parece de fácil compreensão na relação entre o senhor e o escravo, torna-se um pouco mais complexo na relação entre duas mulheres, porque supõe que o corpo da mulher-branca-dona-de-casa, a ser substituído pelo corpo da mulher-negra-empregada-doméstica, já tenha existência legitimada (idem, *ibidem*).

Poderíamos, talvez, acrescentar mais uma complicação a isso ao lembrarmos que, na verdade, quem se apropria do trabalho da empregada doméstica não é apenas a dona de casa, mas a família inteira, juntamente com diversos outros corpos que orbitam em torno dela. Assim, parece pertinente recuarmos um questionamento até os pressupostos do esquema aqui desenvolvido por Carla e nos perguntarmos se ele não poderia incidir também nessa polarização do lugar da empregada doméstica apenas com relação ao da dona de casa.

Com o terceiro ensaio da segunda parte, *O feminismo e suas sujeitas*, Rodrigues situa-se em uma discussão específica que teve lugar na década de 1990 entre intelectuais estadunidenses, aí incluída Judith Butler, discussão que ficou conhecida como “Debates feministas”, publicada no Brasil em livro que leva esse

¹ O outro lado, o da resistência, como observou Yara Frateschi em sua participação em um dos debates sobre o livro (em 8 de setembro de 2021), não é sinalizado por Carla Rodrigues, que privilegia, nesta sua reflexão, o aspecto da sujeição e não o da agência. Em virtude dessa lacuna, Frateschi observa ainda a existência, no livro de Carla, de uma tensão entre o problema enfrentado e os quadros teóricos assumidos. Especialmente nas páginas em que comenta um ensaio de Seyla Benhabib, há elementos para concluirmos que o afastamento de Rodrigues com relação a uma reflexão sobre a agência seja proposital (ver adiante). O lançamento de *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero* foi acompanhado de uma ampla série de debates que ficaram gravados na plataforma YouTube e que podem ser acessados nos canais do Grupo Autêntica (<https://www.youtube.com/c/GrupoAut%C3%AAnticaTV>) e do Laboratório Filosofias do Tempo do Agora (<https://www.youtube.com/c/TempodoAgora>), coordenado pela autora na UFRJ.

título (Benhabib, Butler, Cornell, & Fraser, 1995/2018). É, fundamentalmente, ao lado de Nancy Fraser (1995/2018) que ela assume esse posicionamento para sustentar que “o feminismo se beneficiaria de uma aliança entre pós-estruturalismo e teoria crítica” (Rodrigues, 2021, p. 113) e que, por conseguinte, localizar essas duas direções de pensamento em oposição corresponderia a uma “falsa antítese” (idem, p. 119). Rodrigues afasta-se, no entanto, de Fraser ao enfatizar uma oposição entre valores tais como “autonomia, individualidade, liberdade e agência” (idem, p. 118) - cuja preservação é defendida por Benhabib (1995/2018) - e “reconhecimento, interdependência, redes de sustentação e sentido de comunidade” (idem, ibidem), valores estes referidos ao feminismo negro e à origem, neste, da denúncia da hipótese de um “sujeito universal feminino” (idem, p. 116). A questão aqui é, então, para Carla, a de ser necessário pensar “as consequências políticas de aceitar o sujeito como um pressuposto” (idem, p. 117) e “complexificar suas configurações, seus contornos e seus limites” (ibidem).

Já no segundo ensaio da terceira parte - *Ser e devir: Butler leitora de Beauvoir* -, encontramos a hipótese de que a filósofa estadunidense radicaliza “a passagem do ser para o devir” (idem, p. 101), operada pela filósofa francesa. A ideia é construída em torno de uma perspicaz sugestão de tradução, do francês para o próprio francês, da mais conhecida frase de Beauvoir - “não se nasce mulher, torna-se mulher”/“*on ne naît pas femme, on devient*” -, que Rodrigues propõe, com Butler, reformular para “*on naît/n’est pas, on devient en différence*” (idem, ibidem). A construção é feita em língua francesa em virtude da necessidade de marcar a homofonia entre “*on ne naît*” (não se nasce) e “*on n’est*” (não se é), algo que se perde na versão em português: “Não se nasce/não se é, se devém em diferenciação” (idem, ibidem). Nessa homofonia, a autora quer inserir algo que qualifica de “ameaçador” (idem, p. 111), pois a noção de devir mobilizada aí acabaria por colocar em xeque a pretensa estabilidade moderna da distinção entre natureza e cultura.

Rodrigues explica que Beauvoir promove uma “desontologização do sujeito” (idem, p. 102) que funciona, para Butler, como abertura de alguns dos caminhos que são desenvolvidos em *Problemas de gênero* (1990/2003), sobretudo aqueles que dizem respeito a uma noção de “devir-mulher” (idem, p. 101), já que não há transição natural entre um corpo de fêmea e uma mulher que se torna. Nesse sentido, Butler leitora de Beauvoir permite a Rodrigues afirmar “Não se nasce um corpo, se devém um corpo; não se é um corpo, se devém um corpo” (idem, p. 102), partindo de dois problemas identificados pela filósofa francesa em sua interdependência: o de não se nascer mulher e o de não se ser mulher, excluindo a possibilidade de indicar, para esta, uma essência (idem, p. 104). Beauvoir traz, segundo Rodrigues, a explicitação de que a dimensão do valor só pode ser vinculada à vida no registro da cultura *ao mesmo tempo que* nos possibilita enxergar que a referência, privilegiada por nossa

cultura, a um sujeito homem abstrato produz um resultado de “descorporificação” (idem, p. 105). Por isso, a filósofa brasileira destaca, de modo preciso, que Beauvoir foi a “primeira pensadora a indicar não haver roteiro para contemplar a constituição da mulher como sujeita” (idem, p. 103). A Butler, nesse contexto, importa sobretudo insistir no fato de que essa recusa de corpo no sujeito masculino abstrato, corpo transferido à mulher, se entrelaça ao modo como este constrói para si mesmo a possibilidade de uma liberdade radical. Importa ainda conduzir Beauvoir até Monique Wittig, movimento que faz parte daquilo que permite a Butler, como formulado por Rodrigues, ampliar e simultaneamente rebaixar o conceito de gênero (idem, p. 102), já que, com Wittig, torna-se possível priorizar, diante deste, a noção de heterossexualidade compulsória, ressitando a discussão sobre o binarismo masculino/feminino (idem, p. 107).

Do ponto de vista de Carla Rodrigues, os aportes recíprocos entre Beauvoir e Wittig preparam tanto a crítica de Butler à localização da “mulher” como sujeita da luta feminista quanto a possibilidade de trabalhar uma perspectiva de interseccionalidade para além do gênero, permitindo pensar aspectos distintos dos limites recorrentemente traçados entre humano e inumano e posicionar-se politicamente contra eles. Assim, Rodrigues pode indicar o modo como Butler enseja o reconhecimento de que “a todo corpo pode ser interditado o campo do humano” (idem, p. 111) e de que são de diversos tipos os “marcadores que separam as vidas vivíveis das vidas matáveis” (idem, p. 102).

O ponto aqui torna-se, então e inevitavelmente, o de saber em que medida a denúncia de haver vidas matáveis - tema central do livro - articula-se com a ideia de democracia.

Lemos, já na apresentação, que Rodrigues busca em Jean Allouch uma reflexão que permita fazer o luto ser entendido, no contexto da clínica psicanalítica, como um ato, e não apenas como trabalho. Busca também, em Vladimir Safatle, a possibilidade de transpor o conceito de ato da psicanálise para a política (idem, pp. 12 e 13). Sabemos, pois Rodrigues nos informa sobre isso, que tal conceito envolve a capacidade de nos relacionarmos com o que nos destitui (idem, p. 13), mas ficamos instigadas a nos questionar sobre os elementos que, ao sustentarem o luto como “ato ético e político, ato de memória e de reconhecimento” (idem, *ibidem*), permitiriam ainda considerar tais dimensões *como suficientes para localizar o luto como ato em um sentido psicanalítico*. Pergunto-me ainda sobre qual seria a concretude dessa passagem entre destituição e política, entre o desamparo do coração do luto e a reivindicação de um direito, especialmente se temos em vista que o significante eleito pela autora para se referir a regimes de governo é o da “desdemocratização”.

Dois problemas maiores parecem se colocar aqui.

Com o primeiro, refiro-me a uma das principais tensões que atravessam o

livro. Mesmo a discussão sendo enraizada nas ideias de despossessão e de desamparo - marcas de algo negativo, de algo que opere como limites da experiência -, a reivindicação pelo direito de toda vida ser enlutável parece ir na direção de uma dimensão positiva do direito e situar um horizonte que talvez não se restrinja a “fundações contingentes”². Em outras palavras: a reivindicação do direito ao luto não é a reivindicação de um direito universal, sem contingências? Na medida em que Rodrigues se afasta da defesa butleriana da manutenção da referência à democracia, essa questão parece se intensificar. O posicionamento de Butler é, a meu ver, claro a esse respeito, quando ela afirma, por exemplo, em *Quadros de guerra*, que é preciso saber como:

normas operam para tornar certos sujeitos pessoas “reconhecíveis” e tornar outros decididamente mais difíceis de reconhecer. O problema não é apenas saber como incluir mais pessoas nas normas existentes, mas sim considerar como as normas existentes atribuem reconhecimento de forma diferenciada. *Que novas normas são possíveis e como são forjadas?* O que poderia ser feito para produzir um conjunto de condições mais *igualitário* da condição de ser reconhecido? Em outras palavras, o que poderia ser feito para mudar os próprios termos da condição de ser reconhecido a fim de produzir resultados mais radicalmente *democráticos*? (Butler, 2009/2015, p. 19, grifo meus).

O reconhecimento dos “riscos da democracia” (*idem*, p. 62) não dissuade Butler, então, de falar em sua defesa³. Considero importante destacar que o posicionamento de Marielle Franco foi também o de uma defesa da democracia, tanto no modo como escolheu agir quanto no que escreveu. Lemos em *UPP: A redução da favela a três letras*:

A realidade do Brasil demanda um *aprofundamento da democracia* e políticas sociais que diminuam as desigualdades. Nessa esteira de necessidades, faz-se indispensável retomar a soberania (...) nos territórios controlados pelo braço armado do varejo do tráfico, já que é nesses territórios que a Segurança Pública se relaciona com fenômenos como a desigualdade social, mas, sobretudo com as diretas e múltiplas dimensões da violência (Franco, 2014, p. 73, grifo meu).

Rodrigues, tudo indica, aproxima-se mais de Giorgio Agamben na discussão sobre democracia, subscrevendo a natureza intransponível de uma associação entre democracia e estado de exceção. É, então, significativo que Butler seja pouco mencionada nessa parte do livro⁴.

2 Título de um dos capítulos escritos por Judith Butler no livro *Debates feministas* (1995/2018).

3 Em *Restaging the universal*, Butler (2000) afirma concordar com o “projeto da democracia radical” (p. 13). Isso é lembrado por Rodrigues na p. 86. Para uma discussão crítica sobre elementos da teoria da democracia radical em algumas das obras de Butler, sugiro a leitura de Schippers, 2009.

4 Há apenas as referências à discussão de Butler sobre Guantánamo e a seu posicionamento em favor de uma democracia radical.

Nesse contexto, e mobilizando expressões postas em cena por Carla, podemos talvez nos perguntar se a própria ideia de que “a transgressão da norma está inscrita na sua concepção” (Rodrigues, 2021, p. 27) não traz consigo o pressuposto de que uma dimensão normatizante seria inarredável da vida coletiva. Seria possível pensar hoje um espaço público à revelia das constituições jurídicas? Essa possibilidade não seria necessária para a ultrapassagem, no contexto de uma luta por emancipação, do paradigma exclusão/inclusão, ultrapassagem defendida por Rodrigues? Que ideia de emancipação sobreviveria à inexistência de ordenamento jurídico?

O segundo problema, que friso agora, é o das opacidades e limites que insistem em se colocar nos trânsitos entre psicanálise e política, pois se, por um lado, a teoria psicanalítica é capaz de nos advertir a respeito de dimensões inconscientes da subjetividade que se expressam dos mais diversos modos nos laços sociais e políticos, por outro lado, podemos nos perguntar em que medida seria viável a expectativa de colher, no campo do pensamento sobre o inconsciente, respostas para a questão sobre como agir politicamente.

Safatle, como já sabemos, autor mencionado por Rodrigues para pensar o ato, afirma sobre a emancipação - no contexto de uma reflexão ancorada na psicanálise lacaniana - que ela: “é uma deposição do saber, é uma decomposição da voz e a instauração de uma nova gramática de poder na vida social” (Safatle, 2020, p. 79). Com a leitura de *O luto entre clínica e política*, é possível nos indagarmos também a respeito do que seria essa nova gramática⁵ se não supusermos que ela seja atravessada por referências democráticas, referências que, enquanto tais, não tirassem de cena a capacidade de deliberação e a participação coletiva na tomada de decisões. Ao momento de transformação ensejado pelo ato não seria necessário se seguir um momento de organização que justamente nos resguarde - ou ao menos pretenda nos resguardar - de ficarmos meramente à mercê da força ou do pior?

Essa questão da democracia oscila, então, no livro de Carla, entre o nome de Butler, que intitula a obra, e outras referências teóricas das quais a autora busca se valer para distanciar-se do modo como a própria Butler tomou, pelo menos até o momento, posição com relação a esse ponto. Junto a ela, tentei acenar aqui para alguns outros problemas filosóficos trabalhados pela autora e sei que trago uma seleção, um viés, que corresponde à minha própria forma de receber o livro, algo distante, convém sublinhar, de sua riqueza. Faço isso entendendo a tarefa de escrever uma resenha como a de fazer um convite à leitura e à continuação do debate suscitado pela obra. Gostaria de encerrar tal convite afirmando que leio a escrita de Carla - e o modo como ela aborda, acompanha e atravessa seus pontos de reflexão - fundamentalmente como uma forma de lidar com a pergunta sobre como queremos viver, claro, *antes de morrer*; a pergunta sobre o que fazemos, coletivamente, com as perdas que, para dizer como Jacques Lacan, não cessarão de não se inscrever ao longo do tempo em que cabe à vida pulsar. A autora lindamente a condensa na imagem, já tão cara à história da filosofia e aqui recebendo novas perspectivas, de um vaso de cerâmica. “Este livro”, escreve Carla, “é parte do exercício cotidiano de tentar dar contorno ao vazio, é um *como se fosse* um vaso de cerâmica, moldando, em suas bordas, aquilo que há de

⁵ Sobre isso, Safatle responde que “não cabe à teoria falar sobre como as relações por vir se darão” (2020, p. 90) e defende que tal impossibilidade seria mesmo intrínseca a uma teorização do ato político que parta do pensamento de Jacques Lacan.

desconhecido na perda, no luto por essas perdas, no segredo indecifrável do que está perdido no objeto perdido” (Rodrigues, 2021, p. 128). A imagem eleita pela autora traz a ideia do contorno, característica da forma do vaso, na própria expressão com que a apresenta, pois a metáfora, algo constitutivo de todos os nossos processos de simbolização, *contorna* o impossível contido na perda, entre clínica e política.

Referências

- Benhabib, S. (2018) “Feminismo e pós-modernismo: Uma aliança complicada”. In Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., & Fraser, N. *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp. Original publicado em 1995.
- Butler, J. (2000) “Restaging the universal: Hegemony and the limits of formalism”. In Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. *Contingency, Hegemony, Universality*. London: Verso.
- Butler, J. (2003) *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Editora Civilização. Brasileira. Original publicado em 1990.
- Butler, J. (2018) “Fundações contingentes: Feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”. In Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., & Fraser, N. *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp. Original publicado em 1995.
- Butler, J. (2015) *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Tradução de Sérgio Tadeu de Nicmeyer Limarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Original publicado em 2009.
- Franco, M. (2014) *UPP: A redução da favela a três letras. Uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Administração da Faculdade de Administração, Ciências Contábeis e Turismo da Universidade Federal Fluminense. Niterói-RJ. Recuperado de: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/2166/Marielle%20Franco.pdf;jsessionid=4AB5016E79DB53FB6B20C45642054FA2?sequence=1>. Acesso em 5 abril 2022.
- Fraser, N. (2018) “Falsas antíteses: uma resposta a Seyla Benhabib e Judith Butler”. In Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D., & Fraser, N. *Debates feministas: um intercâmbio filosófico*. Tradução de Fernanda Veríssimo. São Paulo: Unesp. Original publicado em 1995.
- Freud, S. (2012) “Totem e tabu”. In *Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Obras completas, 11). Original publicado em 1913.
- Freud, S. (2013) “Luto e melancolia”. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify. Original publicado em 1917.
- Safatle, V. (2020) *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. [Versão Kindle]. Belo Horizonte: Autêntica.

Schippers, B. (2009) “Judith Butler, Radical Democracy and Micro-politics”. In Littlel, A. e Lloyd, M. (Orgs.) *The politics of radical democracy*. Edinburgh University Press.

Recebido em: 27.05.2022

Aceito em: 14.06.2022

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



Rituais em desaparecimento

Resenha de: Han, B.-C. (2021). *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Tradução: Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 160 p.

Han, B.-C. (2019). *Vom Verchwinden der Rituale: eine Topologie der Gegenwart*. Berlin: Ullstein. 4. Auflage. 121 p.

Lúcio Vaz

lucio.oliveira@ufes.br

(Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v27i1p113-117>

“Popular” nem sempre é uma desqualificação completa ou uma sentença de morte acadêmica para um livro de filosofia. Sendo hoje a filosofia algo midiaticamente muito mais visível do que há trinta anos, a popularidade já não necessariamente encerra uma condenação à superficialidade. A exceção e a regra são, no entanto, em doses diversas parcialmente verdadeiras para esse autor já traduzido em várias línguas tradicionalmente usadas para veiculação de produtividade acadêmica. Ao longo de mais de vinte livros e alguns artigos, Byung-Chul Han tem alguns trabalhos aprofundados e meticulosos, mas também muitos ensaios populares que oscilam entre achados instigantes e a superficialidade repetitiva.

Tendo começado seu percurso filosófico como intérprete de Heidegger (Han, 1996; 1998), Han, desde 2005, regular e quase exclusivamente passa a se ocupar do que ele entrevê como uma sociedade cujo regime de poder se distingue do poder disciplinar tal como analisado por Foucault. Essa sociedade configurada pelo neoliberalismo e efetivada mais claramente a partir da derrocada dos regimes socialistas da Europa delinea-se nos anos 1990 (Han, 2016). Han usa diferentes terminologias e realça diferentes feições para nomear essa nova configuração de sociedade, mas predomina, em seus escritos, a expressão “sociedade de rendimento”. Assim, *O desaparecimento dos Rituais*, cuja tradução acabou de ser publicada no

Brasil, é mais um entre os muitos livros do autor abordando este que tem sido o objeto privilegiado de suas preocupações recentes: a sociedade capitalista de desempenho marcada pelo excesso de positividade e pela ausência de negatividade, isto é, pelo estímulo ao sim da produção, do consumo e do sucesso e pela ausência de restrições, penas, constrições alheias.

Nesse pequeno livro, Han empreende uma constatação, mais que isso, uma denúncia contra um comportamento comum em nosso tempo: a repulsa aos rituais. O sujeito de desempenho tenderia hoje a encarar o ritual como um conjunto de formalidades sem sentido, fruto de constrições tradicionais ultrapassadas. Na contemporaneidade, denuncia Han, há uma pobreza de símbolos e tudo é transitório (2019, p. 10). Essa transitoriedade e esse desapego ao simbólico explicar-se-ia, mormente, pelo estímulo positivo a produzir, a consumir e a se sentir bem-sucedido.

O reclame de Han, com argúcia, detecta uma falta de relações intersubjetivas mediadas pelas dimensões simbólicas do ritual. Apropriando-se do trabalho do sociólogo Harmut Rosa, Han fala de uma falta de ressonâncias. Os rituais propiciariam ressonâncias verticais (com os deuses etc.), horizontais (com a sociedade) e diagonais (com as coisas). Essas ressonâncias se revelariam frutíferas, acalentadoras, engrandecedoras, por exemplo, no trabalho de luto. Os rituais de despedida marcam a necessidade de ruptura do vínculo com a pessoa falecida (2019, p. 24). Por contraste, a depressão do sujeito de desempenho seria o extremo de ausência de ressonâncias (2019, p. 19), de isolamento e de encarceramento no eu.

Essa concepção sobre a importância da despedida mediante rituais é ampliada com habilidade no capítulo “Rituais da Conclusão” (*Rituale des Schließens*). Han comenta que uma sociedade que rumo para o acúmulo e para o consumo sem fins e nem finalidades outras que não a adição padece da saturação e da dissipação; ao passo que os rituais se revelariam ocasiões de celebração do fechamento, do término (2019, p. 37). Haveria uma demarcação negativa indispensável à vida humana nas próprias práticas ritualísticas. Seguindo essa tônica, Han tenta manter a defesa de um fechamento comunitário, mas sem a xenofobia dos nacionalismos recentes (2019, p. 42-43). Até o retorno dos nacionalismos fundamentalistas ou conservadores seria, a seu ver, uma reação ao neoliberalismo global desestruturador. Embora defenda que há uma forma para uma cultura, Han a percebe como identidade inclusiva. Promissor ou problemático, esse ponto não é, contudo, desenvolvido pelo autor e é deixado como uma sugestão programática.

O diagnóstico de Han, por vezes, carrega as tintas em pares de oposição nítidos, por exemplo, quando Han afirma: “Eles [os rituais] produzem uma *comunidade sem comunicação*, enquanto hoje predomina uma *comunicação sem comunidade*.” Parece haver qualquer coisa de errado em dizer que não há comunicação sem rituais. Mais basilar ainda, é o erro de opor nitidamente comunicação e comunidade. Assim, nesses

pares de opostos, apenas o simbólico seria permanente.

Em verdade, Han adverte logo no início do livro que não o entende como o lugar de um reclame nostálgico contra a ausência de rituais. Essa advertência, feita como quem quer adiantar a resposta a uma objeção, na verdade é desdita pelo restante do livro. Frente ao caos estabelecido pelo desregramento neoliberal, Han enfaticamente reclama que surge uma necessidade de rituais (p. 116). Tamanho desregramento só poderia ser revertido ou superado pela restituição dos rituais a seu lugar de honra, vinculador, estabilizador, agregador etc. Seus comentários, com isso, parecem alocar supostamente todo e qualquer tipo de ritual a um posto mais frequentemente ocupado pela rotina. Han não comenta nem considera os rituais de reinstalação da desordem originária, de reviravolta da ordem cotidiana, de troca e mudança de identidade etc.

Cumpra ainda acrescentar que para Han as ressonâncias horizontais e diagonais, se restituídas, não se bastariam. Elas careceriam de uma ressonância vertical: “Onde já não há mais uma ordem superior, desaparecem os rituais” (2019, p. 116). A demanda pela verticalidade também se faz ouvir em uma discussão que Han tenta desenvolver com Agamben. Contra Agamben, Han afirma que o turista contemporâneo se diferencia significativamente do peregrino. O turista é um consumidor isolado sem uma relação de encontro com o sagrado (2019, p. 56). Sem dúvida, esse comentário se aplica com justeza a muitos e muitos turistas, porém talvez feche os olhos para o que pode haver de sagrado nos museus de arte, por exemplo.

A reboque dessa valorização da sacralidade nos rituais, Han empreende um exame das vivências ritualísticas, especialmente, dos jogos entre vida e morte. Muito usado por Han, Bataille faz uma distinção entre jogo fraco e forte. O fraco é útil, ao passo que o forte coloca a vida em jogo e, por isso, o jogo forte é marcado pela soberania (Han, 2019, p. 59). Han serve-se como ilustração do ritual do “grande sacrifício” realizado no reino de Calcutá (citando Bataille, que por sua vez cita James George Frazer) em que, a cada doze anos, havia uma demonstração de força e coragem e vários súditos guerreiros se sacrificavam uns aos outros. Han enaltece o jogo forte como um princípio de soberania em afronta à sociedade da produção e do trabalho. Os participantes do ritual em Calcutá seriam cavaleiros e não soldados. Somente esses últimos trabalhariam e se arriscariam por um ganho, seu soldo (Han, 2019, p. 62). A morte (mais exatamente, o risco de morte) conferiria vivacidade à vida e jamais seria uma perda. Parece-me que, nessa separação forte e nítida entre o cavaleiro de Calcutá, o qual morre sem nenhum ganho aparente, e o soldado, apenas interessado no próprio soldo, Han não passou em revista as tropas de cavaleiros que batalham por honra, os soldados imbuídos de ideais os mais diversos da abnegação pessoal etc. Han também não vai a fundo na investigação sobre as funções manifestas e latentes do ritual em Calcutá. Como função latente, talvez o ritual se preste a uma

reafirmação do poder soberano do rei. Em todo caso e à parte a rasa antropologia de Han, dizer que estranhemos esse ritual por ele ser o contrário da produção e do trabalho (Han, 2019, p. 61) parece ingênuo.

Ainda dentro dessa configuração do capitalismo, Han assevera que é essencial a ele o banimento da morte (2019, p. 63). Em seguida, o filósofo sul-coreano faz referência à tese de Baudrillard de que há uma troca simbólica entre vida e morte na operação econômica. Em contraposição, Han comenta que, nas sociedades arcaicas, a morte constituía a vida. Ele parece não entender a contradição entre as duas formulações: dizer que o capitalismo elimina (ou visa eliminar) a morte contradiz a tese de uma troca. Han não percebe o quanto o capitalismo até aqui se apoiou na morte, por exemplo, no princípio da transferência automática da herança. Com isso, o autor não entende alguns elementos mortais da troca capitalista intergeracional: a substituíbilidade individual e o legado acumulador de capital.

Han unifica tudo o que se opõe à sociedade de rendimento: a poesia, a religião, a tradição ritualística, o jogo etc. Em que pese enaltecedora, essa unificação contra a produtividade e o acúmulo parece reduzir essas diversas instâncias da vida e da cultura a meras fruições estéticas da forma. Assim, a poesia não se ocuparia jamais com a produção de sentido, mas apenas o prazer cerimonial das palavras (2019, p. 75). O jogo, por seu turno, não seria capturável pelo capitalismo contemporâneo, porque este só se interessaria pela criação e satisfação de interesses de consumo (2019, p. 81). Resta claro que essa aglutinação dos supostos focos de resistência ao capitalismo, no entanto, empobrece não apenas a compreensão da poesia e do jogo, mas também do próprio capitalismo. Han despreza, por exemplo, a importância dos jogos virtuais (*games*) como consumo e estratégia de consumo (programa de pontos, por exemplo) - algo reconhecido pelo próprio Han em outros textos.

Os livros mais recentes de Han fornecem material para manter a suspeita de que, nas prateleiras das livrarias, a popularidade é alcançada somente ao preço da simplificação. Em vez de revisar e preencher lacunas e inconsistências, Byung-Chul Han anualmente escreve outros e outros livros em torno de diversos aspectos da sua interpretação. Se lhe tocar um sentimento de já-vi (*déjà vu*) ao ler vários livros de Han, não interprete isso como indício de encarnações passadas. O autor realmente se repete muito.

Mesmo com as muitas fragilidades aqui apontadas, o livro ainda pode interessar a pesquisa filosófica ao provocar a reflexão sobre a exequibilidade e a (in)fecundidade de uma forma de existência exclusiva ou majoritariamente impulsionada pela positividade e pela ausência (ou escassez) da negatividade. *O desaparecimento dos rituais* contém ensaios e breves comentários interessantes sobre a autenticidade, o fim da história, a religiosidade, o suicídio, a chamada “guerra dos drones”, as grandes bases de dados, a pornografia.

Referências

- Han, B.-C. (1996). *Heideggers Herz: zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*. München: Wilhelm Fink.
- Han, B.-C. (1998). *Todesarten: Philosophische Untersuchungen zum Tod*. München: Wilhelm Fink.
- Han, B.-C. (2016). *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Frankfurt-am-Main: Fischer.

Recebido em: 01.12.2021

Aceito em: 19.04.2022

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



APRESENTAÇÃO

A ontologia finkiana do jogo: introdução ao ensaio “Oásis da felicidade”

Giovanni Giubilato

giovannijangiubilato@hotmail.com
(Universidade Federal de Lavras, Minas Gerais, Brasil)

Felipe Maia da Silva

felipe.maia.silva@usp.br
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Mas qual é o fundamento humano para o fato de que o humano é capaz de superar sempre de novo a “*condition humaine*”, de que parece ser capaz de se livrar de sua finitude, de que pode se transpor para possibilidades supra-humanas, sonhar com uma razão absoluta ou um poder absoluto, pensar excluindo o real e incluindo o irreal, e se desprender da carga de nossa vida: da carga do trabalho, da dureza da luta, das sombras da morte e do anseio indigente pelo amor? (Fink, 1995, p. 355).

Com essas palavras, Eugen Fink reúne não apenas o princípio da sua antropologia filosófica, direcionada a uma investigação dos fenômenos fundamentais que constituem a existência humana - aquela finitude radical da ‘*condition humaine*’ que Heidegger, em 1927, batizou com o nome de *Dasein* -, mas formula também uma dinâmica conceitual que alude já à passagem a sua cosmologia filosófica, tendo transitado pela fenomenologia e pela ontologia. Essa dinâmica, embora colocada em questão pela primeira vez através de uma análise fenomenológica dos fenômenos da imaginação (fantasia), concretiza-se de maneira paradigmática no conceito de “jogo”, que abre, para o humano, aquele espaço intermédio entre realidade e possibilidade. Jogo e mundo são, de fato, os conceitos fundamentais em torno dos quais gira todo o pensamento finkiano. Não é por acaso que sua trajetória filosófica começa com a tese de doutorado (escrita em 1928/29 sob orientação de Husserl e Heidegger) sobre a *fenomenologia da irrealidade*¹ e culmina, em 1960, com a obra

1 Da bela tradução da *Presentificação e Imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*, realizada em 2019 por Anna Luiza Coli com prefácio de Hans Rainer Sepp, cf. em particular as seguintes passagens: “Unicamente no estado de vigília de um Eu atual o presentificar pode, em contraste com o caráter de intuitividade dos objetos efetivamente experimentados, ser evidenciado como um quase-experimentar; assim se constitui para o Eu o caráter do como-se. Somente na atitude de vigília as coisas imaginadas são experimentadas conjuntamente *como* imaginadas, a irrealidade como irrealidade” (Fink, 2019, p. 87); “Todos os atos que expõem uma ‘irrealidade’ em um noema originário de modo presentante e segundo uma plenitude intuitiva são dessa natureza: a consciência de imagem, a apercepção do jogo, a representação cênica [*Darstellung*], etc. Nesses atos podemos *abstratamente* distinguir entre aquilo que no conteúdo noemático é uma simples

Jogo como símbolo de mundo. Com efeito, já na tese de doutorado se oculta um paralelismo entre o jogo e os atos mediais da consciência de imagem, constituidora de espaços de irrealidade. No pós-guerra, porém, o “jogo se torna símbolo da existência humana e de seu fundamento imaginário, da vida produtora de sentido e vivente nessas estruturas de sentido; Fink adota, então, o conceito de ‘jogo’ para designar o ser mundano, o ser-no-mundo da existência” (Sepp, 2019, p. 15). Mas o autor não se limita a isso: “a existência mundana se deixa compreender como jogo em função de seu caráter fragmentário” e na “tentativa de pensar, dessa forma, sua totalidade” - “o jogo como símbolo do mundo” (idem, p. 16).

Ao jogo, ao conceito de jogo e à filosofia do jogo Fink dedicou três obras principais; além do *magnum opus* de 1960, recordamos as lições de 1955 sobre os *Fenômenos fundamentais da existência humana* (publicadas postumamente em 1979) e o ensaio que aqui apresentamos: *Oásis da felicidade. Pensamentos para uma ontologia do jogo*, publicado em 1957.

No Arquivo-Fink de Freiburg existem quatro versões do texto, que possuem, entre si, poucas alterações e diferenças. A mais antiga é a versão utilizada para a palestra sobre “A ontologia do jogo”, ministrada no dia 2 de outubro de 1955 para a Academia Evangélica de Baden no pequeno povoado de Bad Herrenalb. Uma outra versão foi aquela transmitida pela estação radiofônica SWF no dia 21 de janeiro de 1957. A terceira versão é o texto base que foi publicado em 1957 pela editora Karl Alber sob o título *Oásis da felicidade. Pensamentos para uma ontologia do jogo* e que foi posteriormente reeditado numa coletânea de ensaios, publicada em 1986 pela emissora radiofônica já mencionada, intitulada *Pensamentos da época*.

O pensamento tardio de Fink, como o de Heidegger, distancia-se de uma abordagem ancorada no sujeito ou no *Dasein*. Mas em sua formulação cosmológica, anunciada claramente no épico seminário sobre Heráclito de 1966 (Heidegger & Fink, 1970), quando teve lugar o belíssimo diálogo entre Fink e Heidegger sobre o antigo filósofo de Éfeso, o pensamento de Fink também se destaca claramente do de Heidegger e é, ao mesmo tempo, uma espécie de “consequência interna” ou de “crítica reformulação” de seu próprio pensamento juvenil: aquele desenvolvido nos anos 1927-1939 e decorrente de uma interpretação “meôntica” da fenomenologia transcendental de Husserl e da ontologia fundamental de Heidegger (cf. Coli, 2020, p. 423-435; Giubilato, 2019, p. 84-91; Giubilato, 2020, p. 453-465).

Um pensamento que não está mais centrado no subjetivo tem duas consequências principais: 1) Com o abandono do ponto de vista transcendental, também é abandonado o tema da *epoché* fenomenológica (se *epoché* significa o “dispositivo” imprescindível de acesso à consciência transcendental, constituidora de sentido [Fink, 2020b, p. 509-517]); 2). Com a formulação da “diferença cosmológica”, ou seja, da distinção fundamental entre mundo (essa ideia reguladora

realidade e a ‘irrealidade’ dada simultaneamente àquela e apreensível somente enquanto elemento não-autônomo, - mas toda essa diferenciação já pressupõe a unidade intencional precedente que, por sua vez, é um tipo de realidade autônoma” (idem, p. 105-106).

de nossa razão de uma totalidade que é, porém, sempre dada como privação ou retirada de doação imediata) e intra-mundanidade, o mundo não é mais relativo ao sujeito - como o era para Husserl enquanto “correlato intencional da consciência”, ou ao *Dasein* heideggeriano, por razões diferentes. O mundo, retraído e retirado como tal de toda medialidade, mantém aberto ao mesmo tempo o campo da intra-mundanidade e do intra-mundano medial. Se, assim, quisermos continuar a usar os conceitos de “medial” e de “meôntico” - o que se justifica, de certa forma, com o intuito de mostrar tanto a conexão com a primeira fase do pensamento de Fink quanto as marcantes diferenças na “estrutura metafísica” que fundamentam as fases de seu pensamento (cf. Fink, 2020c, p. 200-203) -, o conceito central com o qual Fink tenta pensar no pós-guerra o conjunto de “medial” e de “meôntico”, para além das estruturas da fenomenologia transcendental, é o *jogo*.

O conceito filosófico finkiano de “jogo”, *Spiel* em alemão, tem um horizonte semântico muito amplo, que inclui não só o significado mais imediato de “brincadeira”, mas abrange também as noções de celebração, cerimônia, culto, interpretação e encenação teatral (e, portanto, tragédia e máscara), criação e fantasia, do esporte, dos brinquedos infantis e dos passatempos adultos. Se uma elucidação detalhada das conexões e das referências que Fink estabelece entre todas estas facetas do jogo implicaria uma interpretação integral da sua filosofia, então podemos afirmar, em geral, que há duas dimensões principais do jogo, distintas, mas interligadas, às quais se refere toda a multiplicidade de formas e funções lúdicas: a do “jogo do humano” e a do “jogo do mundo”.

Fink parte do fenômeno do jogo. “Fenômeno” ainda não quer dizer aqui o “fenômeno fundamental”, mas o modo como o jogo é comumente experienciado. A interpretação cotidiana distorce o jogo quando o coloca em uma oposição unilateral com o trabalho, a seriedade da vida, compreendendo-o, assim, como um “fenômeno periférico” da consumação da vida. Ora, mesmo a seriedade e a falta de seriedade não se colocam no mesmo plano da diferenciação das posturas lúdicas e não-lúdicas da existência [*Dasein*]. Pois o jogo - como apresentação teatral, por exemplo - é capaz de revelar uma seriedade mais profunda do que aquela que se deixa abrir no prosaico viver cotidiano. Dessa forma, o fenômeno específico do jogo, que possui seu modo de ser na compreensão cotidiana, esconde um sentido mais profundo - sentido ao qual, aliás, está simultaneamente remetido: o “fenômeno fundamental” do jogo. Pois, de fato, no jogo existe um momento constitutivo que não se opõe à facticidade da existência, à assim chamada “vida séria”, mas que de fato suspende, ou “coloca entre parêntesis”, uma certa tendência fundamental dela.

Essa tendência fundamental da vida é avistada por Fink, junto de Aristóteles, no anseio universal pela felicidade, na *eudaimonía*. De modo correlato, a finalidade [*Ziel*] permanece inalcançável - apesar das satisfações parciais -, mesmo com a preocupação universal da vida em continuamente atingi-la. Permanece sempre em marcha, por conseguinte, o anseio pela finalidade. Essa tendência da vida, sempre

impelida para além de si, é paralisada por um instante, no jogo - no tempo e no espaço imaginários. O jogo não é a felicidade, o preenchimento da intenção universal, mas, justamente à medida que interrompe essa intenção, ele acaba por nos libertar momentaneamente daquele estar orientado [*Ausgerichtetsein*] à felicidade e abre o espaço, limitado espacial e temporalmente, de um oásis de felicidade:

por um certo período de tempo e no intervalo muito fugaz de horas o jogo nos dispensa do fardo da preocupação da vida [*Lebenssorge*]; voltamos a mergulhar, por assim dizer, na despreocupação da infância e nos refrescamos nessa felicidade onírica como quem se revigora após o sono (Fink, 2010, p. 89).

Sob essa perspectiva, o jogo satisfaz justamente a intenção universal da vida séria, ainda que de modo peculiar e limitado; ele não se contrapõe a ela, mas a torna pela primeira vez compreensível, visível no conceito: “somente um ente essencialmente marcado pela ‘preocupação’ possui igualmente a possibilidade da despreocupação” (Fink, 1995, p. 360). O jogo, porém, é mais do que um *intermezzo* de “despreocupação” no meio das atividades sérias da vida, é mais do que uma pausa recreativa. O fenômeno existencial do jogo diz respeito ao humano “*jeweils ganz*” (idem, ibidem), ou seja: a cada vez na totalidade da sua vida e existência.

No ensaio aqui traduzido, a observação teórico-fenomenológica das brincadeiras infantis assume particular importância para a interpretação ontológica do jogo, assim como em outros ensaios dispersos dedicados aos fenômenos da infância e da formação [*Bildung*] do humano, de acordo com os interesses teórico-pedagógicos de Fink e sua atividade de teórico e reformador da pedagogia alemã contemporânea.² A naturalidade com que a criança é capaz de atravessar o limiar que separa o mundo sério do mundo lúdico, ou seja, o real-funcional do irreal-criativo, é recuperada por Fink como uma chave de compreensão e como “fenômeno de acesso”, a fim de pensar aquilo que o mundo adulto só é capaz de fazer e realizar através de múltiplos disfarces, de múltiplas mediações: só através das máscaras, esses objetos mediais que abrem, na realidade, espaços de irrealidade, jogo e fantasia.

Neste contexto é igualmente tratada a questão da “ontologia do brinquedo”, ou seja, deste ente particular produzido pelo trabalho do humano e que, advindo de um simples artefato, passa, nas mãos da criança, por uma transformação de seu próprio sentido ontológico. É possível, e provavelmente necessário, captar aqui uma crítica profunda à ontologia fundamental de Heidegger, cujo projeto, em *Ser e Tempo*, havia omitido completamente o fenômeno do jogo e a serventia e usabilidade [*Zuhandenheit*] do brinquedo na tentativa de determinar “a mundanidade” do mundo próprio do *Dasein* a partir de determinações funcionais e práticas (“conjunção” e “significatividade”) do “ente que-vem-ao-encontro no mundo-ambiente” enquanto

² Entre as muitas obras finkianas, infelizmente ainda não traduzidas para o português, sobre teoria da educação e sobre várias questões da pedagogia geral, lembramos: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970; *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg: Karl Alber, 1970; *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg: Karl Alber, 1978.

instrumento [Zeug]. Talvez justamente porque no brinquedo se rompe o “contexto de conjunção” [Bewandtniszusammenhang] funcional do instrumento de trabalho é que acontece, como que por magia, uma metamorfose do sentido ontológico das coisas e do mundo.

Já apontada na época dos estudos de juventude sobre a redução transcendental e a prática fenomenológica (Fink, 1988), essa transformação é verdadeiramente uma *periagogé* total e universal da experiência do mundo (ou dos “mundos de irreabilidade” que nela se abrem), e que também ocorre em outras áreas da cultura: não apenas no teatro (e mais propriamente, no aparato tecnológico das imagens contemporâneas, no cinema e na realidade virtual), mas também na moda, no esporte e nos eventos de culto. Apesar das conhecidas possibilidades de exploração econômica destes fenômenos pela indústria do entretenimento, em cada um deles - aponta Fink - anuncia-se sempre a vontade humana (demasiado humana) de se deixar levar pela fantasia de uma aparência repleta de significado em um “mundo lúdico” que escapa do jogo pesado das necessidades cotidianas.

E é aqui que emerge o passo seguinte da interpretação finkiana do jogo, ainda que apenas parcialmente: começando por considerá-lo como um fenômeno antropológico, o filósofo chega a ler aí uma metáfora cósmica, uma imagem da totalidade do mundo. Do jogo humano passamos ao jogo como símbolo do mundo. Essa concepção, desenvolvida e aprimorada na grande obra de 1960, encontra suas raízes no breve ensaio *A metafísica nietzscheana do jogo*, escrito pelo filósofo em 1946 em função da obtenção de sua livre-docência na universidade de Freiburg. Nele destaca-se, de imediato, a recusa categórica de Fink de toda “interpretação existencial” da obra de Nietzsche. Antes, o centro sistemático do pensamento de Nietzsche é identificado justamente na elaboração de uma “ontologia do devir” fundamentada, por sua vez, numa “ontologia do jogo” - que, todavia, teria permanecido em Nietzsche apenas como “intuição metafísica”, sem um ulterior desenvolvimento conceitual adequado. A tese central da interpretação finkiana é a de que

ao núcleo da filosofia de Nietzsche corresponde esta ontologia do devir. O mundo é um mundo do devir, “em si mesmo um mar de forças tempestuosas e transbordantes em eterna mudança, [...] um mundo do eternamente-criar-a-si-próprio, do eternamente-destruir-a-si-próprio” (Fink, 2020a, p. 521 apud Nietzsche, KSA 11, 1988, p. 611).

E posto que “Nietzsche acredita encontrar este conceito de devir em Heráclito” (Fink, 2020a, p. 522), o passo será breve até que possa afirmar - segundo o célebre fragmento - que “a essência do devir é o jogo” (idem, ibidem).

O mundo, nomeado e assim decifrado como vontade de potência, é definido por Nietzsche no último e decisivo aforismo de *A vontade de potência* como “o mundo dionisiaco, esse mundo do mistério da dupla volúpia”. E assim também a vontade de potência é compreendida como “jogo” (idem, p. 523).

O jogo é verdadeiramente, enquanto símbolo do mundo, este *medium* que

a tudo envolve, incluindo e abarcando todo devir numa dimensão cósmica: sem razão, sem fundamento e sem meta. Foi Fink quem, seguindo as pistas de Heráclito e Nietzsche, nos “abriu as cortinas desse supremo espetáculo” (idem, ibidem).

Referências

- Coli, A. L. (2020). Notas sobre o Projeto da Fenomenologia Meôntica de Eugen Fink. In: Coli, A. L., Giubilato, G. J., & Weber. J. F. (Orgs.). *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Curitiba, 1(3), 423-435.
- Fink, E. (1988). *VI Cartesianische Meditation. Teilband 1*. Dordrecht: Kluwer.
- Fink, E. (1995). *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg: Karl Alber.
- Fink, E. (2010). *Spiel als Weltsymbol (EFGA 7)*. Freiburg: Karl Alber.
- Fink, E. (2019). *Presentificação e Imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*. Tradução de Anna Luiza Coli. Londrina: Eduel.
- Fink, E. (2020a). *A metafísica nietzscheana do jogo*. In: Coli, A. L., Giubilato, G. J., & Weber. J. F. (Orgs.). *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Curitiba, 1(3), 518-524.
- Fink, E. (2020b). *Elementos para uma Crítica a Husserl*. In: Coli, A. L., Giubilato, G. J., & Weber. J. F. (Orgs.). *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Curitiba, 1(3), 509-518.
- Fink, E. (2020c). *Sobre o problema da experiência ontológica*. In: Coli, A. L., Giubilato, G. J., & Weber. J. F. (Orgs.). *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Curitiba, 1(3), 200-203.
- Giubilato, G. J. (2019). *A fenomenologia como doutrina da aparência do absoluto no pensamento do jovem Fink*. In: Da Silva, C. at al. *Fenomenologia e Hermenêutica* (pp. 84-91). São Paulo: ANPOF.
- Giubilato, G. J. (2020). *Eugen Fink: elementos para uma crítica a Heidegger (1927-1945)*. In: Coli, A. L., Giubilato, G. J., & Weber. J. F. (Orgs.). *Phenomenology, Humanities and Sciences*, Curitiba, 1(3), 453-465.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. 15 vols. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Orgs.). Berlim: de Gruyter.
- Heidegger, M., & Fink, E. (1970). *Heraklit: Seminar - Wintersemester 1966/67*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Sepp, H.R. (2019) *Prefácio*. In: *Presentificação e Imagem. Contribuições à fenomenologia da irrealidade*. Tradução de Anna Luiza Coli. Londrina: Eduel.

Recebido em: 29.08.2021

Aceito em: 09.11.2021

TRADUÇÃO

[11] Oásis da felicidade

Pensamentos para uma ontologia do jogo (1957)¹

Eugen Fink

Em nosso século assolado pelo estrondo das máquinas, a noção da grande significância do jogo na estrutura [*Gefüge*] da existência humana [*menschlichen Daseins*] encontra-se em ascensão entre as lideranças intelectuais da crítica cultural, entre os pioneiros da pedagogia moderna e os cientistas das disciplinas antropológicas; ela impregna em uma medida surpreendente a autoconsciência, refletida literariamente, do homem contemporâneo e se deixa documentar também no apaixonado interesse das massas pelo jogo e pelo esporte. O jogo é afirmado e cultivado enquanto impulso vital de valor autônomo e de estatuto próprio, é entendido como remédio contra os males da civilização da tecnocracia moderna e é louvado como força rejuvenescedora, reabilitadora da vida - por assim dizer como um mergulho de volta no fresco alvor de nossa originalidade e na criatividade plástica. Seguramente já houve tempos na história da humanidade que portavam, mais que nossa contemporaneidade, o sinal do jogo; tempos que eram mais joviais [*heiterer*], desvoltos e divertidos, que conheciam ainda mais o ócio e que nutriam relações familiares com as divinas musas - mas época alguma possuiu mais possibilidades e oportunidades lúdicas que a nossa, pois nenhuma dispunha ainda de um aparato-de-vida tão gigante. Áreas de recreio e campos de jogo são planejados no contexto urbanístico; os costumes lúdicos de todos os países e nações são introduzidos no espaço de circulação internacional; brinquedos são criados no âmbito da produção industrial em massa. Contudo permanece em aberto a questão se nosso tempo alcança uma compreensão penetrante da *essência* do jogo, se dispõe de uma perspectiva sobre as múltiplas manifestações do jogo, se tem uma percepção suficiente do *sentido*

1 Tradução de Felipe Maia da Silva, doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), e Giovanni Giubilato, professor da Universidade Federal de Lavras. Contatos: felipe.maia.silva@usp.br e giovannijangiubilato@hotmail.com. Publicação original: “Oase des Glücks”. In: Fink, E. (2010). *Eugen Fink Gesamtausgabe 7: Spiel als Weltsymbol*. Herausgegeben von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, pp. 11-29. A numeração em negrito e entre colchetes corresponde à paginação do texto original. Um agradecimento especial a Anna Luiza Coli por sua gentileza e cuidado na revisão desta tradução. O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Número do processo: 141739/2019-3.

ontológico do fenômeno do jogo, e se ele sabe, filosoficamente, o que é o jogo e o que é jogar. Com isso toca-se no problema de uma ontologia do jogo.

O que se tenta a seguir é uma *consideração* [*Besinnung*] acerca do peculiar e específico caráter ontológico do jogo humano, uma formulação conceitual dos momentos estruturais e uma indicação provisória [*vorläufige Anzeige*] do conceito especulativo de jogo. Para muitos isso pode parecer, talvez, assunto árido e abstrato. Estes prefeririam sentir, de imediato, o sopro da leveza flutuante da vida lúdica, de sua plenitude produtiva, de sua florescente riqueza e de seu estímulo inesgotável. O engenhoso ensaio que, de certo modo [12], brinca [*spielt*] com o ouvinte ou o leitor, evocando um sentido encantador oculto das palavras e das coisas com surpreendentes jogos de palavras, parece ser o elemento estilisticamente adequado para um tratado sobre o jogo. Pois discorrer *seriamente* sobre o jogo - com a seriedade lúgubre e pedante das minúcias -, seria no fim das contas uma pura contradição e uma terrível deturpação do jogo. De fato, a filosofia - por exemplo com Platão - ousou a marcha leve e elegante também nos grandes pensamentos, tendo meditado sobre o jogo *de tal modo* que o próprio pensar tornou-se um elevado jogo do espírito. Mas isso pertence ao espírito ático.

A marcha de nossa simples e sóbria consideração articula-se em três passos: 1. a caracterização provisória do fenômeno do jogo; 2. a análise estrutural do jogo; 3. a pergunta pelo nexos entre jogo e ser.

I

O jogo é um fenômeno vital, intimamente conhecido por todos. Todas as pessoas alguma vez já jogaram e podem, a partir de experiências próprias, se pronunciar a respeito disso. Não se trata, portanto, de um objeto de pesquisa que deve ser, antes de mais nada, descoberto e tornado acessível. O jogo é universalmente conhecido. Cada um de nós conhece o jogar e uma variedade de formas de jogo e isso, de fato, a partir do testemunho de nossa própria vivência; cada um de nós já foi alguma vez jogador. Mais do que apenas individual, a familiaridade com o jogo é comum e pública. O jogo é um fato habitual e corrente do mundo social. Vivemos, por vezes, no jogo; nele nos engajamos e o levamos a cabo, reconhecendo-o como uma possibilidade de nosso próprio fazer. Com isso, porém, o indivíduo não está encapsulado e encerrado em sua própria individualidade. No jogar estamos certos, numa intensidade especial, do contato comunal [*gemeinschaftlichen*] com os semelhantes [*Mitmenschen*]. Todo jogo, mesmo o jogo obstinado da criança mais solitária, possui um horizonte comunitário [*mitmenschlichen*]. O fato de que, assim, vivemos *no* jogo, de que não o encontramos disponível como um acontecimento alheio a nós, aponta para o ser humano como o “sujeito” do jogo. Jogaria ele sozinho? E não jogaria também o animal?

A onda da exuberância da vida não cresceria no coração de toda criatura vivente? A pesquisa da biologia oferece surpreendentes descrições de comportamentos animais, comparáveis ao jogo do humano no que diz respeito à tipologia de manifestação [*Erscheinungstyp*] e à forma de expressão motora. Porém, impõe-se a questão crítica de saber se aquilo que à primeira vista parece ser similar é de fato similar desde o *ponto de vista ontológico* [*seinsmäßig*]. Não se contesta aqui que possa ser estabelecido, com boas razões, um conceito biológico do comportamento lúdico que deixe transparecer o parentesco animal entre o ser humano e o animal. E com isso, todavia, ainda não está decidido qual modo de ser um comportamento de aparência semelhante [13] possa ter em cada caso. Esse problema somente poderia chegar a ser solucionado se, preliminarmente, a constituição de ser do humano e o modo de ser do animal já estivessem ontologicamente aclarados e determinados. Somos da opinião de que o jogo humano tem um sentido próprio, genuíno - e que somente no contexto de metáforas abusivas poder-se-ia falar de um jogo do animal ou mesmo de um jogo dos deuses antigos. Em última análise, isso depende do modo *como* nós utilizamos o termo “jogo”, qual amplitude semântica lhe concedemos, qual definição e de qual clareza conceitual somos capazes de dar a esse conceito.

Perguntamos pelo jogo humano. E desse modo interrogamos, antes de tudo, justamente a familiaridade cotidiana desse fenômeno. Em nossa vida o jogar não acontece de modo simples e *per se* como os processos vegetativos; ele é sempre um acontecimento iluminado *por um sentido*, é uma atuação vivida [*erlebter Vollzug*]. Vivemos no deleite da ação lúdica (o que não pressupõe, certamente, uma autoconsciência reflexiva). Em muitos casos de intensa entrega ao jogo permanecemos muito distantes de toda reflexão - e, todavia, todo jogo mantém-se numa interação compreensiva da vida humana consigo mesma. À familiaridade do jogo pertence também sua interpretação [*Auslegung*] cotidiana e usual, uma “interpretação” [*Interpretation*] vulgar que chegou a ser dominante e óbvia. Ela considera o jogo como algo que vigora enquanto fenômeno *marginal* da vida do ser humano, como manifestação periférica, como uma possibilidade existencial que resplandece apenas ocasionalmente. Pois supostamente os grandes destaques de nossa existência terrena repousariam em outras dimensões. De fato, se nota a frequência do jogar, o veemente interesse dos humanos no jogo, a intensidade com a qual eles ocupam seu tempo com isso - porém comumente se contrapõe o jogo enquanto “descanso”, enquanto “relaxamento”, enquanto sereno “ócio” ao sério e responsável exercício da vida ativa. Diz-se que a vida dos humanos realizar-se-ia no árduo e laborioso anseio de compreensão, no anseio de virtude e competência, de reputação, dignidade e honra, de poder e prosperidade e de coisas similares. O jogo teria, ao contrário, o caráter da interrupção oportuna, da *pausa*, e, em certa medida, relacionar-se-ia com a autêntica e séria consumação de vida de forma análoga ao modo como o sono

se relaciona com a vigília. De tempos em tempos o humano deve se despir do jugo do trabalho servil, deve se emancipar da pressão das aspirações incessantes, abandonar o fardo dos negócios, desprender-se da estreiteza do tempo organizado lidando com ele de uma forma mais relaxada, onde ele, o tempo, torna-se algo a ser esbanjado; sim, onde ele se torna de tal forma opulento que podemos novamente “perder tempo com um passatempo”. Na economia da gestão de nossas vidas intercalamos “tensão” e “relaxamento”, negócio e distração; praticamos a conhecida receita das “semanas azedas” e das “festas felizes”. O jogo parece assumir assim um lugar legítimo, ainda que restrito, no ritmo da condução da vida humana. Ele vale como “suplemento”, como fenômeno complementar, como pausa revigorante, como atividade de tempo livre, [14] como férias do fardo das obrigações, como o alívio que desanuvia a rigorosa e obscura paisagem de nossa vida. Usualmente se delimita o jogo - de modo contrastivo - em oposição à seriedade da vida, em oposição à obrigatória postura ética, em oposição ao trabalho, em oposição ao sóbrio sentido de realidade. Ele é visto mais ou menos como uma frivolidade e um deleitoso contrassenso, um vaguear sem compromisso no reino da fantasia e das possibilidades vazias, um desviar-se da resistência das coisas no caminho do onírico-utópico. Mas justamente para que não sucumbamos totalmente ao destino do moderno mundo do trabalho - uma danação digna das Danaides -, para que não desaprendamos o riso no contexto do rigorismo ético, para que não nos tornemos cativos da mera fatualidade, os críticos da cultura recomendam o jogo ao ser humano contemporâneo - quase como um recurso terapêutico para sua alma doente. Mas “como” é compreendida a natureza do jogo no contexto desses conselhos bem intencionados? Ele vale ainda como fenômeno marginal em relação à seriedade, à autenticidade, ao trabalho? Nós simplesmente sofremos, por assim dizer, de um excesso de trabalho? Sofreríamos simplesmente de uma fúria de trabalho obcecada a níveis titânicos, de uma tenebrosa e obscura seriedade? Acaso careceríamos um pouco da divina leviandade e da alegre leveza do jogo para novamente nos aproximarmos dos “pássaros do céu” e dos “lírios do campo”? Deveria o jogo apenas afrouxar um espasmo da alma no qual o ser humano atual, com seu imenso aparato de vida, se deixou enredar? Enquanto ainda se opera ingenuamente, nesse modo de encadeamento de ideias, com antíteses populares tais como “trabalho e jogo”, “jogo e seriedade da vida” e assim por diante, o jogo *não* é compreendido em seu conteúdo ontológico e em sua profundidade ontológica. Ele permanece nas sombras do contraste com os fenômenos que lhe são alegadamente contrários, tornando-se assim obscuro e distorcido. É visto ainda como algo não-sério, não-vinculativo, não-autêntico; como capricho e ócio. Justamente no modo positivo como as pessoas recomendam o jogo enquanto um recurso terapêutico, fica evidente que ele é ainda considerado uma manifestação marginal, um contrapeso periférico, um ingrediente que, por assim dizer, tempera os pesados manjares de

nosso ser.

Que nessa perspectiva se apreenda adequadamente o caráter fenomenal do jogo, isso é mais do que questionável. Aparentemente, aliás, a vida dos adultos não mais demonstra muito da alegre graciosidade da existência lúdica; seus “jogos” são, muito frequentemente, técnicas rotineiras do passatempo e revelam o tédio como sua origem. Raramente os adultos ainda são capazes de jogar desinibidos. No caso das crianças, todavia, o jogo parece ser ainda o centro intacto da existência. O jogo é considerado elemento da vida infantil. Mas logo o curso da vida se afasta desse “meio”, desmoronando o intacto mundo infantil, e os ásperos ventos da vida sem proteção assumem o comando: obrigação, preocupação e trabalho amarram a energia vital dos jovens em crescimento em crescimento. Quanto mais [15] a seriedade da vida se torna patente, tanto mais diminuem, evidentemente, a abrangência e o significado do jogo. Ele é louvado como forma de educação “adequada às crianças” quando essa metamorfose do humano jogador em humano trabalhador acontece sem rupturas duras e abruptas e a criança aproxima-se do trabalho quase como um jogo - como um tipo de jogo metódico e disciplinado -, quando se permite que os árduos e opressores fardos venham à tona apenas lentamente. Com isso quer-se preservar o máximo possível da espontaneidade, da fantasia e da iniciativa do jogo; quer-se criar, a partir do jogo infantil, uma transição gradual a um tipo de alegria produtiva no trabalho. Como pano de fundo desse conhecido experimento pedagógico encontramos a opinião corrente segundo a qual o jogo, sobretudo na infância, pertenceria à constituição psíquica do ser humano, desaparecendo cada vez mais, então, no curso do desenvolvimento. De fato, o jogo infantil mostra mais abertamente determinados traços essenciais do jogo do ser humano - mas ele ao mesmo tempo é mais inofensivo, menos velado e escondido que o jogo dos adultos. A criança ainda pouco conhece da sedução das máscaras. Ela ainda brinca inocentemente. Quanto jogo oculto, dissimulado e secreto não se faz presente mesmo nos assim chamados negócios “sérios” do mundo adulto, em suas honrarias e títulos, nas convenções sociais - quanta “cena” não existe no encontro dos sexos! Enfim, não é de todo verdadeira a ideia segundo a qual o predomínio do jogo se encontra apenas na criança. Talvez o adulto jogue tanto quanto ela, mas de modo diverso, mais secreto e mascarado. Extrair o modelo condutor de nosso conceito de jogo somente da existência infantil resulta na má compreensão da natureza secreto-oculta e ambígua do jogo. Na verdade, sua amplitude abarca tanto a brincadeira de bonecas da garotinha como a tragédia. O jogo não é uma manifestação marginal na paisagem da vida humana, não é um fenômeno contingente, que surge apenas por vezes. O jogo pertence de maneira essencial à constituição ontológica da existência humana; é um fenômeno existencial [existentiell] fundamental. Certamente não o único, mas ainda sim um fenômeno autêntico e autônomo que não pode ser

derivado de outras manifestações da vida. Sua mera oposição a outros fenômenos não resulta ainda em uma clareza conceitual suficiente. Não se pode negar, contudo, que os fenômenos fundamentais decisivos da existência humana estão interligados e entrelaçados entre si. Eles não ocorrem uns ao lado dos outros, isolados, mas se interpenetram e se permeiam. Cada um desses fenômenos fundamentais determina o humano por completo. Esclarecer o entrelaçamento dos elementos fundamentais da existência, sua tensão, seu conflito e sua harmonia discordante: tudo isso continua sendo a tarefa manifesta de uma antropologia que não apenas descreve fatos biológicos, anímicos e espirituais, mas que, antes, penetra com esforço de compreensão nos paradoxos de nossa vida vivida.

[16] Não apenas em um domínio, mas na totalidade de sua existência, o humano é determinado e marcado pela morte, que nele encontra estadia e o espera; quaisquer que sejam seus caminhos, ele vai ao encontro da morte. Como essência corpóreo-senciente, ele é também totalmente determinado pela referência à resistência e à benção doadora da terra. E algo parecido vale para as dimensões do poder e do amor no ser-com junto aos semelhantes [*Mitsein mit Mitmenschen*]. O ser humano é essencialmente mortal, essencialmente trabalhador, essencialmente lutador, essencialmente amante e - essencialmente jogador. Morte, trabalho, domínio [*Herrschaft*], amor e jogo formam o campo de forças [*Spannungsgefüge*] fundamental e a estrutura da enigmática e múltipla existência humana. E quando Schiller afirma: "...o ser humano só existe plenamente quando joga", essa plenitude permanece válida também para os momentos em que ele trabalha, luta, faz frente à morte e ama. Este não é o espaço oportuno para apresentar os traços basilares de uma interpretação da existência [*Daseinsinterpretation*] que regresse ao questionamento de seus fenômenos fundamentais. Em caráter de alusão podemos observar, porém, que todos os fenômenos fundamentais essenciais da existência humana brilham e parecem enigmáticos de modo ambíguo. As raízes profundas disso repousam no fato de que o humano é, ao mesmo tempo, exposto e abrigado [*ausgesetzt und geborgen*]. Ele não mais é retido, como o animal, no interior do fundamento natural, e ainda não é livre como o anjo incorpóreo - ele é uma liberdade mergulhada na natureza e permanece atado a um ímpeto [*Drang*] obscuro que o envolve e trespassa. Ele não *existe* simplesmente, de modo simplório: ele se relaciona compreensivamente com sua própria existência - por outro lado, porém, ele não pode se determinar integralmente pelas ações de sua liberdade. Através desse entrelaçamento entre exposição e abrigo, o existir humano é sempre um relacionar-se-consigo-mesmo tenso [*Sich-zu-sich-selbst-Verhalten*]. Vivemos numa incessante auto-preocupação [*Selbstbekümmern*]. Somente um ser vivo para o qual "em seu ser está em jogo seu ser mesmo" (Heidegger) pode morrer, trabalhar, lutar, amar e jogar. Unicamente tal criatura relaciona-se com o ente circundante enquanto tal e com

o todo que tudo abarca: o mundo. O tríplice momento da relação consigo mesmo [*Selbstverhältnisses*], da compreensão do ser e da abertura do mundo é, talvez, menos fácil de ser reconhecido no jogo do que no caso dos fenômenos fundamentais restantes da existência humana.

O caráter de atuação [*Vollzugscharakter*] do jogo é atividade espontânea, é um fazer ativo, um impulso vital; o jogo é, por assim dizer, existência movida em si mesma. Mas a mobilidade do jogo não é do mesmo tipo que todas as outras mobilidades da vida humana. Todo fazer em geral possui fundamentalmente, em tudo aquilo que a cada vez é feito - seja na simples *práxis* que tem sua finalidade [*Ziel*] em si mesma, seja na própria produção (*poiesis*), cuja finalidade reside numa obra formada -, uma direcionalidade que aponta para a “finalidade última” [*Endziel*] do humano: a felicidade [*Glückseligkeit*], a *eudaimonía*. Agimos na ânsia de atingir a existência feliz no curso da vida adequado. Tomamos a vida como uma “tarefa”. Não temos [17] em nenhum momento, por assim dizer, uma estadia tranquila. Sabemos que estamos “a caminho”. Somos sempre arrancados de todo presente, impelidos, pela violência de nossos projetos de vida, na direção da existência justa e bem sucedida. Todos nós ansiamos pela *eudaimonía* - mas de modo algum estamos de acordo sobre aquilo que ela é. Assim, não temos apenas a inquietação proveniente do anseio que nos arrasta, mas também a inquietação da “interpretação” da verdadeira felicidade. Pertence aos mais profundos paradoxos da existência humana o fato de que, envolvidos na caça incessante à *eudaimonía*, nós não a alcancemos nunca, e de que ninguém possa ser considerado feliz em sentido pleno antes da morte. Enquanto respiramos, somos cativos de um precipitado declínio de vida; somos arrastados pelo ímpeto de perfeição e completude de nosso ser fragmentário, vivemos na visão antecipativa [*Vorblick*] do futuro, enquanto o presente é sentido como preparação, como estação, como fase de passagem. Esse curioso “futurismo” da vida humana está intimamente ligado àquela característica fundamental segundo a qual nós não existimos simplesmente e singelamente como as plantas e os animais, uma vez que, ao contrário, nos esforçamos para alcançar um “sentido” de nossa existência e desejamos compreender a razão pela qual estamos sobre a terra. Uma estranha paixão impele os humanos à interpretação de sua vida terrena: a paixão do espírito. Nela reside a fonte de nossa grandeza e de nossa miséria. A subsistência de nenhuma outra forma de vida é perturbada por esse perguntar-se pelo obscuro sentido de seu estar-aqui. O animal não pode e Deus não precisa perguntar por si mesmo. Toda resposta humana à pergunta pelo sentido da vida traduz o postulado de um “fim último” [*Endzweck*]. Na verdade, para a maioria dos humanos isso não acontece expressamente; mas todo seu fazer e deixar de fazer é sempre regido por uma noção fundamental daquilo que, para eles, constitui o “bem supremo”. Todos os fins cotidianos estão arquitetonicamente tensionados nesta destinação ao fim

último [*Zielung auf den Endzweck*] - todos os fins particulares dos ofícios unificam-se naquele que se acredita ser o fim último do humano em geral.

No interior dessa articulação de fins é que todo o trabalho humano e a seriedade da vida se movem; é nesse espaço que se move e se garante a integridade. A situação *fatal* do humano revela-se, porém, no fato de que ele, a partir de si mesmo, não pode ter certeza absoluta do fim último e de que, sem o auxílio de alguma força sobre-humana, ele cambaleia e vacila no escuro a respeito daquilo que configura a mais importante pergunta de sua existência. Por isso encontramos entre os humanos uma desesperada confusão de linguagens tão logo se trate de dizer o que seja o fim último, o destino, a verdadeira felicidade do ser humano. Por isso encontramos também o desassossego, a urgência e a atormentadora incerteza como traços distintivos do projetivo estilo de vida humano.

O jogo não se insere nesse estilo de vida da mesma forma que todas as outras atividades. Ele se distingue manifestamente de cada traço futurista da vida. E tampouco se deixa encaixar facilmente na complexa [18] arquitetura dos fins; ele não acontece em razão de um “fim último” e não é incomodado nem perturbado - como acontece normalmente em nosso agir - pela profunda insegurança de nossa concepção de felicidade. Em comparação com o curso da vida e sua dinâmica inquietante, sua obscura questionabilidade e sua pressurosa orientação para o futuro, o jogar possui o caráter do “presente” tranquilizante e de um senso de autossuficiência - ele se assemelha a um “oásis” de felicidade ao qual se chega em meio à aridez de nosso, de resto comum, anseio por felicidade e de nossa busca tantálica. O jogo nos *desvia*. Enquanto jogadores, somos, por um instante, liberados das engrenagens da vida - como se fôssemos transportados a uma outra constelação, onde a vida parece mais leve, flutuante, feliz. Diz-se com frequência que o jogar seria um fazer e um agir “sem objetivo”, “sem finalidade”. Não é este o caso. O jogo é determinado, em termos de sua finalidade, como uma ação total, e possui ainda, para cada passo de seu decurso, fins particulares que se articulam em conjunto. Mas o fim *imanente* do jogo não é, como ocorre com os fins das demais atividades humanas, projetado em vista do fim último supremo. A atividade do jogo possui fins meramente internos, fins que não o excedem. E quando, por exemplo, jogamos, “com a finalidade” do fortalecimento físico, da formação militar ou da saúde, o jogo aí já está deturpado, tendo se tornado exercício que visa outra coisa. Nessas práticas, o jogo é conduzido por uma colocação de metas que lhe são alheias, e por isso evidentemente não acontece em razão de si mesmo. Mas justamente o puro ser-autossuficiente, o sentido pleno e acabado em si mesmo da atividade lúdica, permite que, no jogo, venha à tona uma possibilidade de estadia humana no tempo: onde o tempo não é mais aquele elemento dilacerante e impulsionador, mas aquele que concede ao humano o permanecer e o demorar-se [*Verweilen*], sendo ao mesmo tempo um raio de esperança da eternidade. E porque

sobretudo a criança joga, ainda lhe é sumamente própria essa referência ao tempo que o poeta assim anuncia:

Oh as horas da infância,
quando, atrás das figuras, havia mais do que
o passado e perante nós ainda não havia futuro.
Crescíamos, é certo, e, às vezes, impacientes
em crescer logo, em parte por amor àqueles
que nada mais tinham, além de “já serem grandes”.
No entanto, lá estávamos, no nosso solitário caminho,
encantados com tudo que perdura; ali,
no intervalo entre o mundo e o brinquedo,
num lugar que, desde o princípio, havia
sido estabelecido para um acontecimento puro.
(Rilke, quarta elegia de Duíno)²

Para o adulto, contudo, o jogo é um estranho oásis: onírico ponto de repouso para sua caminhada irrequieta e sua fuga constante. O jogo doa presente. Porém não aquele presente onde nós, pacificados na profundidade de nossa essência, escutamos o eterno respiro do mundo, observando as puras figuras no fluxo da transitoriedade. Jogo é atividade e criatividade - e, todavia, mantém-se em uma proximidade das coisas eternas e silenciosas. O jogo “interrompe” a continuidade, o nexo determinado pelos fins últimos de nosso curso de vida; ele se retira, de modo característico, das formas restantes de condução de vida: ele é a distância. Mas, enquanto parece [19] *se retirar* [*entziehen*] do fluxo unitário da vida, o jogo se *refere* [*bezieht*] a ele justamente de uma maneira dotada de sentido, a saber, no modo da apresentação [*Darstellung*]. Se apenas se delimita o jogo, como é corriqueiro, em oposição ao trabalho, à realidade, à seriedade e à autenticidade, então ele é meramente posicionado, erroneamente, *ao lado de* outros fenômenos da vida. Mas o jogo é um fenômeno fundamental da existência, tão originário e autônomo como a morte, como o amor, como o trabalho e como o domínio; porém não compartilha com os outros fenômenos fundamentais o anseio comum pelo fim último. Ele *confronta*, por assim dizer, esses fenômenos - para os acolher em si no exercício da apresentação. Nós jogamos a seriedade, jogamos a autenticidade, jogamos a realidade; nós jogamos trabalho e guerra, amor e morte. E jogamos até mesmo o jogo.

II

2 Tradução de Karlos Rischbieter e Paulo Garfunkel in: Rilke, R. M. (2002). *Os sonetos a Orfeu - Elegias de Duíno*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record.

O jogo do humano, conhecido intimamente por todos como uma possibilidade amiúde realizada de nossa existência [*Daseins*], é um fenômeno existencial [*Existenzialphänomen*] de espécie inteiramente enigmática. Ele escapa da impertinência do conceito racional ao se esconder na polissemia de suas máscaras. Nossa tentativa de análise estrutural do jogo por meio de conceitos deve ter em conta tais camuflagens. De fato, ele dificilmente se oferecerá a nós como uma clara e cristalina trama de estruturas. Todo jogo é afinado pelo prazer, é movido em si mesmo pela alegria - é animado. Se essa calorosa alegria do jogo se apaga, logo também a atividade do jogo se extingue. Esse prazer do jogo é um prazer raro, dificilmente compreensível, nem apenas sensível, nem apenas intelectual; ele corresponde a um produtivo deleite criativo de tipo especial, contendo em si múltiplos sentidos, múltiplas dimensões. Ele pode abarcar dentro de si a tristeza [*Trauer*] profunda e o sofrimento [*Leid*] abismal; e ele pode até mesmo envolver o horrível [*Entsetzliche*] pelo prazer.

O prazer que pervade a ação cênica da tragédia cria seu encanto [*Entzückung*] e seu comovente e beatífico estremecimento [*schaudernd-beseligende Erschütterung*] do coração humano a partir de tal enlace [*Umgriff*] do terrível [*Furchtbaren*]. Também o semblante da Górgona é transfigurado no jogo. Que tipo incrível de prazer é esse que é, em si, tão amplo e que mistura os opostos a ponto de poder abraçar o atroz e o amargo sofrimento do coração e que, todavia, coloca simultaneamente a ênfase na alegria, de modo que possamos, tomados por lágrimas, sorrir diante da comédia e da tragédia de nossas existências tornadas presentes de modo lúdico no espetáculo? Porventura o prazer do jogo contém tristeza e dor apenas do modo como uma lembrança atual, afinada pela alegria, se refere ao sofrimento passado? Acaso é apenas a distância do tempo que torna mais leves os desgostos passados, as dores outrora reais? De modo algum. De fato, no jogo não sofremos em absoluto as “dores reais” - embora o prazer do jogo reverbere [*durchschwingt*], de modo estranho, um sofrimento que é presente e que, no entanto, não é real - mas elas nos agarram, nos prendem, [20] nos comovem e nos estremecem. A tristeza é meramente “interpretada, representada” [*gespielt*], e, todavia, no modo do lúdico, é uma força que nos comove.

Esse prazer do jogo é enlevo no âmbito de uma “esfera”, enlevo no espaço de uma dimensão imaginária: não é o mero prazer *no* jogo, mas o prazer *diante do* jogo.

Como próximo momento da estrutura do jogo deve-se destacar o *sentido* do jogo. O elemento do ter-sentido [*Sinnhaften*] pertence a todo jogo enquanto tal. Um simples movimento corporal como, por exemplo, o movimento das articulações que repetimos ritmicamente, não é, em rigor, jogo algum. Com uma expressão pouco clara, muito frequentemente chamamos de jogo mesmo aquele comportamento descontraído dos animais ou das crianças pequenas. Tais comportamentos não possuem

“sentido” para aqueles que assim se movimentam. Podemos falar de jogo somente ali onde podemos conferir um sentido produzido de modo próprio aos movimentos corporais. E ainda necessitamos, ao mesmo tempo, estabelecer a diferença entre o sentido lúdico interior a um jogo determinado, ou seja, o nexos de sentido das coisas, dos atos e das relações que são jogadas - e o sentido exterior, isto é, o significado que o jogo possui para aqueles que se decidem por ele, para aqueles que planejam jogá-lo - e ainda o sentido que ele eventualmente possui para os espectadores que não tomam parte no jogo. Naturalmente existem muitos jogos nos quais os próprios espectadores se incluem como parte constitutiva de toda a situação lúdica (por exemplo, nos jogos circenses e nos jogos rituais [*kultischen*]) - por outro lado, existem também jogos nos quais os espectadores não são essenciais.

Aqui já pode ser identificado um terceiro momento da constituição do jogo: a coletividade do jogo [*Spielgemeinde*]. Jogar é uma possibilidade fundamental da existência social. Jogar é jogar em conjunto, é jogar um com o outro, e é, assim, uma forma íntima da comunidade humana. O jogar não é, estruturalmente, uma ação individual, isolada - mas ele está aberto aos semelhantes [*Mitmenschen*] enquanto nossos companheiros de jogo [*Mitspieler*]. Não é objeção a esse argumento o apontamento segundo o qual os jogadores podem, de fato, realizar seu próprio jogo, muitas vezes, “totalmente a sós”, apartados de outros semelhantes. Pois, em primeiro lugar, a abertura a possíveis companheiros de jogo está já incluída no sentido do jogo e, em segundo lugar, o solitário joga amiúde com parceiros imaginários. A comunidade do jogo não precisa ser constituída por uma soma de pessoas reais. Deve haver, contudo, no mínimo *um* jogador real e efetivo, se deve se tratar de um jogo efetivo e não meramente imaginado. Essencial é, além disso, o momento da regra do jogo. O jogar é mantido e constituído por um vínculo [*Bindung*], é limitado naquilo que diz respeito às variações arbitrárias das ações possíveis; ele não é ilimitadamente livre. Se nenhum vínculo for estabelecido e adotado, não é possível jogar em absoluto. A regra do jogo não é, porém, uma lei. O vínculo não tem caráter inalterável. Até mesmo no curso da atividade do jogo podemos modificar as regras com o consentimento dos outros jogadores; então a regra modificada passa a vigorar e [21] ela atua o fluxo das ações recíprocas. Todos conhecemos a diferença entre, por um lado, os jogos tradicionais, cujos regulamentos são já aceitos e que são possibilidades públicas, conhecidas e familiares do comportamento lúdico e, por outro lado, os jogos improvisados que são, por assim dizer, “inventados” - jogos cujas regras são combinadas no interior da coletividade do jogo. Alguém poderia pensar que os jogos improvisados possuem maior encanto [*Reiz*], uma vez que neles é deixado mais espaço à livre fantasia, que neles seria possível mover-se livremente no reino etéreo das puras possibilidades e visto que, neles, a autovinculação [*Selbstbindung*] é feita por opção, deixando atuar a invenção, o desinibido reino

de ideias espontâneas. Mas esse não é necessariamente o caso. Justamente o estar vinculado a uma regra de jogo que já vigora é, muitas vezes, vivenciado como algo prazeroso e positivo. Isso pode parecer surpreendente, mas se explica pelo fato de que no caso dos jogos tradicionais trata-se, na maior parte das vezes, de produtos da fantasia coletiva, de autovinculações relacionadas aos fundamentos arquetípicos da alma. Alguns jogos infantis, aparentemente simplórios [*einfältig*], são rudimentos das mais antigas práticas mágicas.

A todo jogo pertence também o brinquedo [*Spielzeug*]. Todos nós conhecemos brinquedos. Porém, é sempre difícil dizer o que ele é. Não se trata de enumerar diversos tipos de brinquedos, mas de determinar sua natureza ou, antes, de experienciá-la como problema genuíno. Os brinquedos não circunscrevem um âmbito de objetos fechado em si - como, por exemplo, o das coisas feitas artificialmente [*künstlich*]. Na natureza (no sentido amplo do ente que é a partir de si mesmo) não há coisas artificiais [*Kunstdinge*] - independentes dos seres humanos produtores. Com seu trabalho o ser humano produz, pela primeira vez, as coisas artificiais, sendo ele o manipulador de um mundo circundante humano; ele cultiva o campo, domestica animais selvagens, modela a matéria natural ao criar instrumentos de trabalho, transforma a argila em vaso e, martelando o ferro, produz armas. Uma ferramenta é uma coisa artificial que foi levada à sua forma pelo trabalho humano. Coisas artificiais e coisas naturais podem se diferenciar, mas ambas são no espaço de uma realidade total, comum e abrangente.

O brinquedo, porém, pode ser uma coisa artificialmente produzida, mas não é necessário que o seja. Também um simples pedaço de madeira e um galho quebrado podem funcionar como “boneca”. O martelo, que é um sentido humano inscrito num pedaço de madeira e ferro, pertence - como a madeira, o ferro e o próprio ser humano - a uma e única dimensão do real. Totalmente diferente é o caso do brinquedo. Visto de fora, por assim dizer, ou seja, contemplado com os olhos de alguém que não está brincando, ele é evidentemente uma peça, uma coisa do simples mundo real. Ele é uma coisa que tem, por exemplo, a meta de ocupar as crianças; a boneca é considerada produto da indústria de brinquedos, é um torso de tecido e fio ou de plástico e pode ser adquirida, na compra, por um preço definido: é uma mercadoria. Mas, vista com os olhos [22] de uma menina que brinca, a boneca é uma *criança* e a menina é sua *mãe*. De fato, a pequena menina não considera, de modo algum, a boneca como uma criança vivente; ela não se engana a esse respeito e não se confunde sobre uma coisa em razão de uma aparência enganosa. Ela entende, pelo contrário, simultaneamente a figura da boneca e o seu significado no jogo. A criança que joga vive em duas dimensões. O caráter de brinquedo que pertence ao brinquedo [*das Spielzeughafte am Spielzeug*], sua essência, reside em sua índole *mágica*: ele é uma coisa na pura realidade e possui, ao mesmo tempo, uma

outra e misteriosa “realidade”. Ele é, assim, infinitamente mais do que apenas um instrumento de ocupação, mais do que uma coisa que manipulamos acidentalmente. O jogo humano precisa de brinquedos. O ser humano, justamente em suas essenciais atividades fundamentais essenciais, não pode ficar livre das coisas; ele depende delas: no trabalho depende do martelo, no domínio depende da espada, na poesia depende da lira, na religião depende do altar sacrificial - e no jogo depende do brinquedo.

Cada brinquedo é representativo de todas as coisas em geral; o jogar é sempre uma confrontação com o ente. No brinquedo o todo se concentra em uma única coisa. Cada jogo é uma tentativa da vida, um experimento vital, que experiencia no brinquedo a quintessência do ente que lhe opõe resistência em geral. Mas o jogar humano não acontece apenas enquanto a lida mágica com o brinquedo há pouco mencionada. É necessário compreender o conceito de jogador de maneira mais aguda e rigorosa. Pois aqui há uma “esquizofrenia” muito peculiar, embora de modo algum patológica; uma cisão do ser humano. O jogador que se envolve em um jogo executa, no mundo real, uma determinada atividade, [bem] conhecida em sua tipologia [Typik]. No nexos interno de sentido do jogo, porém, ele assume um *papel*. E, assim, devemos distinguir agora entre a pessoa concreta [*reellen*] que “joga” e a pessoa que desempenha papéis [*Rollen-Menschen*] no interior do jogo. O jogador “encobre” a si mesmo por meio de seu “papel”; aquele, de certo modo, desaparece neste. Com uma intensidade absolutamente peculiar, ele vive *no* papel - e, contudo, não como o delirante que não mais é capaz de distinguir a “realidade” da “aparência”. O jogador pode chamar a si mesmo de volta, saindo do papel; na execução do jogo permanece uma consciência, ainda que por vezes fortemente reduzida, a respeito de sua própria existência dupla. Ele se encontra em duas esferas - mas não como por esquecimento ou por falta de concentração; essa duplicação pertence à essência do jogo. Todos os momentos estruturais referidos até o momento se fundem no conceito fundamental do *mundo do jogo* [*Spielwelt*]. Todo jogar é produção mágica de um mundo do jogo. *Nele* repousam o papel do jogador, os respectivos papéis de uma comunidade de jogo, o caráter vinculativo da regra do jogo, o significado do brinquedo. O mundo do jogo é uma dimensão imaginária cujo sentido [23] ontológico apresenta um obscuro e difícil problema. No assim chamado mundo real nós jogamos, mas ganhamos [*erspielen*] assim um reino, um campo enigmático, que não é um nada, mas que também não é nada real. No mundo do jogo movemos a nós mesmos de acordo com nosso papel; mas no mundo do jogo existem as figuras imaginárias, existe ali, de fato, a “criança” em carne e osso [*welches zwar dort leibt und lebt*] - mas que na simples realidade é apenas uma boneca ou mesmo um pedaço de madeira. No projeto de um mundo do jogo o jogador encobre a si mesmo como o criador desse “mundo”; ele se perde em sua obra [*Gebilde*], desempenha um papel e possui, no interior do mundo do jogo,

coisas circundantes e outros seres humanos que pertencem ao mundo do jogo. O que confunde nisso é o fato de que concebemos, de maneira imaginativa, as próprias coisas do mundo do jogo como “coisas reais” e de que, nele, até mesmo a diferença entre realidade e aparência pode se repetir de várias maneiras.

Mas isso não acontece de tal forma que, por meio das características mundano-lúdicas, as coisas própria e verdadeiramente reais de nosso mundo circundante cotidiano se nos tornassem de tal forma encobertas a ponto de se tornarem fechadas [*zugedeckt*], a ponto de se tornarem irreconhecíveis. Esse não é o caso. O mundo do jogo não se estabelece diante do ente que nos rodeia como uma parede ou uma cortina; ele não obscurece e nem oculta o ente. O mundo do jogo nem mesmo possui, rigorosamente falando, um local [*Ort*] e uma duração [*Weile*] no nexos da realidade efetiva do espaço [*Raum*] e do tempo - ele possui, porém, seu próprio espaço interno e seu próprio tempo interno. E nós, contudo, gastamos o tempo real e precisamos de espaço real enquanto jogamos. Mas o espaço do mundo do jogo nunca se mistura continuamente com o espaço que normalmente habitamos. Algo análogo ocorre com o tempo. A curiosa imbricação de um com o outro entre realidade e mundo do jogo não pode ser elucidada a partir de nenhum modelo habitualmente conhecido de vizinhança espaço-temporal. O mundo do jogo não paira em um mero reino de pensamentos; ele possui sempre um palco real, porém jamais é uma coisa real entre as coisas reais. Afinal ele necessariamente precisa de coisas reais para nelas encontrar sustentação. Isso quer dizer que o caráter imaginário do mundo do jogo não pode ser esclarecido como fenômeno de uma mera aparência subjetiva; não pode ser determinado como uma ilusão que só subsiste na interioridade de uma alma e que, de modo algum, ocorre entre as coisas em geral e no meio delas. Quanto mais se tenta meditar sobre o jogo, mais enigmático e questionável ele parece se tornar.

Nós fixamos alguns traços fundamentais e obtivemos certas distinções. O jogo humano é produção de um mundo de jogo imaginário afinada pelo prazer [*lustvoll gestimmt*], é uma maravilhosa alegria diante da “aparência”. O jogo se deixa sempre caracterizar também pelo momento da apresentação, pelo momento do ser-dotado-de-sentido [*Sinnhaftigkeit*]; e ele é, a cada vez, transformador: ele faz com que “a vida se torne mais leve”, causa uma libertação [*Lösung*] momentânea, meramente terrestre - com efeito, causa quase uma redenção [*Erlösung*] da pesada carga da existência. Ele nos desvia de uma circunstância [*Lage*] fática, nos retira de nosso cárcere em uma situação [*Situation*] [24] maçante e opressiva, garante uma felicidade fantástica no voo através de possibilidades que permanecem imunes ao tormento das possibilidades reais. Na execução do jogo é possível ao humano estar em dois extremos. De início, o jogo pode ser vivenciado como um ápice da soberania humana; nesse caso, o ser humano goza uma criatividade quase ilimitada: ele cria de modo produtivo e desinibido, pois não produz no espaço da realidade

concreta [*reellen Wirklichkeit*]. O jogador sente a si mesmo como “senhor” de seus produtos imaginários - jogar se torna uma possibilidade excelsa, pois pouco restrita, da liberdade humana. E, com efeito, o elemento da liberdade prevalece em grande medida no jogo. Mas permanece em aberto a difícil questão de determinar se a natureza do jogo deve ser compreendida, fundamental e exclusivamente, a partir do poder existencial [*Existenzialmacht*] da liberdade ou se outros fundamentos da existência [*Daseinsgründe*] totalmente diversos igualmente se manifestam e repercutem no jogo. Encontramos no jogo, por certo, também o extremo oposto da liberdade, a saber, uma ocasional dispensa [*Enthebung*] da realidade concreta do mundo que pode atingir o estatuto do transe [*Entrückung*], o encantamento, a queda no caráter demoníaco da máscara. O jogo pode abrigar em si tanto o momento apolíneo e claro da mesmidade livre como também o momento dionisíaco e obscuro do abandono de si mesmo, da imersão no pânico.

A relação do ser humano com a enigmática aparência do mundo do jogo, com a dimensão do imaginário, é *ambígua*. O jogo é um fenômeno para o qual não se encontram facilmente disponíveis e de modo inequívoco as categorias adequadas. Sua cambiante [*schillernd*] polissemia interna pode ser enfrentada, muito possivelmente, com os recursos teóricos de uma dialética que não nivela os paradoxos. A grande filosofia sempre identificou a eminente essencialidade do jogo, que, por sua vez, não é reconhecida pelo senso comum, pois jogo significa para ele apenas falta de seriedade, inautenticidade, ausência de realidade e ociosidade. Assim Hegel, por exemplo, diz que o jogo, em sua indiferença e em sua imensa leviandade, seria a mais sublime [*erhabenste*] e única seriedade verdadeira. E Nietzsche apresenta a seguinte formulação em *Ecce homo*: “Não conheço, além do jogo, nenhuma outra forma de lidar com grandes tarefas”.

Mas o jogo poderia ser aclarado - devemos agora questionar - uma vez tomado única e exclusivamente como um fenômeno antropológico? Não devemos pensar para além do humano? Com isso não queremos dizer que seja preciso procurar por comportamentos lúdicos também em outros seres vivos. Mas a questão é se o jogo pode ser compreendido em sua constituição ontológica sem que a curiosa dimensão do imaginário seja determinada mais de perto. Mesmo admitindo que o jogo seja algo do qual somente o humano é capaz, ainda assim resta a questão se o humano, enquanto jogador, permanece em terra humana [*Menschenland*] ou se ele, com isso, se relaciona também com o *sobre*-humano [*Über-menschlichen*].

Originalmente o jogo é uma atividade-símbolo apresentativa da existência humana que tem a possibilidade de, assim, interpretar a si mesma. Os mais antigos jogos [25] são os ritos mágicos, os grandes gestos de caráter cultural nos quais a humanidade arcaica interpreta o seu encontrar-se no interior [*Innesteher*] do nexos do mundo, onde ela “apresenta” seu destino ao tornar presentes [*vergegenwärtigen*]

os eventos de nascimento e morte, de casamento, guerra, caça e trabalho. A representância [*Repräsentanz*] simbólica dos jogos mágicos cria elementos extraídos do âmbito da pura realidade, mas cria igualmente a partir do reino nebuloso do imaginário. Nos tempos primordiais não se compreendia tanto o jogo como uma ação profundamente prazerosa da vida de indivíduos isolados ou de grupos que se apartavam temporariamente de seus contextos sociais, habitando sua pequena ilha de efêmera felicidade. Originariamente e antigamente, o jogo é a mais poderosa força *vinculativa*, é fundador de comunidade - diferente, com efeito, daquela comunidade que existe entre os que partiram e os que vivem, diferente da estrutura hierárquica de domínio e igualmente diferente da família elementar. A primeva comunidade humana do jogo *abarca* todas essas formas mencionadas e as figuras do ser-um-com-o-outro, e gera uma presentificação total do todo da existência [*Gesamtvergegenwärtigung des ganzen Daseins*]. Ela reúne o círculo dos fenômenos da vida na comunidade lúdica da *festa*. A festa arcaica é mais que divertimento popular: ela é a realidade elevada ao plano da dimensão mágica da vida humana em todas as suas referências. A festa é jogo de cena, encenação [*Schauspiel*] cultural, na qual o ser humano pressente a proximidade dos deuses, dos heróis e dos mortos, e sabe que se encontra posicionado na presença de todas as venturosas e terríveis forças do universo. Dessa forma o jogo ancestral possui também uma conexão profunda com a religião. A comunidade da festa envolve tanto os espectadores, quanto os iniciados nos mistérios, assim como os epoptas em um jogo cultural onde os feitos e as paixões de deuses e homens transcorrem no palco - cujas tábuas de madeira significam, de fato, o *mundo*.

III

Em nossa tentativa de apreender a estrutura do jogo em certos conceitos formais [*Formbegriffen*] - tais como afinação do jogo [*Spielstimmung*], comunidade do jogo, regra do jogo, brinquedo e mundo do jogo - utilizamos repetidamente a expressão “o imaginário”. Pode-se traduzir essa palavra pelo termo “aparência”. Mas nisso revela-se o conglomerado de uma eminente aporia intelectual. Pois geralmente compreendemos o termo “aparência” de modo aproximado, e especialmente em determinadas situações concretas. Permanece, porém, trabalhoso e difícil expressar abertamente o que, de fato, queremos dizer com isso. As maiores questões e problemas da filosofia se refugiam nas palavras e nas coisas mais corriqueiras. O conceito de aparência é tão obscuro e insondado como o conceito de ser - e ambos os conceitos correspondem um ao outro de um modo opaco, confuso e verdadeiramente labiríntico, de forma que um permeia o outro e joga completamente [*durchspielen*] com o outro. O curso do pensar que nesses conceitos se deixa envolver conduz sempre mais profundamente na direção do impensável.

[26] Com a pergunta pela aparência - e na medida em que ela pertence ao jogar humano - tocamos um problema filosófico. O jogo é elaboração [*Hervorbringung*] criadora, é uma produção. O produto é o mundo do jogo, uma esfera de aparência, um campo cuja realidade não se encontra, manifestamente, em boas condições de determinação. E, todavia, a aparência do mundo do jogo não é simplesmente nada. Nós nos movemos nele enquanto jogamos; vivemos nele - por vezes, de fato, suavemente e flutuando como num reino de sonho, mas por vezes também com uma devoção ardente e totalmente absortos. A vivência desta “aparência” possui ocasionalmente uma realidade e um poder de impressão mais poderosos que as coisas concretas do dia a dia com sua familiaridade desgastada. O *que* é, então, o imaginário? Qual é o lugar dessa estranha aparência, qual o seu estatuto? A intuição da natureza ontológica do jogo depende, enfim, da determinação do lugar e do estatuto dessa aparência.

Normalmente falamos de aparência em diversos sentidos. Queremos denotar, por exemplo, a compleição [*Anschein*] externa das coisas, o aspecto [*Aussehen*] superficial, o mero visual [*Vordergrund*], e coisas similares. Essa aparência pertence às coisas mesmas - como a casca pertence ao caroço [*Kern*], como a aparição [*Erscheinung*] pertence à essência. De outro modo, falamos de aparência a propósito de uma apreensão [*Erfassung*] subjetiva enganosa, uma opinião errônea, uma representação [*Vorstellung*] indistinta. Nesse caso, a aparência se encontra em nós, que compreendemos de maneira falsa - se encontra no “sujeito”. Além disso, existe ainda uma aparência subjetiva que não é concebida a partir da relação de verdade ou da relação de engano entre aquele que representa e as coisas mesmas - uma aparência que reside legitimamente em nossa alma, e justamente como construto da faculdade de imaginação, da fantasia. Levantamos essas diferenciações abstratas para formular nossa questão. Que tipo de aparência é o mundo do jogo? Uma fachada das coisas? Uma representação enganosa? Um fantasma em nossa alma? Ninguém contestará que a fantasia repercute de modo especial e que vive intensamente em todo jogo. Mas seriam os mundos do jogo *apenas* construtos da fantasia? Seria uma explicação muito banal dizer que o reino imaginário do mundo do jogo se constituiria exclusivamente na imaginação humana, que ele seria uma conveniência entre representações ilusórias privadas ou atos de fantasia privados e uma ilusão coletiva, uma fantasia intersubjetiva. Jogar é sempre uma lida com brinquedos. Já pela observação do brinquedo pode-se notar que o jogar não acontece somente dentro dos limites da interioridade da alma e sem nenhum apoio no mundo objetivo exterior. O mundo do jogo contém elementos de fantasia subjetivos e elementos objetivos, ônticos. Conhecemos a fantasia como faculdade da alma; conhecemos o sonho, as intuições [*Anschauungen*] internas, os mais diversos conteúdos da fantasia. Mas o que significa uma aparência objetiva, uma aparência ôntica? Ora, na realidade

existem coisas totalmente estranhas que inegavelmente são, elas mesmas, reais e que, contudo, contêm em si um momento de “irrealidade”. Isso soa estranho e admirável. Mas todos conhecemos [27] coisas assim; apenas não as caracterizamos, normalmente, de modo tão circunstanciado e abstrato. Elas são simples *imagens* [*Bilder*] objetivamente disponíveis [*vorhandene*]. Por exemplo, um choupo na margem do lago projeta sua imagem refletida [*Spiegelbild*] sobre a superfície brilhante da água. Assim, também os próprios reflexos pertencem às circunstâncias [*Umständen*] das coisas reais, que existem em um ambiente iluminado. As coisas na luz projetam sombras, e as árvores da beira se refletem no lago; as coisas de um ambiente projetam um reflexo [*Widerschein*] no metal liso e polido. O que é a imagem refletida? Enquanto imagem, ela é real; é uma imagem-cópia [*Abbild*] da árvore real, original. Mas “na” imagem está apresentada [*darstellt*] uma árvore; uma árvore que aparece sobre a superfície da água, mas de tal forma que ela surge ali apenas pela mediação da aparência do reflexo, e não na realidade. Tal aparência é um tipo *autônomo* de ente e contém em si, como momento constitutivo de sua realidade, uma específica “irrealidade” - e que, além disso, repousa sobre um outro ente, um ente simplesmente real. A imagem do choupo não encobre a porção de superfície de água sobre a qual ela aparece refletida. O reflexo do choupo é, *enquanto* reflexo - isto é, enquanto um determinado fenômeno de luz -, uma coisa [*Sache*] real e assume em si o choupo “irreal” do mundo refletido. Talvez isso possa soar muito artificioso - e, todavia, trata-se de algo muito próximo e conhecido por todos, algo com o qual nos deparamos diariamente. A totalidade da doutrina platônica do ser, que determinou profundamente e em grande medida a filosofia ocidental, opera amiúde com os modelos da imagem-cópia enquanto sombra e reflexo, e assim interpreta o edifício do mundo.

A aparência ôntica (o reflexo e coisas desse tipo) é mais do que um mero análogo do mundo do jogo; ela, na maior parte das vezes, é um momento estrutural próprio no mundo do jogo. O jogar é um comportamento real que, por assim dizer, assume em si um “reflexo”: o comportamento do mundo do jogo de acordo com os papéis. A possibilidade humana de gerar produtivamente a aparência do mundo do jogo depende em grande medida do fato de que já há, na própria natureza, uma aparência real. O humano não pode fazer apenas artefatos [*Kunst Dinge*] em geral; ele pode também fabricar coisas artificiais [*künstliche Dinge*] às quais pertence igualmente um momento de *aparência ôntica* [*seiendem Schein*]. Ele projeta mundos de jogo imaginários. Graças à produção da imaginação, a menininha considera o torso material de uma coisa-boneca [*Puppending*] como a sua “criança viva” e se coloca no papel de sua “mãe”. O mundo do jogo inclui sempre também coisas reais - mas elas possuem, em parte, a qualidade da aparência ôntica e, em parte, são travestidas com uma aparência subjetiva, que provém da alma humana.

Jogar é criatividade finita no interior da dimensão mágica da aparência.

Desdobrar com exatidão o modo como, no jogo humano, realidade e irreabilidade penetram-se mutuamente, é um problema de grande profundidade e da mais rigorosa dificuldade para o pensamento. A determinação ontológico-conceitual do jogo [28] conduz de volta às questões cardinais da filosofia: à especulação sobre ser e nada e sobre aparência e devir. Porém não podemos desenvolver isso neste espaço. Nota-se, em todo caso, que o discurso usual a respeito da irreabilidade do jogo permanece limitado quando não se questiona a enigmática dimensão do imaginário. Que sentido humano e que sentido cósmico possui esse imaginário? Acaso ele configura um âmbito demarcado em meio às outras coisas? Seria a estranha terra do irreal o lugar elevado da presentificação que evoca as *essencialidades* [Wesenheiten] de todas as coisas? No reflexo mágico do mundo do jogo, a coisa-singular (o brinquedo, por exemplo) escolhida aleatoriamente se torna um *símbolo*. Ela representa [repräsentiert]. O jogo humano é (ainda que já há muito não tenhamos mais noção disso) a atividade simbólica de uma presentificação do sentido do mundo e da vida.

Os problemas ontológicos que o jogo nos propõe não se esgotam nas questões indicadas acerca do *modo de ser* do mundo do jogo, e acerca do valor simbólico [Symbolwert] do brinquedo e da atividade lúdica. Na história do pensamento não apenas se buscou conceber o *ser* do jogo - mas também se ousou uma grandiosa inversão [ungeheure Umkehrung] que consiste em determinar *o sentido do ser a partir do jogo*. A isso chamamos de conceito especulativo do jogo. Em suma: especulação é a caracterização da essência do ser *na metáfora de um ente*; é uma interpretação conceitual *de mundo* [Weltformel] que tem origem em um modelo *intramundano*. Os filósofos já fizeram uso de muitos desses modelos: a água para Tales, a luz para Platão, o espírito para Hegel e assim por diante. A força iluminadora de um tal modelo não depende, porém, da escolha arbitrária de cada pensador - mas, de fato, se sujeita de maneira decisiva à possibilidade de o todo do ser refletir-se a partir de si mesmo e repetidamente em um único ente. Ali onde o cosmo repete metaforicamente sua constituição, sua estrutura e seu plano arquitetônico em uma coisa intramundana, desponta um fenômeno-chave para a filosofia, a partir do qual é possível desenvolver uma interpretação especulativa do mundo.

Ora, o fenômeno do jogo é uma manifestação que, como tal, já se distingue pela característica fundamental da representância [Repräsentanz] simbólica. Por acaso torna-se o jogo o espetáculo metafórico do todo? Torna-se uma metáfora iluminadora e especulativa do mundo? Esse pensamento ousado, atrevido, já foi realmente pensado. Na alvorada do pensamento ocidental, Heráclito sentenciou: “O curso do mundo é uma criança jogando, dispondo as pedrinhas - um régio domínio da criança” (Fragmento 52). E após vinte e cinco séculos da história do pensamento assim consta em Nietzsche: “Neste mundo, apenas o jogo do artista e da criança possui um vir a

ser e um perecer, um construir e um destruir, sem qualquer atribuição [*Zurechnung*] moral, em inocência eternamente igual” - “O mundo é o jogo de Zeus...” (*Filosofia na era trágica dos gregos*).

[29] A profundidade de tal concepção - mas também seu perigo e seu poder de sedução -, que incita uma interpretação de mundo estética, não pode ser desdobrada aqui. Mas a desconcertante interpretação do mundo que deixa imperar [*walten*] o ente na totalidade como um jogo pode, talvez, suscitar a ideia de que o jogo não é um assunto inofensivo, periférico ou mesmo “infantil” - a ideia de que nós, seres humanos mortais, em meio à força criadora e no esplendor de nossa produção mágica, estamos “em jogo, em risco” [*aufs Spiel gesetzt*], num sentido profundo. Se a essência do mundo é pensada como jogo, então disso se segue, para o humano, que ele é o único ente no vasto universo capaz de *corresponder* ao todo imperante. Somente na correspondência ao sobre-humano pode o humano alcançar, então, sua essência mais íntima [*einheimisches Wesen*].

A abertura lúdica da existência humana para o fundamento ontológico que joga de todo ente é declarada pelo poeta da seguinte maneira:

Enquanto apanhares as coisas por ti mesmo jogadas,
tudo será destreza e ganho frívolo -;
apenas quando tu, de repente, tiveres de apanhar
a bola a ti lançada, em teu centro,
por uma eterna companheira de jogo,
em impulso preciso e hábil, como num daqueles arcos
que existem na grande estrutura-ponte de Deus:
somente então o poder-capturar será capacidade, -
não tua, mas de um mundo. E se tu possuísses
força e coragem ainda para jogar de volta;
não, mais incrível: se tu já *houvesses* jogado
tendo esquecido a força e a coragem... (como o ano
arremessa os pássaros, revoada de aves migrantes,
projetados por sobre oceanos
pelo calor antigo que cede espaço ao jovem -) somente
por essa audácia tu jogarias, de fato, em conjunto.
Teu lance, não mais o alivies; não o torne
mais difícil. De suas mãos parte
o meteoro e dispara em seus espaços...”
(Rilke, *Späte Gedichte*).

Se os pensadores e os poetas aludem de modo tão humanamente profundo ao poderoso significado do jogo, então também nós devemos nos tornar meditativos acerca dessas palavras: não podemos entrar no reino dos céus se não nos fizermos como crianças.

TRADUÇÃO

O paradoxo da emancipação: populismo, democracia e a alma da esquerda¹

Albena Azmanova²

Resumo: Que conexão há entre o vagalhão populista e a queda do apoio eleitoral às tradicionais posições ideológicas à esquerda? Como podemos explicar o declínio da esquerda sob condições que deveriam estar catapultando-a para o poder? Argumento que a esquerda, na sua reação tanto à hegemonia neoliberal como à ascensão do populismo, está afetada pelo que Nietzsche chamou de “preconceito democrático” - o reflexo de ler a história como o advento e a crise da democracia. Em decorrência disso, a esquerda tenta agora recuperar a democracia por meio da ressurreição do conjunto de políticas de crescimento-e-redistribuição característico da “era dourada” da social-democracia nas três décadas após a Segunda Guerra Mundial. Esse gesto nostálgico, todavia, está levando a esquerda a outro impasse, àquilo que chamo de “paradoxo da emancipação” - ao lutar por igualdade e inclusão como condições essenciais da cidadania democrática, a esquerda está validando a ordem social no interior da qual ela está buscando igualdade e inclusão, a saber, a ordem social moldada pela produção concorrencial de lucro, a qual é a causa básica pela qual as nossas sociedades se encontram encalacradas. Concluo a análise propondo a construção de uma contra-hegemonia contra o capitalismo neoliberal mediante o alargamento do enfoque da esquerda, de modo a que a esquerda não se restrinja às suas preocupações tradicionais com a desigualdade e a exclusão, mas dê conta também da injustiça da crescente insegurança social e econômica - um dano cujo alcance vai além dos trabalhadores pobres. Uma agenda reformulada de justiça social que tenha como eixo questões de insegurança econômica que atravessem a “clivagem de classes” possibilitaria à esquerda mobilizar uma ampla coalizão de forças sociais para a transformação radical e duradoura em direção à democracia socialista.

Palavras-chave: Capitalismo; Dominação; Justiça; Neoliberalismo; Populismo; Democracia Radical; Social-Democracia; Socialismo.

Há três tipos de déspotas. Há o déspota que tiraniza o corpo.
Há o déspota que tiraniza a alma. Há o déspota que tiraniza
tanto o corpo como a alma. O primeiro se chama Príncipe. O
segundo se chama Papa. O terceiro se chama Povo.

Oscar Wilde, *A alma do homem sob o socialismo* (1891, p. 49)

1 Ensaio original: Azmanova, A. (2019). The paradox of emancipation: populism, democracy and the soul of the Left. *Philosophy and Social Criticism*, 45 (9-10), 1186-1207. DOI: <https://doi.org/10.1177/0191453719872291>. Tradução de Ivan Rodrigues, doutor em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. O tradutor agradece à autora por consentir com a tradução e por generosamente se encarregar da aquisição da permissão junto à editora SAGE, titular dos direitos autorais. Também agradece a um(a) parecerista anônimo(a) que examinou minuciosamente a primeira versão da tradução e prestou importantes contribuições para o seu melhoramento. (N. T.)

2 Professora Associada de Teoria Política e Social na Escola de Estudos Internacionais de Bruxelas, Universidade de Kent. Agradeço particularmente a Kalypso Nicolaïdis e Chantal Mouffe por questionarem vários dos argumentos aqui propostos, bem como a Anastas Gueordjev pela sua perspicaz assistência editorial.

1. A Grande Recessão e o declínio da esquerda

“Não somos de direita nem de esquerda, estamos vindo de baixo e indo contra os de cima” - foi assim que os Indignados espanhóis³ exprimiram, no verão de 2011, o levante antissistema que irrompeu em várias democracias ocidentais em meio à última crise econômica. Essa raiva foi dirigida contra as elites dominantes, declaradas duplamente culpadas: primeiro, por terem criado as condições para a debacle financeira de 2008 e, segundo, por terem, em seguida, transformado a crise financeira numa crise social. Durante os últimos trinta anos, elas administraram à sociedade uma fórmula política de capitalismo desenfreado: uma mistura de desregulação financeira, mercados abertos internacionalmente e economias livres domesticamente. Isso produziu uma vertiginosa acumulação de riscos que acabou implodindo num fiasco financeiro. Os representantes políticos responderam a isso com a infame “política de austeridade” - uma combinação de elevação de tributos e diminuição do gasto público, em prol do apaziguamento dos mercados financeiros, o que acarretou um severo custo social e humano. A produção industrial despencou, o desemprego cresceu, o gasto dos consumidores desabou, e serviços públicos essenciais desapareceram. No decurso da década subsequente ao colapso financeiro - década que veio a ser conhecida como a Grande Recessão -, a taxa de desemprego em algumas regiões europeias subiu a aproximadamente 20%, enquanto a taxa de jovens desempregados chegou a quase o dobro disso. A recuperação atual ainda é sentida por muitos como uma depressão econômica. Essas eram condições de manual para a reativação do socialismo como projeto político, para uma enérgica ascensão da esquerda.

Entretanto, com algumas poucas exceções, os partidos de esquerda não conseguiram aproveitar as energias antissistema e canalizá-las para a política de esquerda. As eleições democráticas no “mundo livre” continuam a abastecer a extrema-direita e até a catapultá-la para o poder, como ocorreu na Itália, na Áustria, nos Estados Unidos e no Brasil. A maioria dos votos continua indo para a centro-direita, a qual é o maior agrupamento político na Europa e se manteve como tal após as eleições de maio de 2019⁴. Ainda mais surpreendente é que isso está acontecendo

3 “Os Indignados” foram um movimento de protesto majoritariamente de jovens espanhóis que se mobilizaram na primavera e no verão de 2011 a fim de protestar contra as altas taxas de desemprego, os cortes do bem-estar social e a corrupção política. Várias fontes informam um número de participantes entre 6,5 e 8 milhões.

4 Nas eleições de 2009 e de 2014 para o Parlamento Europeu, a centro-direita se manteve, de longe, como o maior agrupamento político (abrangendo o *Partido do Povo Europeu*, economicamente liberal e culturalmente conservador; a *Aliança dos Liberais e Democratas pela Europa*, econômica e culturalmente liberal, ou neoliberal; e os *Reformistas e Conservadores Europeus*, tradicionalistas). A extrema-direita (*Europa da Liberdade e da Democracia Direta*; e *Europa das Nações e das Liberdades*) mais que dobrou os seus números, ao passo que o apoio à esquerda (*Aliança Progressista dos Socialistas e Democratas*, de centro-esquerda; *Esquerda Unitária Europeia/Esquerda Nórdica Verde*, de esquerda radical; e *Grupo dos Verdes/Aliança Livre Europeia*) se manteve, em grande

não *apesar*, mas precisamente *através* dos votos dos mesmos grupos que formaram historicamente o cerne da base eleitoral da esquerda - as classes trabalhadoras que trabalham a mais e são remuneradas a menos. Como podemos explicar o declínio da esquerda sob condições que deveriam estar alçando-a ao poder? Que conexão há entre o vagalhão populista e a queda do apoio eleitoral às tradicionais posições ideológicas à esquerda?

O atual impasse da esquerda tem muito a ver, obviamente, com a aptidão da extrema-direita para responder a clamores legítimos a respeito da subsistência ameaçada com os atalhos simplistas da xenofobia - com a fácil eficiência da “política do medo” (Azmanova, 2004; Azmanova, 2011; Wodak, 2015). Todavia, a impotência política tanto da centro-esquerda como da esquerda radical não pode ser completamente imputada à desfaçatez e à malícia da direita. Poderia haver algo na própria natureza da resposta da esquerda que estivesse causando a sua contínua perda de apoio eleitoral? Recentemente, Jürgen Habermas, sendo incomumente direto, notou: “A razão do declínio dos partidos social-democratas é o seu perfil indistinto, esmaecido. Ninguém sabe mais para que eles são necessários” (Habermas, 2018)⁵. Façamos, pois, exatamente essa pergunta: Para que se necessita da esquerda?

No que se segue, examinarei as tentativas da esquerda para responder à ascensão do populismo, a fim de explicar a persistente fraqueza do seu apelo aos eleitores a despeito da renovada mobilização dos partidos e movimentos de esquerda. Conceituo essa fraqueza pelo prisma de um fenômeno que Friedrich Nietzsche chamou de “preconceito democrático” - o reflexo de ler a história como o advento e a crise da democracia. A esquerda, atualmente, compreende o dano provocado pelo neoliberalismo pelo prisma da erosão da democracia, já que a desigualdade crescente tem bloqueado, de fato, os direitos de cidadania de muitos. Ela se esforça, então, para recuperar a democracia ressuscitando o conjunto de políticas públicas que giram em torno de “empregos, crescimento e redistribuição” e que caracterizaram a “era dourada” da social-democracia nas três décadas subsequentes à Segunda Guerra Mundial. Essa mentalidade nostálgica - é o que argumentarei - está impedindo a esquerda de fazer um diagnóstico acurado da natureza das injustiças que alimentam

parte, inalterado. Pesquisas às vésperas das eleições de maio de 2019 indicam um declínio do apoio eleitoral à esquerda e preveem que a centro-direita se manterá como o maior grupo na legislatura da União Europeia. É digno de nota que unicamente o apoio aos dois grupos políticos de extrema-direita e à ALDE, favorável ao livre mercado, está crescendo (<https://europeelects.eu/ep2019/>).

5 A autora cita a tradução para o inglês de uma palestra em alemão de Habermas: Habermas, J. (2018). Wo bleibt die proeuropäische Linke? *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 12, pp. 41-46. O trecho citado por Azmanova se encontra à p. 45 da publicação alemã. O perfil indistinto, esmaecido, (*Profillosigkeit* é a palavra usada originalmente por Habermas) dos partidos social-democratas consistiria, segundo o filósofo alemão, na sua falta de iniciativa quanto a domesticar o capitalismo no plano transnacional: “Pois os social-democratas já não ousam dar início à domesticação programática do capitalismo no plano em que os mercados desregulados, no entanto, saem do controle e ganham um desenvolvimento indesejado”. (N. T.)

a revolta antissistema e, por conseguinte, de formular uma estratégia política adequada. Isso, no entanto, está levando a esquerda a outro impasse, o qual chamo de “paradoxo da emancipação”: ao lutar por igualdade e inclusão como condições essenciais da cidadania democrática, a esquerda está validando a ordem social no interior da qual ela está buscando igualdade e inclusão - quer dizer, ela apoia a dinâmica da produção concorrencial de lucro, isto é, a dinâmica que constitui o capitalismo como ordem social. Essa dinâmica, porém, é a causa básica pela qual as nossas sociedades se encontram encalacradas sob o capitalismo neoliberal - e esse encalacramento é muito maior sob o capitalismo neoliberal que sob as formas de capitalismo historicamente anteriores. Por mais que seja louvável que a esquerda esteja tentando ressuscitar agora a agenda tradicional da política progressista em favor de uma distribuição equitativa das possibilidades de vida, argumentarei que ela está falhando em questionar a *natureza* das possibilidades de vida que estão sendo distribuídas. É essa peculiaridade da atual conjuntura histórica que, como proporei, deveria nutrir a alma da esquerda, informar a sua mente e dar forma ao seu corpo político - tornando possível que ela venha a superar a nostalgia do capitalismo democrático do século passado e construir uma nova contra-hegemonia contra o capitalismo globalmente integrado.

A minha crítica do “preconceito democrático” da esquerda não visa questionar a validade da democracia como ideal normativo. O que questiono é a potência do compromisso com a democracia como ideologia política no atual contexto histórico - ou seja, a sua adequação como um programa para a mobilização política contra os danos causados pelo capitalismo neoliberal. Isso me possibilitará delinear, na última parte desta análise, uma proposta para a construção de uma nova contra-hegemonia mediante o alargamento do enfoque da esquerda, de modo a que a esquerda não se restrinja às suas preocupações tradicionais com a desigualdade e a exclusão, mas dê conta também da injustiça da crescente insegurança social e econômica - um dano cujo alcance vai além dos trabalhadores pobres. Proporei que uma agenda reformulada de justiça social que tenha como eixo questões de insegurança econômica que atravessam a “clivagem de classes” possibilitaria à esquerda mobilizar uma ampla coalizão de forças sociais para a transformação radical e duradoura.

2. Um renascimento democrático

Como a esquerda chegou ao estado de impotência política contra o qual ela agora tanto se debate? Foi por diferentes caminhos que a centro-esquerda e a esquerda radical chegaram a esse ponto. O caminho tomado pela centro-esquerda foi o de uma parceria com a centro-direita no engendramento do que Nancy Fraser (2017) chamou de “neoliberalismo progressista” hegemônico - um consenso entre os

principais agrupamentos políticos quanto a combinar capitalismo de livre mercado, de um lado, com a agenda progressista da Nova Esquerda em favor da inclusão e da igualdade de gênero, sexual, racial e étnica e, ainda, em favor da proteção ambiental, de outro lado. A fim de tornar prevalente a sua agenda e garantir para si própria um lugar na direção política dos governos nacionais, parte da esquerda vendeu, então, a sua alma socialista para o capitalismo, deslocando-se significativamente para a direita no que diz respeito à política econômica e social. Porém, a combinação da abertura das economias nacionais para o comércio global com o encolhimento da rede de proteção social domesticamente - uma combinação que caracterizou a economia política do neoliberalismo progressista - acabou expondo ao perigo a subsistência das classes trabalhadoras industriais, pois muitos empregos foram deslocados para o exterior. A cumplicidade da centro-esquerda no projeto político neoliberal indispôs, então, os seus apoiadores tradicionais.

Já a esquerda radical, se resistiu à barganha fáustica feita pela centro-esquerda, foi acometida pela “melancolia de esquerda” - expressão cunhada por Walter Benjamin em 1931 para descrever um específico estado mental de militantes anticapitalistas, a saber, um estado de luto por um ideal moribundo e, ao mesmo tempo, de total conservação de um firme compromisso com tal ideal (Benjamin, 1974 [1931])⁶. As visões antecipatórias do comunismo e do socialismo sofreram uma série de derrotas históricas: a ausência de revoluções proletárias no Ocidente, o desdouramento desses ideais pelas ditaduras no Leste Europeu e o colapso final, em vez da liberalização, desses regimes em 1989-1990. Essas derrotas instilaram nos intelectuais de esquerda um sentimento de ansiedade ardente, mas introvertida, que gradualmente esvaziou a capacidade de ação política da esquerda radical. Dado que o projeto do socialismo parecia ter entrado num beco sem saída, o ativismo foi reduzido à resistência ou à criação de resiliência, na melhor das hipóteses. Conjuntamente, a insustentável leveza do neoliberalismo centrista e o suportável peso da melancolia de esquerda bloquearam a capacidade da esquerda para prontamente responder ao aumento do descontentamento social durante toda a Grande Recessão.

A recente erupção de populismo, todavia, quebrou o feitiço da hegemonia neoliberal; abriu um novo espaço para o conflito e a criatividade políticos, inclusive para uma renovada disputa entre ideologias políticas e, conseqüentemente, a oportunidade para a construção de uma nova ordem política (Azmanova, 2018a; Mouffe, 2018). De fato, está ocorrendo uma reativação da política de esquerda - o que é mais diretamente visível na expansão do socialismo democrático nos Estados Unidos, expansão que começou com o maciço apoio dos eleitores jovens a Bernie Sanders durante as eleições primárias presidenciais em 2016. A Marcha das Mulheres

⁶ Uma discussão do conceito e das suas iterações históricas é feita por Brown (1999), Traverso (2017) e Gordon (2017).

ocorrida em 21 de janeiro de 2017, em protesto contra a posse de Donald Trump como Presidente dos Estados Unidos, foi, segundo relatos, a maior manifestação num único dia na história estadunidense. A esquerda parecia ter despertado da sua postura solipsista de luto passivo.

Recentemente, durante as eleições parlamentares na Europa, bem como durante as eleições de meio de mandato em outubro de 2018 nos Estados Unidos, a esquerda, buscando avidamente se reconectar com os seus eleitores, fustigou as desigualdades econômicas e apresentou propostas pragmáticas a respeito de preocupações amplamente compartilhadas: a plataforma do Partido Democrata nos Estados Unidos incluía o acesso à assistência à saúde a preços razoáveis e a não elevação do custo dos medicamentos vendidos apenas sob prescrição médica e do custo da educação superior, enquanto a plataforma do SPD na Alemanha incluía construir habitações acessíveis a preços razoáveis e manter as crianças livres da pobreza. Assim, a centro-esquerda está rompendo com o neoliberalismo, e a esquerda radical está recuperando-se da melancolia política, mas tanto aquele rompimento como esta recuperação estão ocorrendo como um esforço para reconquistar as conquistas da “era dourada” do capitalismo democrático de antes do início do neoliberalismo - ou seja, do tempo do Estado de bem-estar social, com os seus conflitos de classes entre capital e trabalho e as suas reconciliações, bem como com os seus arranjos de crescimento-e-redistribuição⁷.

É significativo que a incipiente reativação da esquerda não esteja ocorrendo sob uma narrativa explícita de um retorno aos dias dourados da social-democracia, apesar de as fórmulas políticas virem diretamente desse arsenal clássico. A narrativa abrangente da mobilização política é, antes, a narrativa do resgate, da reabilitação ou da radicalização da *democracia*. Se as questões de justiça social que são típicas da esquerda foram, sob o consenso neoliberal, removidas do âmbito do conflito político, elas agora estão reemergindo e sendo politizadas através do discurso segundo o qual a democracia está sendo danificada. A imagética da democracia, por ser agregadora, deveria prestar-se para o objetivo estratégico de manter um amplo apelo público - para mostrar aos eleitores, nas palavras da líder do Partido Democrata Nancy

⁷ Ainda não é claro se a resolução relativa a um Novo Acordo Ambiental [*Green New Deal*] que a ala esquerda do Partido Democrata apresentou ao Congresso em 7 de fevereiro de 2018 sinaliza (1) uma nova sinergia entre as agendas da justiça social e da justiça ambiental, sinergia que poderia virtualmente angariar amplo apoio; (2) a subordinação da agenda da justiça social à da justiça ambiental, o que poderia indispor as classes trabalhadoras; ou (3) o mascaramento de uma agenda socialista radical com preocupações com emergências ambientais, o que seria insuscetível de produzir o amplo apelo buscado. Os Socialistas Europeus estão se movendo sobre uma plataforma semelhante nas eleições de maio de 2019 para o Parlamento Europeu, mas pesquisas do comportamento eleitoral agregado (do “voto popular”) revelam que, desde o começo da mobilização eleitoral ativa em outubro de 2018, o apoio aos partidos de centro-direita aumentou, o apoio aos partidos de centro-esquerda caiu, e o apoio aos partidos da esquerda radical permaneceu inalterado (pesquisa de 18 de fevereiro de 2019 sobre as eleições europeias, disponível em: <https://europeelects.eu/ep2019/>).

Pelosi, que os democratas são “um partido governante, e não o bando esquerdista descrito pelo Sr. Trump”⁸. “Política progressista”, expressão nebulosa, supostamente não ideológica (e arrogante), tornou-se a locução comum que a esquerda usa para a sua autoidentificação, colocando-a no lugar da anterior referência explícita ao anticapitalismo ou ao socialismo. Continuarei usando essa locução, embora me oponha à sua petulância (já que ela implica que quem discorda de nós seria reacionário), pois ela se tornou corrente no discurso político contemporâneo, mas subverterei o que entendemos como “progresso”.

Diferentes ganhos advêm da adoção da democracia, em vez do socialismo, como uma narrativa na mobilização política. A democracia como plataforma moral da igualdade e da inclusão proporciona a preciosa certeza, quase fé, de estar do lado certo da história: ela está devolvendo à esquerda a sua alma. Além disso, a implementação da democracia política pelo estabelecimento de um sufrágio verdadeiramente universal é uma questão de urgência real nos Estados Unidos, onde os republicanos, manipulando fronteiras de circunscrições eleitorais [*gerrymandering*] e impedindo grupos específicos de eleitores de votar [*voter suppression*], estão bloqueando a entrada de preferências da maioria na política. A colonização da política pelo dinheiro graúdo nos Estados Unidos, bem como, em certa medida, na Europa, é a mais grave barreira à representação da vontade popular, pois as preferências dos atores econômicos que estão bancando a política invariavelmente se sobrepõem às preferências dos eleitores ordinários⁹.

Apesar disso, argumentarei que a adoção da democracia radical pela esquerda como a sua ideologia política abrangente não somente é insuscetível de render-lhe o prêmio aspirado, a saber, vitórias eleitorais, mas também é antitética ao próprio objetivo estabelecido pela esquerda para si própria: o objetivo de reduzir significativamente a injustiça social.

3. Democracia como um lugar-comum retórico

Começarei a elaborar esse argumento abordando o perigo mais inofensivo. A reformulação da política de esquerda como a radicalização da democracia carece de efetividade porque essa pretensão está sendo levantada por uma multiplicidade de atores políticos, ao mesmo tempo que o termo “democracia” tem sido esvaziado da sua original afinidade com o anticapitalismo.

Há cerca de um século, a democracia ainda era um ousado projeto político.

⁸ Citada em Fandos (2018).

⁹ De acordo com o estudo amplamente discutido de Martin Gilens e Benjamin Page, “as elites econômicas e os grupos organizados que representam interesses empresariais exercem impactos independentes substanciais sobre a política governamental estadunidense, ao passo que os cidadãos comuns e os grupos de interesses das massas exercem pouca ou nenhuma influência independente” (Gilens & Page, 2014, p. 564).

Se o termo “democracia” estivera quase ausente da linguagem das revoluções estadunidense e francesa do século XVIII, ele adquiriu, o mais tardar quando irromperam as revoluções de 1848 na Europa, um caráter decididamente radical: a democracia era tida como “o certo e rápido prelúdio do socialismo” (Hobsbawm, 2000 [1975], p. 15). Porém, como nos lembra Eric Hobsbawm, os governantes da Europa e dos Estados Unidos, o mais tardar no fim do século XIX, vieram a concluir que a democracia era inevitável; que “ela provavelmente seria incômoda, mas politicamente inofensiva” (Hobsbawm, 2000 [1975], p. 15). Privado da sua conotação radical de ameaça ao capitalismo, o termo “democracia”, cem anos depois, tornou-se uma expressão genérica para política mais ou menos decente.

O que torna o termo “democracia” tão maleável como ferramenta de mobilização política é que ele é um lugar-comum retórico, isto é, uma unidade de conhecimento amplamente compartilhado sem conteúdo fixo. Tal noção - é importante notar - percorreu uma considerável distância desde a sua original conotação de “governo do populacho” até tornar-se um termo vago com uma conotação fortemente positiva. Isso o torna atrativo para uma ampla gama de posições políticas. É significativo que uma das primeiras forças políticas na história moderna a adotar o rótulo “democracia” para si mesma tenha sido uma facção conservadora dentro da Assembleia Nacional francesa de 1789 - os *Monarchiens*, autodenominados “monarquistas democráticos”¹⁰. Hoje em dia, *Europa da Liberdade e da Democracia* é o nome de um dos dois grupos políticos eurocéticos e xenofóbicos no Parlamento Europeu, grupo entre cujos membros há os da laia dos Democratas Suecos - um partido com raízes no fascismo. Arranjos direitistas de todas as partes do mundo se congregam na *Internacional Demócrata Centrista* e na *União Democrática Internacional*.

Não há muito, a teologia neoliberal da Terceira Via almejou superar as limitações das alternativas políticas da esquerda e da direita através do mantra de alcançar prosperidade para todos via mercados abertos e livres. Agora, essa teologia está sendo rapidamente substituída por uma veneração transideológica da democracia. Os agrupamentos políticos tradicionais condenam o populismo como uma investida contra a nossa democracia cosmopolita, pluralista, multirracial. Eles invocam memórias de uma democracia que supostamente funcionava bem e advertem que Trump, os seus equivalentes europeus e os seus apoiadores demolirão essa ordem e criarão uma ordem nova cujas bases serão o autoritarismo racial branco e a plutocracia pura. Do outro lado das barricadas, os da laia do primeiro-ministro húngaro Victor Orban estão orgulhosamente adotando o rótulo “democracia iliberal”. Se os líderes

10 O nome “monarquistas democráticos” almejava apreender a ideia de combinar os direitos da autoridade monárquica com os direitos do homem comum. A adoção oficial do rótulo “democracia” nessa época é intrigante porque o termo esteve largamente ausente da retórica da Revolução Francesa. Entre 1789 e 1796, nenhum dos numerosos jornais e periódicos utilizou “democracia” ou “democrático” no seu nome (Rosanvallon, 2009, p. 541).

populistas utilizaram um discurso do medo enquanto levantavam os seus movimentos e ascendiam ao poder, eles estão utilizando atualmente um discurso da democracia para consolidar as suas posições e estabilizar o seu controle do poder. Eles denunciam que a democracia tem sido usurpada por elites ricas através das próprias instituições do governo representativo que deveriam salvaguardar a democracia. Populistas avessos à União Europeia (mas também muitos de nós na academia) descrevem as instituições da União Europeia como parte de uma elite autocentrada, corrupta, que ignora a vontade do povo; e, então, garantem que sanarão o infame “déficit de democracia” através da transferência de mais poder de tomada de decisão para os parlamentos nacionais¹¹. Isso está alinhado com um estratagema neoliberal de velha data: as elites neoliberais de todas as tendências políticas existentes têm usado o discurso do fortalecimento da democracia local para garantir a implementação das políticas pelas quais elas transferiram responsabilidade social do Estado para a sociedade. Assim, elas têm usurpado o poder no nível supranacional e, ao mesmo tempo, transferido responsabilidade para o nível local. Os otimistas que contam com a sabedoria das democracias nacionais e locais para combater o neoliberalismo fariam bem em lembrar que o conjunto de políticas públicas que lançou o capitalismo neoliberal global foi engendrado por duas das mais maduras democracias nacionais (os Estados Unidos sob Ronald Reagan e o Reino Unido sob Margaret Thatcher).

Além de líderes políticos, também administrações públicas e atores da sociedade civil estão numa corrida ansiosa para salvar a democracia. A Prefeitura de Nova Iorque ganhou, em outubro de 2018, um escritório novo chamado *Cidade Democrática de Nova Iorque*¹². “Drinques pela democracia” são realizados mensalmente pelos *Defensores da Democracia* de Bruxelas, uma comunidade de funcionários públicos civis (das mesmas instituições da União Europeia que são acusadas de um “déficit de democracia”) que organizam eventos que objetivam, nas suas próprias palavras, “desenvolver e apoiar uma comunidade mais ampla de defensores da democracia e amantes da liberdade”¹³.

Se “democracia” fosse apenas um lugar-comum retórico com uma poderosa carga normativa que pudesse ser empregado na perseguição de praticamente qualquer projeto político, a esquerda seria, de fato, prudente em fazer bom uso

11 Ver Chalmers *et al* (2016). A mobilização da esquerda europeia para as eleições parlamentares europeias de 2019 tem sido feita sob o “Manifesto pela Democratização da Europa” - o chamado “Plano Piketty” -, o qual inclui um Tratado de Democratização para a Europa. A solução que proponho para esse problema diz respeito a melhorar a responsabilidade [*accountability*] política e exercer pressão para modificar a natureza das diretrizes políticas (Azmanova, 2013). Não creio que os parlamentos nacionais, sob pressões para manter as suas economias nacionais competitivas nos mercados globalmente integrados, confrontariam a política econômica neoliberal.

12 *Democracy NYC*, liderado por um(a) administrador(a) da democracia (atualmente, Ayirini Fonseca-Sabune) mediante uma remuneração anual de US\$ 165.000,00 (de acordo com Neuman, 2018).

13 Ver o seu sítio eletrônico: <https://defenddemocracy.eu/democracy-drinks/>.

dele. Porém, “democracia” é mais que isso. Do modo como é utilizado atualmente, o termo “democracia” possui as características do que Michael Tigar descreveu como *mitologias políticas*: “estruturas de palavras e imagens que representam pessoas, instituições e eventos sob formas que *mascam uma realidade subjacente*” (Tigar, 2018, l. 60, *itálico adicionado*). Se realmente é assim - se o discurso da democracia está mascarando a realidade de uma dinâmica de poder nociva -, a adoção da democracia como ideologia pela esquerda implicará o estreitamento do horizonte da crítica e das ambições da contestação. Examinarei essa hipótese a partir de agora.

4. O “preconceito democrático”

O crescente número de automeados salvadores da democracia pode mesmo ser um motivo de preocupação. Vem à memória a observação de Platão de que se pode detectar a frágil saúde de uma comunidade pelo número dos seus advogados e médicos - quanto mais deles há, mais doente uma sociedade é (Platão 1968 [380 a.C.], p. 84). Quanto mais democratas ela forja, mais doente a nossa democracia se torna. Essa circularidade não é desimportante. Ela tem que ver com a relação entre a democracia *como uma forma de sociedade* e a democracia *como um regime político*. Será necessário examinar essa relação para discernir a realidade da dinâmica de poder que a democracia-como-ideologia alberga.

Do modo como atualmente utilizada na retórica política da esquerda, a democracia é endossada como o *objetivo* e como a *ferramenta* para obter esse objetivo: a *sociedade* democrática (uma sociedade marcada pela inclusão, bem como por máximas igualdade e liberdade para todas as pessoas - ou, na acertada expressão de Étienne Balibar, “igualdade”¹⁴) deve ser obtida através dos mecanismos da democracia política - isto é, através dos mecanismos de tomada coletiva de decisão, tais como conselhos locais, fóruns deliberativos e parlamentos. É importante notar que, na medida em que a democracia política é compreendida como efetiva *igualdade de cidadania* (em vez de apenas como igualdade jurídica formal), as dimensões econômica, política e cultural do pertencimento democrático são, todas elas, tarefas essenciais na mobilização da esquerda. A justiça social, obtida através da redistribuição da riqueza e da criação de empregos, é vista como um pré-requisito

14 A expressão original em francês empregada por Balibar é *égaliberté*; e é particularmente abordada por ele nos três ensaios que formam a primeira parte do seguinte livro seu: Balibar, E. (2010). *La proposition de l'égaliberté: essais politique 1989-2009*. Paris: Presses Universitaires de France. *Égaliberté*, segundo Balibar, é a proposição logicamente central, historicamente inovadora e socialmente revolucionária da Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, proposição que, encerrando a lógica desse documento constitucional, identifica a extensão e a abrangência da liberdade com a extensão e a abrangência da igualdade. *Égaliberté* expressa, portanto, a indissolúvel união lógica de dois princípios que, porém, no desenvolvimento histórico da sociedade capitalista, mostram-se conflitantes um com o outro e até separados um do outro. (N. T.)

para a cidadania inclusiva e igual (logo democrática).

A ideia de socialismo, porém, implica uma compreensão outra de democracia - democracia é uma forma de sociedade qualitativamente diferente, e não somente uma questão de distribuição quantitativamente igual de poder entre todos os membros (cidadania democrática). A ideia de socialismo, como nos lembra Axel Honneth, foi concebida como um projeto de sujeição das atividades econômicas à vontade social mais abrangente; uma sociedade socialista assegura primordialmente não a igualdade, mas que os processos econômicos sejam postos sob o controle da sociedade mais ampla e a serviço dela (Honneth, 2016, p. 9-10). Há, em Karl Polanyi, uma abordagem do socialismo proveitosa para a elucidação da compreensão da democracia como uma forma de sociedade na qual a justiça social é mais que uma questão de igual distribuição de poder. Polanyi define a justiça social (uma das características do socialismo) como a satisfação das necessidades de toda a sociedade¹⁵. Segundo Polanyi, as prioridades sociais dizem respeito não só à distribuição do trabalho e de bens, mas também, acima de tudo, à direção da produção de acordo com o superior valor de uso social, e não de acordo com as preferências de consumidores individuais (Polanyi, 2016 [1922], p. 388).

Pode a democracia como uma forma de sociedade, compreendida do modo acima exposto, ser alcançada através do mecanismo da democracia como um sistema político e como uma ideologia política? As dúvidas de Marx a respeito do potencial emancipatório da democracia liberal são bem conhecidas (a igualdade jurídica dos cidadãos nas sociedades capitalistas mascara as suas desigualdades sociais e, assim, possibilita a opressão do trabalho pelo capital). Juntamente com E. P. Thompson, podemos objetar a Marx que, ainda que o *conteúdo* do direito burguês seja opressivo, a ideia do Estado de direito é emancipatória e, portanto, útil para a humanidade: “o próprio Estado de direito, a imposição de efetivas inibições ao poder e a defesa dos cidadãos das pretensões totalmente invasivas do poder, [é] um bem humano absoluto” (Thompson, 1975, p. 266). É a natureza democrática do Estado de direito, a sua aplicação geral e igual dentro dos limites de uma comunidade política, que assegura esse efeito emancipatório.

Quando saliento os perigos da democracia como uma ideologia política limitada à igualdade de cidadania, tenho em mente não a crítica marxiana da natureza burguesa do liberalismo político, mas antes um fenômeno que Friedrich Nietzsche chamou de “preconceito democrático dos modernos”. Ele observou que, quando apreendemos o passado através da autocomplacência das idealizações historiográficas igualitárias e progressistas do presente, não conseguimos compreender outros esquemas de

15 A segunda característica do socialismo, de acordo com Polanyi, é a produtividade máxima, definida como a maximização da quantidade de bens mediante mínimo esforço de trabalho (Polanyi, 2016 [1922], p. 388).

valores e perdemos a chance de compreender e refletir sobre nós mesmos através deles (Nietzsche, 1967 [1887], p. 28). Seguindo Nietzsche, Wendy Brown adverte que o preconceito democrático nos torna maus leitores do passado e estorva a nossa capacidade de elucidar o funcionamento do poder (Brown, 2014, p. 110)¹⁶. A interpretação de Brown do “preconceito democrático” sob o aspecto das limitações que ele impõe à análise de circunstâncias históricas específicas e da dinâmica de poder que sustenta essas circunstâncias é muito significativa para a presente análise. Como o preconceito democrático se manifesta na atual conjuntura histórica?

A renovada mobilização da esquerda, conforme observamos, ocorre agora sob uma narrativa do desenvolvimento, da crise e da urgente revitalização da democracia. A modernidade, consoante essa narrativa, foi desenvolvendo-se até culminar na democracia das sociedades ocidentais ricas e pluralistas após a Segunda Guerra Mundial, quando o edifício do Estado de bem-estar social acabou combinando o sufrágio universal com direitos sociais e econômicos. A instauração do neoliberalismo no final do século XX erodiu o feliz modelo do capitalismo democrático; o objetivo, portanto, seria curar a democracia ressuscitando as políticas de inclusão e igualdade que marcaram a melhor fase do Estado de bem-estar social. Assim, a mobilização política e a recuperação ideológica da esquerda estão ocorrendo no terreno da democracia entendida como *historiografia*, como um *horizonte normativo* e como uma *estratégia* para chegar lá.

O preconceito democrático está prejudicando a esquerda de dois modos - passarei a abordá-los como “nostalgia do Estado de bem-estar social” e “otimismo moral kantiano”. Em primeiro lugar, os efeitos nocivos do neoliberalismo estão sendo contrapostos às conquistas do Estado de bem-estar social rico e pluralista do período subsequente à Segunda Guerra Mundial, o qual é frequentemente retratado como a era dourada da democracia estadunidense e europeia, creditada, em grande parte, à esquerda (a partidos social-democratas e socialistas na Europa e aos Democratas nos Estados Unidos). Essa idealização autocomplacente das conquistas do Estado de bem-estar social está fazendo com que a esquerda ignore as características negativas de tal formato de capitalismo democrático - do consumismo intensificado ao privilegiamento dos trabalhadores íntimos do mercado de trabalho -, características que foram submetidas à aguda crítica de intelectuais à esquerda¹⁷. A abundância material e a relativa igualdade material que, hoje, são objeto da nostalgia da esquerda foram

16 Devo a Azar Dakwar uma perspicaz discussão sobre as origens e as aplicações da noção de “preconceito democrático”.

17 As mais notáveis obras da crítica do capitalismo tardio feita pela Escola de Frankfurt são *O homem unidimensional*, de Marcuse (1964), e *Problemas de legitimação no capitalismo tardio*, de Habermas (1973). Michel Foucault, por sua vez, reprovou, no seu *O nascimento da biopolítica* (1978/1979), a natureza profundamente opressiva do “neoliberalismo”, reprovção que era dirigida contra o modelo, agora santificado por muitos democratas, do capitalismo coletivista e estatalmente administrado de depois da Segunda Guerra Mundial.

alcançadas ao preço de um pesado controle burocrático, do desperdício de recursos pela má gestão econômica e da considerável danificação do meio ambiente natural causada pela dinâmica da produção e do consumo intensificados. Como observado recentemente por Chantal Mouffe, porque muitas das conquistas social-democráticas têm sido erodidas sob a hegemonia neoliberal, “nós nos encontramos na situação paradoxal de ter de defender várias instituições do Estado de bem-estar social que, antes, nós criticamos por não serem suficientemente radicais” (Mouffe, 2018, l. 455).

O contraste agora traçado pelas forças “progressistas” entre o capitalismo democrático do Estado de bem-estar social, de um lado, e o neoliberalismo, de outro, é errôneo. O consenso político transideológico que possibilitou o Estado de bem-estar social foi posto em funcionamento por uma combinação de políticas públicas de estimulação da demanda e do consumo a fim de promover a criação de empregos e a produção e, assim, providenciar recursos para a distribuição de riqueza. Tal fórmula política produtivista não foi completamente eliminada pela reviravolta política neoliberal do final do século XX; o que houve foi uma sublimação daquela por esta. Explico. O neoliberalismo herdou do Estado de bem-estar social uma fórmula política que prioriza a produção e a criação de empregos, mas acrescentou a ela o livre-comércio - a integração mercantil global. Isso permitiu que os empregos (e, portanto, as fontes de sustento) deixassem as economias nacionais e se deslocassem para o exterior. Isso não alterou, de maneira alguma, a natureza produtivista da economia política das sociedades ocidentais, não obstante tenha prejudicado as possibilidades de vida de muitos trabalhadores, especialmente porque, com as empresas podendo deslocar-se para o exterior em busca de uma tributação menor, os recursos que seriam destinados à redistribuição minguaram. Além disso, o Estado neoliberal herdou a expertise redistributiva do Estado de bem-estar social, mas a empregou de modo diferente - empregou-a para redistribuir recursos dos perdedores para os ganhadores da globalização, o que implica agregar riscos e oportunidades a grupos sociais específicos, em vez de difundi-los de modo equitativo (Azmanova, 2014)¹⁸. Nesse sentido, o contraste agora traçado entre o neoliberalismo e os dias dourados da democracia (sob o Estado de bem-estar social maduro dos anos 1970, quando a redistribuição, o reconhecimento e a representação levaram a uma medida considerável de igualdade e inclusão) é enganoso. Tal contraste obscurece um importante *continuum* entre ambas as fases do capitalismo - um *continuum* baseado na fórmula política de empregos e crescimento, a qual está agora forçando a esquerda a fazer uma escolha difícil entre justiça ambiental e justiça social.

18 Em razão dessa peculiaridade da alocação institucionalizada de possibilidades de vida, já denominei de “capitalismo agregador” o estado mais recente do capitalismo, definindo temporalmente a virada do capitalismo neoliberal para o capitalismo agregador a partir do momento em que os governos, no comecinho do século XXI, tornaram a competitividade nacional na economia global em prioridade política máxima (Azmanova, 2014).

Se a nostalgia do Estado de bem-estar social é o primeiro modo pelo qual o “preconceito democrático” está atrapalhando a esquerda, o segundo é o otimismo moral kantiano, o qual permeia a fé da esquerda na capacidade da democracia como regime político para dar à luz a democracia como forma de sociedade. Nos seus escritos de filosofia moral, Kant argumentou que jamais podemos assegurar com certeza teórica que temos vontade livre. Por conseguinte, ele defendeu que nos cabe a nós ter *fé* em que somos livres: em que podemos ser movidos por razões morais, afirmar a nossa autonomia e cumprir as exigências da moralidade. Ao mesmo tempo, porém, nos seus escritos políticos, Kant recomendou que, em questões políticas, não deveríamos depender de suposições acerca das propriedades morais dos indivíduos (Kant, 1903 [1795], p. 154-155)¹⁹. Violando a recomendação de Kant, o ativismo político de esquerda está afetado pelo otimismo moral kantiano no que diz respeito à política, especialmente quando se trata da democracia como regime político. Uma fé nas capacidades morais e cognitivas dos cidadãos engajados na autodeterminação coletiva permeia a teoria democrática contemporânea e a mobilização política da esquerda. Uma democracia política procedimentalmente perfeita (que fosse livre do impacto direto do poder e do dinheiro e na qual as desigualdades de poder entre os cidadãos fossem apagadas) é confiada com a responsabilidade de gerar uma sociedade democrática. Quem nos dera ter uma democracia procedimentalmente perfeita para traduzir a vontade popular, sem coerções, em política!

Só podemos manter esse otimismo democrático ignorando o perspicaz saber de grande parte da teoria social e da teoria política contemporâneas. Temos de ignorar, por exemplo, as observações do neoinstitucionalismo e do construtivismo social concernentes à natureza das preferências individuais - as preferências dos atores e as suas percepções de interesses se desenvolvem no interior das instituições e das práticas sociais mediante as quais as pessoas são socializadas; toda racionalidade é racionalidade socialmente incrustada. Mesmo que a natureza complexa e fragmentada da totalidade social (sendo ela composta de práticas e processos de socialização diversos) proporcione aos indivíduos uma relativa autonomia, não se pode supor seguramente que mesmo o mais perfeito processo de tomada coletiva de decisão seria impermeável à dinâmica prevalente de socialização. Noutras palavras, se levarmos a sério o conceito de práxis, isto é, o conceito de uma atividade humana situada histórica e socialmente, não poderemos deixar de tomar em conta que as subjetividades são formadas mediante a socialização no interior de uma ordem social, de modo que os sujeitos são *afetados* (e não apenas *infectados*) pela dinâmica constitutiva de tal ordem social.

¹⁹ Vale notar que a “democracia despótica” é um dos tipos ideais de regime político na taxonomia elaborada por Kant em *Sobre a paz perpétua*. Ele deposita a sua confiança no republicanismo como uma fórmula política que combina uma forma democrática de soberania com um estilo liberal de exercício do poder (ver Azmanova, 2013).

Nessa perspectiva, se compreendermos o capitalismo como uma ordem social institucionalizada (e não simplesmente como uma economia de mercado), teremos de admitir que a lógica da acumulação capitalista não é somente uma lógica econômica, mas também uma lógica social. Como lógica social, ela permeia, pois, os sujeitos que realizam as suas escolhas políticas ao desempenharem a sua soberania coletiva. O mundo da vida habitado por esses sujeitos não é apenas colonizado pela racionalidade da eficiência capitalista que alimenta a produção concorrencial de lucro. Tal lógica fornece aos atores sociais razões válidas do ponto de vista daquelas subjetividades sociais. (É claro que, como Jürgen Habermas, poderíamos raciocinar de modo diferente e encontrar uma saída feliz, mas isso seria ceder à falácia do otimismo moral kantiano e, assim, trair o realismo político de Kant - conforme discutido acima.)

Formas representativas, diretas e participativas de democracia capitalista, mesmo na sua perfeita maturidade, são postas em prática, todas elas, por indivíduos cujas possibilidades de vida são dependentes da sua exitosa socialização no interior do capitalismo como ordem social. Isso significa que a parafernália institucional da democracia como regime político é, sozinha, insuficiente para alcançar a democracia como uma forma emancipada de sociedade - isto é, como uma sociedade livre dos imperativos produtivistas da busca de lucro. Na melhor das hipóteses, a democracia política pode alcançar um capitalismo igual e inclusivo (e, de fato, é isso o que as insurreições populistas demandam) através de políticas públicas de redistribuição e reconhecimento. Contudo, o capitalismo democrático ainda será compromissado com a dinâmica produtivista de crescimento e com a busca concorrencial de lucro, as quais são tão deletérias para os seres humanos, as comunidades e a natureza. As tensões entre democracia e capitalismo foram e são uma fonte permanente de energias emancipatórias, mas, na maioria das vezes, o imperativo da produção concorrencial de lucro enfraqueceu e enfraquece as aspirações mais radicais da democracia - as que vão além da busca por igualdade e inclusão no interior de uma sociedade rica.

A esquerda deveria, então, reexaminar a questão da relação entre a democracia como regime político e a democracia como forma de sociedade, a fim de não sobrecarregar a democracia política com tarefas que ela não pode realizar. Aqui, Karl Polanyi e Rosa Luxemburgo oferecem percepções relevantes.

Rosa Luxemburgo problematiza a relação entre democracia política e progresso social do seguinte modo. Por um lado, ela é uma firme adepta da democracia política. Criticando o nascente socialismo autocrático após a Revolução de Outubro na Rússia, Luxemburgo defende: “A democracia socialista não é algo que só começa na terra prometida, depois que as bases da economia socialista tenham sido criadas... [ela] começa em simultaneidade com o início da destruição da dominação de classe e da construção do socialismo” (Luxemburgo, 1918a, p. 308).

Por outro lado, ela duvidava de que os mecanismos da democracia eleitoral, mesmo com um sufrágio plenamente expandido, pudessem realizar o trabalho da reforma social radical²⁰. Vale reproduzir a sua cáustica descrição das esperanças e dos temores relacionados a dar poder eleitoral à classe trabalhadora às vésperas da Assembleia Nacional de Weimar de 1919-1920, considerando que os sentimentos que são objeto do seu sarcasmo também prevalecem na esquerda hoje em dia:

[A]s várias classes sociais se reunirão e se engajarão numa prazerosa, calma e “dignificada” discussão entre si, fazendo, em seguida, uma votação, talvez até uma votação com uma famosa “cisão”. Quando a classe capitalista perceber que está em minoria, ela, como um partido parlamentar bem disciplinado, declarará com um suspiro: Não há nada que possamos fazer! Compreendemos que fomos derrotados na votação. Tudo bem, nós nos submeteremos e cederemos todas as nossas terras, fábricas, minas, todos os nossos cofres à prova de fogo e os nossos generosos lucros aos trabalhadores (Luxemburgo, 1918c).

Os mecanismos da representação democrática, mesmo quando plenamente desenvolvidos, podem ser uma ferramenta para a *democratização* da ordem social, mas não para a radical *transformação da natureza* de tal ordem. Karl Polanyi elucida as limitações internas da democracia política a esse respeito. Abordando o socialismo como uma forma de sociedade que dá às necessidades sociais precedência sobre a satisfação dos consumidores, ele observa que preencher as necessidades da sociedade acarreta custos, aos quais ele se refere como “custos sociais”, ao lado dos custos técnicos da produção (“custos naturais”). Ele observa que o capitalismo não pode dar prioridade à justiça social ou aos objetivos da comunidade porque se devota à acumulação de capital e é impelido pelo motivo do lucro: pagar os custos sociais coloca em risco o motivo do lucro. Só depois que as bases do socialismo como forma de sociedade tenham sido estabelecidas, conclui Polanyi, poderão as prioridades sociais ser determinadas democraticamente por todos os membros da sociedade (Polanyi, 2016 [1922], p. 388). De fato, a mais celebrada conquista do Estado de bem-estar social - a democratização da abundância - foi alcançada pela intensificação institucionalizada da produção e do consumo privado.

A interpretação da justiça social por Polanyi lança luz sobre a deficiência da agenda atualmente prevalente da esquerda. Na sua abordagem, nem a justiça social é uma questão de distribuição igual de recursos e *status* social entre os cidadãos, nem deve ser compreendida pelo prisma quantitativo, aritmético, da equalização de relações de poder. A justiça social (assim como a sociedade verdadeiramente democrática) deve ser compreendida qualitativamente - como preenchendo as necessidades de toda a sociedade (isto é, as necessidades de educação, meio ambiente limpo, saúde, lazer). É nesse sentido que uma sociedade socialista é

²⁰ Assim como Marx, ela considerava a democracia eleitoral como um “legado antiquado das revoluções burguesas, uma casca vazia, um requisito do tempo das ilusões pequeno-burguesas de um ‘povo unido’ e da ‘liberdade, igualdade e fraternidade’ do Estado burguês” (Luxemburgo, 1918c).

democrática na sua própria natureza. A equalização das relações de poder não é um meio para alcançar a justiça social; essa equalização é um resultado natural de uma sociedade democrática na qual as relações sociais são constituídas por práticas que servem à satisfação dos interesses de longo prazo da sociedade, em vez de servirem à acumulação e à distribuição de riqueza ou satisfazerem as preferências de consumo de curto prazo de todos os cidadãos.

Nesse sentido, “capitalismo democrático” é um oxímoro: os objetivos de uma sociedade democrática - uma sociedade compromissada com objetivos coletivos - são, por definição, incompatíveis com a dinâmica constitutiva (e, portanto, o interesse central) do capitalismo - a perpetuação da acumulação de capital. Uma sociedade capitalista só pode acomodar um sistema político democrático na medida em que esse sistema político se abstenha de confrontar, de qualquer modo radical, a dinâmica constitutiva do capitalismo. Essa é a razão pela qual o capitalismo democrático (como uma ordem sociopolítica) não pode conceber a justiça social senão como igualdade de riqueza e como condições de trabalho decentes na produção da riqueza. Sob o capitalismo como ordem social, portanto, a justiça social só pode ser entendida sob o prisma produtivista - como equidade na produção, na redistribuição e no consumo da riqueza. Pouco surpreende que tanto a centro-direita como a extrema-direita tenham recentemente pleiteado direitos sociais e redistribuição (já que a desigualdade ameaça o consumo - um dos motores da economia). A criação do Pilar Europeu dos Direitos Sociais (como parte dos compromissos políticos centrais da União Europeia) em 2017 foi uma iniciativa da centro-direita. Ninguém menos que Christine Lagarde, diretora-geral e presidenta do FMI, tem urgido com os líderes globais para que combatam a desigualdade através da redistribuição a fim de estabilizar a economia e aplacar o populismo (Lagarde, 2017). A direita está ressuscitando o seu mantra pré-neoliberal, produtivista e trabalhista (obreirista) de aliviar o fardo sobre as empresas em prol da criação de empregos. Assim, num recente tratado sobre tornar novamente grandes os Estados Unidos, Oren Cass, um dos ideólogos do Partido Republicano, regurgita as ideias da criação, através de parcerias empregador-trabalhador, de “um mercado de trabalho no qual os trabalhadores possam criar e sustentar famílias e comunidades fortes”, elogia Mitt Romney na sobrecapa (Cass, 2018)²¹.

Enquanto erigia o edifício do Estado de bem-estar social no decurso do século XX, a esquerda veio gradualmente a abandonar a noção qualitativa original de uma sociedade democrática (socialismo) e a adotar uma compreensão quantitativa de democracia - democracia como igualdade de cidadania sob uma sociedade capitalista. Essa versão da democracia não é só perfeitamente compatível com a dinâmica da produção concorrencial de lucro, mas é dependente dela - precisamos fazer o bolo

21 Oren Cass foi diretor de assuntos domésticos na campanha presidencial de Mitt Romney de 2012 e escritor para a conservadora *National Review*.

crescer para distribuí-lo - com toda a dinâmica associada de exploração, alienação e destruição da natureza.

A visão quantitativa de democracia poderia ser comodamente realizada através dos mecanismos da democracia política - quer dizer, desde que assumamos que as preferências da maioria apoiariam a equalização das relações de poder, o que está longe de ser garantido. Como observado pelos autores de um estudo sobre “oligarquia”, se o sistema eleitoral estadunidense traduzisse corretamente as opiniões dos estadunidenses comuns em políticas, essas políticas seriam bem menos liberais e inclusivas no que diz respeito a questões culturais e morais (Kapur, 2014). Estudos recentes revelam que, apesar de apoiarem abertamente a democracia, muitos estadunidenses estão dispostos a tolerar a violação de valores democráticos, especialmente se isso objetivar a obtenção de alguma vantagem para o seu grupo demográfico (Carey *et al*, 2018; Graham & Svolik, 2018). Isso significa que aperfeiçoar o maquinário institucional da representação democrática (a saber, pela eliminação da influência do dinheiro), por mais que seja importante de per si, não pode gerar uma sociedade mais democrática, no sentido de democracia abordado acima.

Para resumir o argumento até aqui: há uma significativa diferença entre uma compreensão quantitativa (capitalista) e uma compreensão qualitativa (socialista) da democracia e da justiça social. De acordo com a primeira, a democracia é uma questão de cidadania igual e inclusiva, a qual, por sua vez, pode ser obtida via redistribuição, reconhecimento e representação. Já de acordo com a última, a democracia é uma ordem social que dá prioridade às necessidades de toda a sociedade. Desde os anos 1970, a esquerda está compromissada com a noção quantitativa de democracia, a mesma noção que ela agora está reativando na sua luta contra o populismo de direita. É claro que os mecanismos da democracia política podem ser eficazmente empregados para aumentar a igualdade e a inclusão sob o sistema existente de relações sociais (capitalistas), alcançando, assim, a cidadania democrática. Esse é um objetivo louvável. Todavia, a esquerda não pode depender desses mecanismos para realizar reformas sociais radicais - isso requer uma linha diferente de mobilização. Subsumir a luta pelo socialismo sob uma luta por “democracia radical” (por igualdade e inclusão plenas sob a ordem social capitalista) é renunciar às aspirações da justiça social compreendida como o preenchimento das necessidades de toda a sociedade. É o nosso “preconceito democrático” que nos leva a incumbir à democracia como regime político a tarefa inerentemente impossível de uma transformação social em direção a uma sociedade democrática - uma sociedade livre da dinâmica da busca de lucro, da qual a subsistência é dependente.

Podemos dar um passo adiante nessa direção e sublinhar a natureza neoliberal da adoção da democracia como ideologia política. De um lado, a democracia como regime político é perfeitamente compatível com os objetivos políticos neoliberais

de busca da competitividade econômica *nacional* na economia global. O aumento da competitividade das economias nacionais (apresentado como “interesse comum”) intensifica o processo de acumulação de capital. Para que as economias nacionais sejam competitivas, os mercados de trabalho precisam permanecer flexíveis, e a produtividade deve ser mantida elevada, ao passo que a remuneração e o consumo são inibidos. De outro lado, assinalar à democracia política a tarefa de gerar justiça social e justiça ambiental se alinha perfeitamente com o estratagema neoliberal de descarregar na sociedade e nos indivíduos um fardo que lhes é impossível carregar - como é o fardo de ir contra o seu interesse em danificar o meio ambiente, ao passo que a sua subsistência depende de empregos que, sim, danificam o meio ambiente. Como democratas esclarecidos, os cidadãos são convocados a voluntariamente pagar a conta de uma dispendiosa proteção ambiental que quase todos os partidos de esquerda adotaram como uma prioridade política, ao passo que os fundos de pensão permanecem investidos em empresas multinacionais que produzem a poluição. Essa natureza neoliberal da excessiva dependência da democracia é a ironia mais amarga para social-democratas que são, em primeiro lugar, democratas e, só em segundo lugar, socialistas. Subsumir uma agenda socialista sob uma agenda de democracia radical (de igualdade e inclusão máximas) não mina a hegemonia neoliberal, fortalece-a.

5. O paradoxo da emancipação

O preconceito democrático também está impedindo uma análise aprofundada do capitalismo contemporâneo e das potencialidades de emancipação existentes nele. Essa incapacidade para uma investigação atualizada do capitalismo, por sua vez, está enraizada no pendor da esquerda para discernir as injustiças e buscar remédios para elas através de uma matriz analítica tomada de empréstimo à melhor fase do Estado de bem-estar social. Através da matriz analítica da social-democracia, a injustiça social era percebida sob a forma de desigualdades e exclusão; e a mobilização política visava à redistribuição econômica, ao reconhecimento cultural e à representação política. A fim de identificar o que é deficiente nessa maneira de perceber politicamente a injustiça social, proponho usar uma fórmula extraída da seguinte interpretação de uma análise marxiana do capitalismo²².

Marx compreendia o capitalismo como uma ordem social, um sistema de relações sociais moldadas pela dinâmica abrangente da acumulação primitiva e da busca concorrencial por lucro. Esse sistema social, por sua vez, é estruturado por instituições fundamentais, tais como o mercado como um âmbito de troca de mercadorias e a instituição da propriedade privada dos meios de produção²³. No

22 Uma articulação anterior desses três padrões de injustiça se encontra em Azmanova (2016) e Azmanova (2018b).

23 A noção de sistema social em Marx é claramente diferente da desenvolvida no estrutural-

decurso do funcionamento do capitalismo como um sistema social, experiências de injustiça emergem ao longo de três linhas de dominação:

Dominação estrutural é a dominação concernente ao modo como as principais estruturas do sistema social (as instituições que estruturam as relações sociais) afetam as possibilidades de vida dos participantes. No caso do capitalismo, de acordo com a análise marxiana original, a estrutura de classes gravita em torno da instituição da propriedade privada dos meios de produção. Isso é o que possibilita a exploração do trabalho, já que confere aos proprietários a capacidade de extrair mais-valor do trabalho assalariado.

Dominação relacional é a dominação consistente na subordinação de um grupo de atores a outro devido a assimetrias de poder - assimetrias que são resultantes da distribuição desigual dos recursos materiais ou ideativos da sociedade (p. ex., riqueza, conhecimento, reconhecimento). Formas características de injustiça no plano da dominação relacional são as desigualdades e a exclusão. Esses tipos de injustiça são combatidos através de estratégias de redistribuição e inclusão. Devolver aos trabalhadores um maior quinhão do valor que eles produzem (sob a forma de salários mais altos ou outros benefícios) amenizaria a injustiça relacional porque reduziria a exploração, mas não aboliria a exploração e, portanto, não confrontaria a dominação estrutural.

Dominação sistêmica é a dominação referente à subordinação de todos os membros da sociedade à lógica funcional do capitalismo - à produção concorrencial de lucro (ou, em termos marxianos, à “acumulação de capital”). Como a produção concorrencial de lucro é a dinâmica constitutiva do capitalismo, todos os participantes nesse processo estão sujeitos à dominação sistêmica, inclusive os que escapam à dominação estrutural e à relacional (os proprietários dos meios de produção e os administradores e trabalhadores bem remunerados, íntimos do mercado de trabalho). Marx introduziu essa linha de dominação na sua análise da alienação (o processo pelo qual as pessoas se estranham, sob vários aspectos, da sua humanidade, do seu “ser espécie”) acarretada pela dinâmica da produção de lucro. Embora Marx estivesse explicitamente interessado na alienação do trabalho assalariado, não há razão para circunscrever os efeitos alienadores da acumulação de capital apenas ao trabalho assalariado. As formas características de injustiça social engendradas pela dominação sistêmica são a destruição do meio ambiente natural e a deterioração da saúde mental e do equilíbrio entre trabalho e vida. Esses danos são causados pela participação dos indivíduos na produção concorrencial de lucro, independentemente

funcionalismo. Para Marx, o sistema não é uma unidade de esferas de ação funcionalmente diferenciadas, mas uma esfera de relações sociais estruturadas - isto é, de práticas humanas institucionalizadas. No seu “Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio”, Habermas “traduz” a noção marxiana de sistema social para o formato do estrutural-funcionalismo (ver Azmanova 2019).

das suas posições específicas na clivagem de classes.

As conquistas da esquerda durante todo o século XX ocorreram ao longo do caminho do combate à dominação estrutural e à relacional: as assimetrias de poder foram diminuídas através da redistribuição de recursos materiais, enquanto a exclusão foi extinguida através de batalhas por direitos civis e culturais. A nacionalização dos meios de produção reduzia os espaços da exploração. Essa ampla agenda de justiça assegurou as condições da cidadania democrática, compreendida como pertencimento igual e inclusivo a uma comunidade. Foi através dessas conquistas que a “era dourada da democracia” na segunda metade do século XX foi alcançada.

Obviamente, é louvável que a esquerda esteja agora tentando ressuscitar essa agenda tradicional da política progressista. Todavia, isso limita excessivamente as aspirações políticas da esquerda a questões de dominação estrutural e relacional (questões relativas à distribuição de possibilidades de vida). Fora do radar da crítica ficam as preocupações relativas à *natureza* das possibilidades de vida que estão sendo distribuídas. Precisamos perguntar: Sob que modelo de vida estão sendo buscadas a igualdade e a inclusão? Claramente, nem a agenda de crescimento e redistribuição (varrida pela política de austeridade) nem as políticas públicas de inclusão e reconhecimento ameaçam seriamente a dinâmica de acumulação de capital e a danificação por ela causada ao meio ambiente natural, às comunidades humanas e aos indivíduos.

Na restrição da reativação política da esquerda a uma renovada batalha por igualdade e inclusão, o perigo não está somente em *limitar* excessivamente a agenda da política progressista. Há o risco de, involuntariamente, ir justo contra os objetivos, estabelecidos explicitamente pela esquerda para si mesma, de construir a democracia como uma sociedade emancipada. Formularei esse cenário como o *paradoxo da emancipação*. O paradoxo consiste no seguinte: lutas contra as dominações relacional e estrutural através de esforços para aumentar a igualdade e a inclusão tendem a validar e a aumentar a desejabilidade do modelo sob o qual a igualdade e a inclusão estão sendo buscadas. Nisso, o ativismo político não apenas negligencia questões de dominação sistêmica, mas também aceita a dominação sistêmica em nome da redução das dominações estrutural e relacional. Por exemplo, conforme analisei noutro lugar, ao lutar por inclusão no mercado de trabalho em pé de igualdade com os homens, a segunda geração de feministas não só não conseguiu questionar a desejabilidade da mercadorização do trabalho, mas também lhe conferiu uma validação adicional: assim, o empoderamento delas foi uma rendição à dinâmica da produção concorrencial de lucro (Azmanova 2016). Para evitar ser capturada pelo paradoxo da emancipação, a esquerda deve procurar formular a sua agenda como uma luta, acima de tudo, contra a dominação sistêmica – ou seja, contra os danos sociais produzidos pela produção concorrencial de lucro. Todavia, o “preconceito democrático”, com o seu

anseio nostálgico pelos tempos pré-neoliberais do Estado de bem-estar social, é um obstáculo a isso. Abordarei esse problema mais detalhadamente a partir de agora.

Conforme observei, as forças políticas e intelectuais de esquerda tendem a ver o contexto sociopolítico do capitalismo neoliberal pelo prisma das injustiças relacional e estrutural - uma matriz moldada pelas lutas da “velha esquerda” (a agenda da luta de classe) e da Nova Esquerda (direitos civis, políticos e culturais)²⁴. Os clamores erguidos pelos movimentos populistas tendem, então, a ser interpretados ou como ameaças à identidade (privilegio masculino branco), ou como empobrecimento e crescente desigualdade. Para combater o populismo, a esquerda agora, usualmente, prescreve redistribuição (aumentar o salário mínimo, introduzir a renda básica), bem como investimento em serviços públicos - soluções políticas que a extrema-direita também tem demandado e que também são adotadas pela centro-direita em vários países. Isso, porém, impõe um formato de análise que deixa importantes peculiaridades do capitalismo neoliberal fora do âmbito da crítica e da contestação. Esse formato de análise obscurece a *differentia specifica* do capitalismo neoliberal, o que, por sua vez, impede a esquerda de construir uma plataforma para a sua renovação que seja adequada às atuais circunstâncias históricas. Quais são as características distintivas do capitalismo contemporâneo?

O capitalismo neoliberal começou a ganhar corpo nos anos 1980. Nesse período, a competitividade nacional nos mercados globais tornou-se uma prioridade política, substituindo a agenda de “empregos, crescimento e redistribuição” do capitalismo “administrado” ou “organizado” estabelecido após a Segunda Guerra Mundial. De acordo com a fórmula neoliberal, a competitividade deveria ser alcançada através de uma combinação de mercados de consumo e de trabalho domesticamente liberalizados ou desregulados (um retorno ao *laissez-faire*) com economias abertas. Esse particular pacote de políticas públicas não somente provocou o empobrecimento dos trabalhadores pouco qualificados e aumentou as desigualdades de riqueza - dois fenômenos que agora tanto a esquerda como a direita estão tomando como o foco da sua mobilização. As políticas neoliberais provocaram, além disso, dois outros desenvolvimentos.

Em primeiro lugar, as fraturas da conflituosidade social se modificaram, passando a atravessar a anterior clivagem capital-trabalho. Em empresas bem posicionadas para lucrar com a nova economia de fronteiras abertas e tecnologias da informação (a famigerada globalização), capital e trabalho passaram a formar uma aliança apoiadora do neoliberalismo que atravessa as classes. Do outro lado da

24 É claro que a agenda da Nova Esquerda foi além da agenda dos “direitos” - ela forneceu uma compreensão mais profunda das estruturas subjacentes de injustiça (para além das classes econômicas), bem como se preocupou com a injustiça ambiental, que é uma questão de injustiça sistêmica. Aqui, ponho em foco o arcabouço conceitual sob o qual a esquerda tende a interpretar a atual insurreição populista.

nova clivagem, estão trabalhadores, proprietários e administradores de empresas para os quais a globalização é uma fonte de ameaças à subsistência. Isso significa que as experiências sociais politicamente relevantes que dizem respeito à distribuição de possibilidades de vida atravessam a tradicional clivagem de classes. Assim, uma reativação da política de classe seria politicamente sem sentido. Além disso, um retorno à fórmula política de crescimento e redistribuição da “era dourada” do Estado de bem-estar social (ao qual agora instam tanto a centro-esquerda como a centro-direita) não moderaria muito a concorrência global por lucro, a causa pela qual o meio ambiente e as vidas humanas estão sendo devastados.

A segunda peculiaridade do capitalismo neoliberal é que estão proliferando experiências de injustiça ao longo da terceira linha de dominação (dominação sistêmica) - a qual é moldada pela produção concorrencial de lucro. O aumento da concorrência no contexto de uma economia globalmente integrada e de um encolhimento da rede de proteção social tem intensificado as pressões sobre todos, mas especialmente sobre as pessoas em ocupações expostas à concorrência global. O que está afligindo as classes trabalhadora, média e média-alta nas democracias ocidentais não é unicamente (nem mesmo predominantemente) a desigualdade, senão que a crescente precariedade, a qual também está afetando trabalhadores altamente qualificados e bem remunerados, bem como os proprietários e os administradores de empresas expostas à concorrência global. A insegurança econômica é um sofrimento agudo que se propaga e atravessa a clivagem de classes. Ela se tornou o núcleo da questão social do nosso tempo.

Uma agenda reformulada de justiça social cujo centro seja o combate à insegurança econômica (e à distribuição desigual de segurança econômica) poderia ajudar a esquerda a reconquistar o apoio dos eleitores que ela perdeu para a extrema-direita. Pôr em foco o combate à insegurança econômica também poderia ajudar a conquistar alguns dos apoiadores típicos da centro-direita - profissionais altamente instruídos cuja subsistência está ameaçada pela concorrência global e cujo bem-estar é posto em risco por pressões laborais prejudiciais aos estilos de vida que essas pessoas valorizam. Isso possibilitaria à esquerda construir uma ampla contra-hegemonia contra o capitalismo neoliberal²⁵.

6. Conclusão: Não basta democracia

Para que serve a esquerda atualmente? Retornemos à incisiva interrogação de Jürgen Habermas. A extrema-direita está demandando proteção não somente cultural, mas também social e econômica. A centro-direita está aumentando o salário mínimo e lançando um Pilar dos Direitos Sociais (na União Europeia), está investindo

25 Uma elaboração dessa proposta se encontra em Azmanova (2020).

em requalificação profissional e comprometendo-se a combater a desigualdade. A não ser que a esquerda encontre uma visão alternativa à agenda de “empregos, crescimento e distribuição”, ela não estará entre as forças intelectuais que moldarão o futuro. Defendo que a vocação da esquerda na presente conjuntura histórica é criar uma contra-hegemonia contra o capitalismo neoliberal, mas que a essência dessa contra-hegemonia não deveria ser nem a democracia - nem mesmo a “democracia radical”, como recentemente proposto por Chantal Mouffe -, nem uma renovação da luta de classe, senão que uma nova ordem socioeconômica²⁶.

Por que não basta democracia, e o que há de errado na luta de classe? Por não possuir qualquer corpo específico de dogmas, qualquer teologia (como observado por Walter Benjamin²⁷), o capitalismo pode apropriar-se completamente da democracia como o seu credo. Uma vez que o capitalismo como um sistema social - como um sistema de relações sociais - tenha adotado a democracia como um sistema político, ele a põe ao seu serviço. Na medida em que a subsistência da grande maioria é dependente da participação no processo de acumulação de capital, não podemos senão esperar que os procedimentos democráticos sirvam a tal processo. Sob esse arcabouço de pensamento, a esquerda continuará enfrentando o dilema de ou servir aos interesses de curto prazo que o seu eleitorado tem em perpetuar a dinâmica de acumulação de capital, ou servir ao interesse social de longo prazo em proteger os seres humanos e o meio ambiente natural justamente daquela dinâmica. As fortes manifestações recentes, nas democracias ocidentais, de demandas populares pelo desmonte da legislação ambiental é um exemplo dessa desconfortável escolha²⁸. O silêncio dos partidos de esquerda quando confrontados com a escolha entre assegurar empregos e assegurar o meio ambiente é revelador dos exatos limites do poder da democracia política contra o capitalismo. Sob o arcabouço das democracias capitalistas, as reformas sociais não podem ultrapassar o limiar a partir do qual ameaçam a dinâmica de acumulação de capital, da qual depende a sorte do “homem comum”.

Na famosa formulação de Rosa Luxemburgo, “só há duas alternativas para a humanidade: socialismo ou desenvolvimento do capitalismo até a barbárie - não há uma terceira possibilidade” (Luxemburgo, 1918b, p. 364). Apesar ou, antes, por causa da abundância global gerada pelo capitalismo neoliberal, os danos por ele infligidos aos indivíduos, às comunidades e ao meio ambiente natural equivalem a

26 “[A]dotando uma estratégia populista, mas, desta vez, com um objetivo progressista, que intervenha em múltiplas frentes”, Chantal Mouffe insta a esquerda a “construir uma nova hegemonia visando recuperar e aprofundar a democracia” (Mouffe, 2018, p. 35).

27 Ver Benjamin (1996 [1921]).

28 Ver, por exemplo, os protestos dos “coletes amarelos” na França (novembro-dezembro de 2018): <https://www.france24.com/en/20181116-france-yellow-vest-diesel-tax-protest-right-left-political-parties>.

uma barbárie moderna. As injustiças do neoliberalismo não podem nem devem ser descritas como danos à democracia - como déficits democráticos. Esses danos são gerados pela própria lógica constitutiva do capitalismo - pela produção concorrencial de lucro. A gama desses danos é vasta - vai do empobrecimento e das deteriorações da saúde física e mental até o frágil equilíbrio entre trabalho e vida e a incapacidade de fazer planos para o futuro.

Ressalto que uma reativação da velha agenda da luta de classe - e está virando moda atualmente insistir nessa reativação - será sem sentido porque emergiu em apoio à globalização uma sólida aliança que atravessa as classes. Chegamos a um ponto na história no qual não necessitamos da luta de classe para lutar contra a dinâmica nuclear do capitalismo - a produção concorrencial de lucro. Emergiu e está crescendo transversalmente às classes outra aliança, uma aliança entre as vítimas do capitalismo neoliberal. Independentemente das largas diferenças entre os seus níveis de renda e de educação, uma grande multidão de pessoas está sofrendo os danos da produção concorrencial de lucro cada vez mais intensificada - os danos da lógica nuclear do capitalismo. Para mobilizar esse descontentamento, a esquerda precisa substituir a velha agenda de crescimento-e-redistribuição, a qual gira em torno da prosperidade social [*welfare*], por uma agenda cujo eixo seja o bem-estar [*well-being*]. Ela deveria dar adeus ao mantra da liberdade realizada através do trabalho e do consumo, mantra que a direita agora também está adotando, e desenvolver um paradigma de políticas públicas cujo centro seja a liberdade como não dependência do trabalho e do consumo²⁹. As recentes mobilizações na Europa e nos Estados Unidos em favor de um Novo Acordo Ambiental [*Green New Deal*] carregam essa promessa de um modo poderoso.

Neste exato momento, pleitear democracia é muito pouco.

Referências

- Azmanova, A. (2004). The mobilisation of the European Left in the early 21st century. *European Journal of Sociology*, 45 (2), 273-306.
- Azmanova, A. (2011). Against the politics of fear: on deliberation, inclusion, and the political economy of trust. *Philosophy and Social Criticism*, 37 (2), 401-412.
- Azmanova, A. (2012). Social justice and varieties of capitalism: an immanent critique. *New Political Economy*, 17 (4), 445-463.
- Azmanova, A. (2014). The “crisis of capitalism” and the state - more powerful, less responsible, invariably legitimate. In Lemay-Hébert, N., Onuf, N., Rakić, V., Bojanić, P. (Orgs.), *Semantics of statebuilding: language, meanings and sovereignty* (pp. 150-162). London and New York: Routledge.

²⁹ Não posso, aqui, expor os detalhes de tal arcabouço de políticas públicas; a respeito da minha proposta de combinar renda básica universal com emprego básico universal no interior do que chamo de “economia política da confiança”, ver Azmanova (2011) e Azmanova (2012).

- Azmanova, A. (2016). Empowerment as surrender: how women lost the battle for emancipation as they won equality and inclusion. *Social Research*, 83 (3), 749-776.
- Azmanova, A. (2018a). The populist catharsis: on the revival of the political. *Philosophy and Social Criticism*, 44 (4), 399-411.
- Azmanova, A. (2018b). Relational, structural and systemic forms of power: the “right to justification” confronting three types of domination. *Journal of Political Power*, 11 (1), 68-78.
- Azmanova, A. (2019). Karl Marx (1818-1883). In Allen, A., Mendieta, E. (Orgs.), *The Cambridge Habermas lexicon* (pp. 616-620). Cambridge: Cambridge University Press.
- Azmanova, A. (2020). *Capitalism on edge. How fighting precarity can achieve radical change without crisis or utopia*. New York: Columbia University Press.
- Benjamin, W. (1974 [1931]). Left-wing melancholy. *Screen* 15 (2 & 1), pp. 28-32.
- Benjamin, W. (1996 [1921]). Capitalism as religion. In _____, *Selected writings 1* (pp. 288-291). Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: Belknap Harvard Press.
- Brown, W. (1999). Resisting left melancholy. *Boundary* 26 (3), 19-27.
- Brown, W. (2014). Is Marx (Capital) secular? *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 23 (1), 109-124.
- Carey, J. M., et al. (2018). Party, policy, democracy and candidate choice in U.S. elections. *Bright Line Watch*. Recuperado de: <http://brightlinewatch.org/us-elections/>. Acesso em: 22 set. 2021.
- Cass, O. (2018). *The once and future worker: a vision for the renewal of work in America*. New York: Encounter Books.
- Chalmers, D., Jachtenfuchs, M., Joerges, C. (Orgs.). (2016). *The end of the Eurocrats' dream: adjusting to European diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fandos, N. (2018). House Democrat's agenda: ethics, infrastructure and medical legislation. *The New York Times*, November 7. Recuperado de: <https://nyti.ms/2yUROEM>. Acesso em: 22 set. 2021.
- Foucault, M. (2010 [1978-1979]). *The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Edited by Michel Senellar. Translated by Graham Burchell. New York: Picador/Palgrave.
- Fraser, N. (2017). The end of progressive neoliberalism. *Dissent*, January 2. Recuperado de: https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser. Acesso em: 22 set. 2021.
- Gilens, M., Page. B. I. (2014). Testing theories of American politics: elites, interest groups and the average citizens. *Perspectives on Politics* 12 (3), pp. 564-581.
- Gordon, P. (2017). Mourning in America. *Boston Review*, July 18. Recuperado de: <http://bostonreview.net/politics/peter-e-gordon-mourning-america>. Acesso em: 22 set. 2021.
- Graham, M., Svobik, M. W. (2020). Democracy in America? Partisanship, polarization, and the robustness of support for democracy in the United States. *American*

- Political Science Review* 114 (2), 392-409.
- Habermas, J. (1975 [1973]). *Legitimation crisis*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (2018). “New” perspectives for Europe. *Social Europe*, October 22. Recuperado de: <https://www.socialeurope.eu/new-perspectives-for-europe>. Acesso em: 22 set. 2021.
- Hobsbawm, E. (2000 [1975]). *The age of capital: 1848-1875*. London: Abacus/Little, Brown, and Co.
- Honneth, A. (2016). *The idea of socialism: towards a renewal*. Cambridge: Polity Press.
- Kant, I. (1903 [1795]). *Perpetual peace. A philosophical sketch*. Translated by Mary Campbell Smith. London: Swan Sonnenschein & Co.
- Kapur, S. (2014). Scholar behind “viral” oligarchy study tells you what it means. Interview with Martin Gilens. *Talking Points Memo*, April 22. Recuperado de: <https://talkingpointsmemo.com/dc/princeton-scholar-demise-of-democracy-america-tpm-interview>. Acesso em: 22 set. 2021.
- Lagarde, C. (2017). Building a more resilient and inclusive global economy. Speech at the Davos Forum, April 12, 2017. Recuperado de: <https://www.imf.org/en/News/Articles/2017/04/07/building-a-more-resilient-and-inclusive-global-economy-a-speech-by-christine-lagarde>. Acesso em: 22 set. 2021.
- Luxemburg, R. (1918a). The Russian Revolution. In _____, *The Rosa Luxemburg reader* (pp. 281-311). Edited by Peter Hudis and Kevin B. Anderson. New York: Monthly Review Press.
- Luxemburg, R. (1918b). Our programme and the political situation. Speech at the Founding Convention of the German Communist Party (December 31, 1919). In _____, *The Rosa Luxemburg reader* (pp. 357-372). Edited by Peter Hudis and Kevin B. Anderson. New York: Monthly Review Press.
- Luxemburg, R. (1918c). The National Assembly. In _____, *Rosa Luxemburg: selected political writings* (pp. 262-265). Edited by Robert Looker. Translated by W. D. Graf. New York: Random House. Recuperado de: <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/11/20.htm>. Acesso em: 22 set. 2021.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*. New York: Beacon Press.
- Mouffe, C. (2018). *For a Left populism*. New York: Verso.
- Neuman, W. (2018). Why New York City hired someone to improve democracy. *The New York Times*, October 2. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2018/10/02/nyregion/democracy-nyc-voting.html>. Acesso em: 22 set. 2021.
- Nietzsche, F. (1967 [1887]). *On the genealogy of morals*. Translated by Walter Kaufman. New York: Vintage.
- Plato. (1968 [380 BC]). *The republic*. 2nd ed. Translated by Allan Bloom. New York: Basic Books/Harper Collins.
- Polanyi, K. (2016 [1922]). Socialist accounting. With preface “Socialism and the

- embedded economy.” Translated by Johanna Bockman, Ariane Fischer, and David Woodruff. *Theory and Society* 45 (5), 385-427.
- Rosanvallon, P. (2009). Democratic universalism as a historical problem. *Constellations* 16 (4), 539-549.
- Thompson, E. P. (1975). *Whigs and hunters: the origin of the Black Act*. New York: Pantheon Books.
- Tigar, M. E. (2018). *Mythologies of state and monopoly power from Gotha to now*. New York: Monthly Review Press.
- Traverso, E. (2017). *Left-wing melancholia: Marxism, history, and memory*. New York: Columbia University Press.
- Wilde, O. (1916 [1891]). *The soul of man under socialism*. In _____, *The essays of Oscar Wilde* (pp. 5-62). New York: Cosmopolitan Book Corporation.
- Wodak, R. (2015). *The politics of fear*. London: Sage.

Recebido em: 13.10.2021

Aceito em: 03.03.2022

Summary

Editorial	9
-----------	---

Articles

What's tragic in the age of technics? MARINA COELHO	13
Rethinking women's issues from Hannah Arendt's political thought NATHALIA RODRIGUES DA COSTA e NÁDIA JUNQUEIRO RIBEIRO	33
Michelangelo secretly in the thought of Nietzsche JOSÉ NICOLAO JULIÃO	49
Crisis, end, or eclipse of reason? Max Horkheimer's Critical Theory contributions to an epistemology of eugenics GUILHERME ROITBERG	69
The burning house and the lion's leap: Freud and the continuity- discontinuity dichotomy PEDRO FERNANDEZ DE SOUZA	87

Summary

Reviews

Review of *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*, from Carla Rodrigues 103

LÉA SILVEIRA

Review of *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*, from Byung-Chul Han 113

LÚCIO VAZ

Tranlations

Oásis da felicidade: Pensamentos para uma ontologia do jogo (1957) 119

EUGEN FINK

Translated by Felipe Maia da Silva and Giovanni Giubilato

With a presentation from Giovanni Giubilato and Felipe Maia da Silva

O paradoxo da emancipação: populismo, democracia e a alma da esquerda 145

ALBENA AZMANOVA

Translated by Ivan Rodrigues

Summary 173