

REVISTA

ENSAIOS FILOSÓFICOS

10A

FIGURES IV - IX

HANDLE VIA CLEAR

CONTROL SYSTEM ONLY



neosentience

F1 → A.3

#27-2023/1

Editora Chefe

Dirce Eleonora Solis

Conselho Editorial Docente

Dirce Eleonora Solis - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Marcelo José Derzi Moraes - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Maria Inês Senra Anachoreta - *Universidade do Estado do Rio de Janeiro*

Carlos Magno Fisgativa Sabogal - *Universidad de Quindío – Colômbia*

Duifje Von Egmond – *Universidade Estadual Paulista*

Eloisa Benvenuti – *Faculdade Cásper Líbero*

Georgia Cristina Amitrano - *Universidade Federal de Uberlândia*

Leandro Assis Santos - *Universidade de São Bento*

Marcelo de Mello Rangel - *Universidade Federal de Ouro Preto*

Rafael Haddock-Lobo - *Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Renata Noyama - *Universidade Estadual do Paraná*

Renato Nogueira - *Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro*

Rogério Borba – *Centro Universitário Facvest*

Samon Noyama - *Universidade Federal do ABC*

Conselho Executivo

Elena Garcia

Luiz Eduardo Bicca

Marly Bulcão L. Britto

Rosa Maria Dias

Ana Flávia Eccard

Adriano Negris

Felipe Ferreira

Leandro Assis Santos

Rafaela Nóbrega

Editores

Dirce Eleonora Solis

Marcelo de Mello Rangel

Ana Flávia Eccard

Adriano Negris

Felipe Ferreira

Rafaela Nóbrega

Marcos Antônio da Silveira Borges

In memorian

James Bastos Arêas

Arte da Capa: Miguel Eccard

Ensaaios Filosóficos – Revista de Filosofia

Campus Francisco Negrão de Lima, Pavilhão João Lyra Filho – R. São Francisco Xavier, 524, 9º andar, Sala 9007 – Maracanã, Rio de Janeiro/RJ – Cep 20550-900

www.ensaaiosfilosoficos.com.br – efrevista@gmail.com

Missão: A revista Ensaaios Filosóficos é uma publicação acadêmica eletrônica que tem como missão: contribuir para a produção filosófica brasileira, sendo um espaço para apresentação de pesquisas e debates produzidos no país.

Sumário

Editorial.....	4
	<i>Leandro Assis Santos</i>
Uma análise sobre a liberdade de pensamento e de expressão em Stuart Mill	6
	<i>Douglas Kaefer Klug e Douglas João Orben</i>
Da reificação à consciência e organização do Partido.....	20
	<i>Diego Fonseca Dantas</i>
A mulher do diabo não morreu: pombagira, demonização do feminino, batalhas poéticas e do saber contra o abuso colonial	34
	<i>Clairi Zaleski e Luiz Rufino</i>
Tempo e ontologia: Nietzsche leitor de Heráclito e Kant	52
	<i>Thiago Oliveira da Cunha e William Mattioli</i>
Espinosa e a reorientação do pensamento	66
	<i>Esdras Guedes da Cruz Silva e Diogo Bogéa</i>
A construção do inimigo social: uma análise da utilização da linguagem enquanto mecanismo de dominação sob a perspectiva de Wittgenstein	78
	<i>Mariana Lira de Freitas e Ana Flávia Costa Eccard</i>
Abrir caminhos para um pensamento radical	96
	<i>Fransuelen Geremias Silva</i>
A <i>Carta</i> e uma máquina de guerra chamada José de Anchieta	110
	<i>Aldo Antônio Tavares do Nascimento</i>
Foucault leitor de Descartes e a crítica de Derrida.....	128
	<i>Bruno Daemon Barbosa e André Rangel Rios</i>
Lênin, Bogdanov e o duelo de xadrez que define os rumos do pensamento político russo ...	146
	<i>Alan Garrido Fernandes e Mara Darcanchy</i>
Autoconsciência: o cérebro sabe que sabe?	160
	<i>Marcos Delson da Silveira</i>
Liberdade e verdade na era da governamentalidade algorítmica	169
	<i>Gabriel Schessof</i>

Editorial

Leandro Assis Santos¹

“A exuberância é beleza”.

Willian Blake

Introduções são sempre estranhas de se escrever quando se anota, sobretudo, sobre algo que não é seu. Escrever, de algum modo, expõe em excesso sobre o escritor, ainda que um texto sem muito carisma, mas que saia de sua pena, o traia, quando não o subtraia ou o jogue num âmbito de exuberâncias não nomináveis e acediosas.

Talvez alguns textos o alimentem, como o de Fransuelen Geremias Silva, cujo título é *Abrir caminhos para um pensamento radical*. Um editorial só é interessante de se escrever quando não se cumpre regra, ou quando se embriaga, especialmente, de uma surpresa quanto a posturas de métodos. O escrito de André Rangel Rios, *Foucault leitor de Descartes e a crítica de Derrida*, nas intrigas dos descaminhos que nos endireita nas andanças das escritas, traz à baila a loucura: não, não propriamente da escrita, mas... segredo para os leitores mais um entorpecente de letras que absorve o que há de consciência (pouca) e polemiza intrigas em seus leitores. *Autoconsciência: o cérebro sabe que sabe?*, de Marcos Delson da Silveira, nos indicaria que a loucura, apontada no texto anteriormente citado, teria tomado conta. Talvez não... talvez sim. Talvez... a liberdade, como o escrito de Douglas Klug e Douglas João Orben acena, possa dar um alívio ao direito à liberdade ao pensamento como tal. Aliás, escrever precisa ser algo como um exercício de liberdade, não sendo essa, a nossa ver, mais que uma dinâmica de ruptura com os protagonismos niilistas que engendram dualismos e ascetismos. *Uma análise sobre a liberdade de pensamento e de expressão em Stuart Mill* traz os seus empenhos próprios, com requinte de belezas bem singulares. *Transgressão, Energia e Cinema – A filosofia dos libertinos de Sade e sua recepção no século XX*, de Sofia Ribeiro Mendes, joga um jogo em que as liberdades ganham outros papéis. Como o Duque de Blangis, de *120 dias de Sodoma*, obra nascida da prisão da Bastilha, em que essa personagem, sujeito, bárbaro, egoísta e incendiário, nos indicasse, bem na esteira de “divino Marquês”, em seu modo de ser uma maneira menos escrupulosa de escrever. Ou Dalmancé, de *A Filosofia na alcova*, instrutor em destruir justo os binarismos niilistas que compõe o imaginário caótico das mentes aprisionadas por certezas – solapadas na escrita. *A mulher do diabo não morreu: pombagira, demonização do feminino*,

¹ Pós-doutorando pela Universidade do estado do Rio de Janeiro com estudos sobre Georges Bataille. leandroas30@hotmail.com

batalhas poéticas e do saber contra o abuso colonial, Clairí Zaleski e Luiz Rufino, mostram caminhos a serem muito percorridos por todos os componentes de uma sociedade que, ainda que atualizada, continua seus processos des-civilizadores que instauram feminicídios e violências em prol de meia dúzia de (pseudo) “verdades” doentias. *Da reificação à consciência e organização do Partido*, de Diego Fonseca Dantas, por sua vez, intenta refletir acerca da importância do *partido* quanto a produção de consciência se valendo da obra de G. Lukács. O assunto relativo à verdade continua em *Liberdade e verdade na era da governamentalidade algorítmica*, escrito por Gabriel Schessoff: virtual e real se fundem e, muitas vezes, confundem os iniciados do “lugar sensível” de Platão que somos nós. Todavia, como a verdade é somente uma interpretação, *Tempo e ontologia: Nietzsche leitor de Heráclito e Kant*, de Thiago Oliveira da Cunha e William Mattioli, fazem uma triangulação de autores diversos, mas que foram retroalimentados por uma forma peculiar de análise. *Espinosa e a reorientação do pensamento*, Esdras Guedes da Cruz Silva e Diogo Bogéa, busca, não só fazer uma análise de elementos determinantes da *Ética* do referido filósofo, mas convocar a escrita a se redefinir em mais um estudo sobre tão provocativo autor. *Lênin, Bogdanov e o duelo de xadrez que define os rumos do pensamento político russo*, de Alan Garrido Fernandes e Mara Darcanchy, pretende uma pesquisa arrojada em assuntos diversos sobre militares da Revolução Russa. *A construção do inimigo social: uma análise da utilização da linguagem enquanto mecanismo de dominação sob a perspectiva de Wittgenstein*, Mariana Lira de Freitas e Ana Flávia Costa Eccard, por seu turno, tematiza sobre a figura do *inimigo* se valendo da Filosofia da Linguagem de Wittgenstein, e, por fim, *A carta e uma máquina de guerra chamada José de Anchieta*, de Aldo Antônio Tavares do Nascimento, retoma parte de um fato histórico para empreender uma pesquisa singular partindo de alguns autores.

Se escrever é exposição, esta edição da revista dá a “cara à tapa” a fim de inquirir os devaneios que a completa e complementa. Que as leituras suscitem mais interrogações.

Uma análise sobre a liberdade de pensamento e de expressão em Stuart Mill

Douglas Kaefer Klug²
Douglas João Orben³

An analysis on freedom of thought and expression in Stuart Mill's philosophy

Resumo

No presente artigo analisa-se a defesa do direito à liberdade de pensamento e de expressão na filosofia de Stuart Mill, especialmente na obra *Sobre a liberdade* (1859). Na primeira parte do texto, apresentam-se os argumentos erigidos pelo filósofo em prol da importância de se assegurar a diversidade de pensamento e opinião. Na segunda parte, ressalta-se o direito à liberdade de expressão, pelo que não se deve silenciar opiniões minoritárias, mesmo que aparentemente equivocadas, pois a falibilidade humana não permite o estabelecimento de verdades absolutas. Na última parte do artigo, aborda-se a centralidade do desenvolvimento da individualidade como condição necessária para a diversidade de formas de vida e para a promoção do bem-estar humana.

Palavras-chave: Stuart Mill; Liberdade de expressão; Opinião; Individualidade.

Abstract

This article analyzes the defense of the right to freedom of thought and expression in Stuart Mill's philosophy, especially in light of the work *On Liberty* (1859). In the first part of the text, we present the arguments raised by the philosopher in favor of the importance of ensuring diversity of thought and opinion. In the second part, we highlight the right to freedom of expression, on the premise that minority opinions should not be silenced, even if apparently mistaken, as human fallibility does not allow the establishment of absolute truths. Finally, we address the centrality of the development of individuality as a necessary condition for the diversity of ways of living and for the promotion of human well-being.

Keywords: Stuart Mill; Freedom of expression; Opinion; Individuality.

² Licenciado em Filosofia pela Faculdade Palotina, FAPAS, Santa Maria, RS. E-mail: d-kaefer@hotmail.com.

³ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e professor do Instituto Federal Sul-rio-grandense - IFSul, Pelotas, RS. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5245-7630>. E-mail: douglasorben@hotmail.com Telefone: (55) 981486165.

Considerações iniciais

John Stuart Mill é um dos mais proeminentes defensores do direito à liberdade de pensamento e expressão, bem como um dos filósofos mais influentes do século XIX. Há que se destacar os seus vigorosos argumentos em prol da garantia da diversidade de opinião e pensamento, assim como o seu envolvimento político no Parlamento Britânico na luta pelo direito das mulheres à participação política e ao voto. Nesse sentido, é primordial ressaltar algo que muitas vezes passa despercebido pelos leitores de Mill: a significativa contribuição de Harriet Taylor na construção do pensamento filosófico milliano. A presença da esposa favoreceu o desenvolvimento intelectual e moral do filósofo inglês.⁴ Em alguns ensaios, Mill contou com a colaboração dela, inclusive no que se refere à presença e emancipação das mulheres na sociedade. A partir desse relacionamento com sua esposa, Stuart Mill aflora em defesa do feminismo, tornando-se uma referência na luta pela igualdade e liberdade entre homens e mulheres.

No presente artigo, será tratado, primeiramente, sobre o tema da opinião individual. Stuart Mill esclarece que a opinião deve ser sempre garantida e debatida por indivíduos que pensam diferente. De forma alguma se deve impor uma opinião sobre a opinião de outro cidadão, pois isso transformará tal ideia em dogma. Desse modo, é importante que exista discussão de ideias, pois assim é que se enriquecem os fundamentos, auxiliando na eliminação de possíveis falsidades encontradas nas diversas opiniões. Com efeito, assegurar a diversidade de pensamento é uma condição necessária para o aprimoramento de todas as opiniões, pois é mediante confrontos e divergências que as posições se desenvolvem.

Além do mais, Mill condena aqueles que pensam saber tudo e demonstram infalibilidade em suas opiniões. Jamais alguém terá completo conhecimento de algo, pois todos os seres humanos são falíveis e passíveis de erros. Mill ainda ressalta a importância de exercer a individualidade: todo indivíduo necessita exercer a sua individualidade, pois é assim que se garante o desenvolvimento e o bem-estar humano. Entretanto, para que o indivíduo promova a sua individualidade, é necessário que ele tenha liberdade para viver do seu jeito, já que cada um é diferente e singular. Por isso, torna-se fundamental assegurar o direito à liberdade de pensamento, opinião e expressão.

⁴ Sobre a importância da esposa de Stuart Mill, Nwora comenta: “Harriet era a pessoa mais admirável que ele conheceu. Para ele, ela é símbolo de desenvolvimento intelectual e moral e a considera como ‘coautora’ de tudo que ele próprio escreveu. É muito debatido o papel e alcance da influência de Harriet na vida de Mill e de suas obras. Porém não há dúvida de que encontrou nela uma amiga, companheira e alguém que o incentivou e ajudou” (2010, p. 12).

1- Opiniões devem ser garantidas

Segundo Mill, as opiniões elaboradas pelos indivíduos exercem um papel importantíssimo para a sociedade. Todas as opiniões possuem relevância dentro de uma sociedade que busca o seu desenvolvimento. John Stuart Mill alega que toda e qualquer opinião, embora pareça absurda ou até mesmo errada, não deve ser silenciada. Na sua obra *Sobre a liberdade*, ele expõe vários exemplos que ajudam a compreender a sua visão sobre esse assunto. Nesse sentido, “se todos os homens menos um fossem de certa opinião, e um único da opinião contrária, a humanidade não teria mais direito a impor silêncio a esse um do que ele a fazer calar a humanidade, se tivesse esse poder” (MILL, 1991, p. 60).

Há muito tempo existiu um homem que pensava que a terra girava em torno do sol, entretanto, todos os demais acreditavam que essa tese era absurda e equivocada. Hoje, Nicolau Copérnico é conhecido como o pai da revolução astronômica que colocou o sol como centro do universo e a terra em movimento. Certamente silenciá-lo não seria a melhor medida a se tomar, visto que, para Stuart Mill, a verdadeira opinião nem sempre é a mais apoiada, nem sempre a maioria possui a verdade plena. Desse modo, é possível perceber que o filósofo inglês garante que todos devem ser ouvidos, indistintamente das posições defendidas, pois assim será mais facilmente alcançada a emancipação humana, isto é, o desenvolvimento completo das capacidades de cada indivíduo.

Mill afirma, portanto, que é errado forçar as pessoas a viverem de acordo com costumes e convenções ou com a opinião predominante, porque impede que os indivíduos atinjam a finalidade máxima da vida humana, através do desenvolvimento completo e livre de suas faculdades (ZART, 2016, p. 23).

Impor a opinião da maioria sobre minorias que pensam diferente transformará essa ideia em dogmática, e isso não seria positivo para o desenvolvimento humano e social. A sociedade que obriga os cidadãos a adotarem costumes e convenções está “privando-se da energia e da vitalidade que promovem o avanço social” (ZART, 2016, p. 24). Dessa maneira, Lopes complementa que “o homem é dotado de discernimento para usá-lo e formar suas convicções. E deve formar as mais verdadeiras possíveis a fim de orientar a sua conduta, mas nunca impô-las a outrem” (2008, p. 763). Nessa linha de pensamento, Mill afirma:

Sentindo que o único meio de um ser humano aproximar-se do conhecimento completo de um assunto é ouvir o que sobre ele digam representantes de cada variedade de opinião, e considerar todas as formas por que cada classe de espíritos o possa encarar. Jamais qualquer homem sábio adquiriu a sua sabedoria por outro método que não esse, nem está na natureza do intelecto humano chegar à sabedoria de outra maneira (1991, p. 64).

Nesse sentido, todas as opiniões devem ser garantidas para que se possa chegar até a verdade ou ao conhecimento completo. Assim, “é pela colisão com opiniões diferentes que o intelecto humano adquire conhecimento” (DALAQUA, 2011, p. 102). Com tal confronto, ao contrário de causar dúvida, será possível haver correção e complementação na opinião que se acredita ser verdadeira.

É desta maneira que Stuart Mill elenca três argumentos em favor da diversidade de opiniões. No primeiro, o filósofo explica que os indivíduos creem muito em si mesmos e acreditam expressivamente que somente a própria opinião está certa, de modo a considerar que a posição dos outros é inferior ou equivocada. Para tornar seu argumento consistente, o pensador usa o exemplo de três figuras que marcaram a humanidade: Sócrates (condenação), Jesus Cristo (crucificação) e Marco Aurélio (perseguição ao cristianismo).

Sócrates era reconhecido como um homem muito virtuoso, de extrema inteligência e admirado por muitos na Grécia antiga. Contudo, foi acusado de não crer nos deuses gregos e corromper a juventude. Assim, “o homem que provavelmente de todos os seus contemporâneos mais merecera da humanidade, o tribunal o condenou a ser morto como um criminoso” (MILL, 1991, p. 68). Outro exemplo apresentado é o da crucificação de Jesus Cristo. Assim como Sócrates, o Jesus pregava o amor ao próximo e muitos o seguiam. Todavia, “o homem que deixou na memória dos que presenciaram a sua vida e ouviram as suas palavras uma tal impressão de grandeza moral que os dezoito séculos subsequentes o cultuaram como o Onipotente em pessoa, foi ignominiosamente executado, como o que? Como blasfemador” (MILL, 1991, p. 68).

Por fim, Mill apresenta a figura do Imperador Marco Aurélio. Por não haver interpretado corretamente a religião cristã, e ter acreditado que ela seria um mal para o mundo, “esse homem, melhor cristão, quase no sentido dogmático corrente, que quase todos os soberanos ostensivamente cristãos que reinaram depois, perseguiu o cristianismo” (MILL, 1991, p. 69). Todos esses exemplos revelam erros cometidos por pessoas que descartaram as opiniões opostas e tomaram como verdadeiras somente as suas posições. Dessa maneira, elas esqueceram-se de sua falibilidade enquanto seres humanos. Não levaram em conta que poderiam estar erradas em seus julgamentos.

O segundo argumento, apresentado por Mill, afirma que é preciso garantir o direito de expressão mesmo para aquelas opiniões que são comprovadamente erradas, pois isso ajuda a compreender a opinião verdadeira e a eliminar as suas incoerências internas. É necessário e

fundamental o conhecimento da falsa opinião para o método da refutação, pois assim é que será possível a manutenção da opinião verdadeira. Com isso, “na ausência de debate, não apenas se esquecem os fundamentos das opiniões, mas ainda, muito frequentemente, o próprio significado delas” (MILL, 1991, p. 81).

No terceiro argumento, Stuart Mill proclama que nenhuma opinião é absolutamente verdadeira ou absolutamente falsa, por isso é preciso divulgá-las, ou seja, em possibilidade alguma ocultá-las. Nesse sentido, é um erro eliminar uma opinião, até mesmo porque não se sabe se aquela opinião que irá ser suprimida é realmente falsa ou não. Mesmo tendo certeza de sua falta de verdade, silenciá-la seria um mal. Será a partir do choque de opiniões divergentes que se aprimorará a posição verdadeira, pois essa é uma condição para o progresso do conhecimento. A liberdade de expressão deve ser completa e, sem dúvida alguma, muito respeitada.

Deste modo, conhecer e respeitar quem pensa diferente é extremamente importante. Na filosofia de John Stuart Mill, toda vez que aparecem indivíduos com opiniões contrárias, estes estão trazendo benefícios para que a posição aparentemente verdadeira possa ser testada, sendo este o método mais eficaz para a verificação da veracidade de tal crença. O teste nunca é tempo perdido, pois é através dele que a opinião ganha força e certificação. Portanto, quanto mais uma opinião for testada, mais segura tal opinião fica.

Nesse contexto, o confronto entre opiniões é uma condição necessária para se aproximar da verdade e para se alcançar o desenvolvimento social. Stuart Mill vê em Cícero, por exemplo, um grande modelo a ser seguido, pois o filósofo e orador coloca muita importância na opinião oposta.

O segundo orador da Antiguidade deixou registrado que sempre estudava a posição do adversário com a mesma intensidade, se não maior que sua própria. [...]. Quem conhece do caso apenas o seu lado, pouco conhece dele. As suas razões podem ser boas, e é possível que ninguém tenha conseguido refutá-las. Todavia, se ele é igualmente incapaz de refutar as razões do lado oposto, e pelo menos não as conhece, falta-lhe fundamento para preferir uma das duas opiniões (MILL, 1991, p. 79).

Para todos aqueles que desejam trilhar o caminho da verdade, seja no assunto que for, é preferível e indicado que sigam o exemplo de Cícero, que não toma como verdade absoluta a sua opinião, mas que a construa comparando-a com opiniões opostas. Isso porque, “na ausência de debate, não apenas se esquecem os fundamentos das opiniões, mas ainda, muito frequentemente, o próprio significado delas” (MILL, 1991, p. 81). Na visão de Stuart Mill, os argumentos contrários devem ser ouvidos e estudados com muito cuidado e minuciosa atenção,

inclusive mais que a própria posição. Confrontando e analisando a versão oposta, o indivíduo adquire mais convicção, conhecimento e verdade sobre as próprias opiniões defendidas.

2- Da Liberdade de opinião e de expressão

No ponto anterior, explanou-se sobre a importância da diversidade de opiniões, as quais devem ser sempre garantidas, ou seja, de forma alguma elas devem ser censuradas, pois “silenciar uma opinião é o mesmo que roubar a raça humana, a atual geração e as posteriores” (MACIEL, 2017, p. 252). Agora será exibida uma espécie de complemento do ponto antecedente. Além de serem preservadas, as opiniões devem ser expressas, isto é, os indivíduos não só devem formular suas opiniões, como também expressá-las, para que quando houver opiniões contrárias, elas possam ser colocadas à prova, a fim de testar a sua veracidade.

Aqui, Stuart Mill não só exhibe três argumentos para explicar a sua visão favorável a garantia das opiniões, como foi visto anteriormente, mas apresenta quatro fundamentos a fim de sustentar a sua afirmação que diz: “nunca podemos estar seguros de que a opinião que procuramos sufocar seja falsa; e, se estivéssemos seguros, sufocá-la seria ainda um mal” (1991, p. 61). Além disso, procura-se demonstrar a importância e a necessidade da liberdade de expressão, pois é de extrema relevância ressaltar o direito que todo indivíduo possui de usufruir da liberdade de opinião e de expressão.

Num primeiro argumento, Mill mostra que “se uma opinião é compelida ao silêncio, é possível seja ela verdadeira, em virtude de algo que podemos vir a conhecer com certeza. Negar isso é presumir nossa infalibilidade” (1991, p. 94). Nesse sentido, o autor explica que aquela opinião que foi ocultada, por ter sido considerada falsa, pode ser verdadeira. Com efeito, para ocultar opiniões, se presume a infalibilidade individual. Contudo, isso é impossível de acontecer, justamente porque as pessoas são falíveis. Não há possibilidade do conhecimento completo de uma opinião, ou seja, é impossível saber se uma opinião é totalmente verdadeira ou totalmente falsa, até porque uma opinião classificada como falsa no dia de hoje, pode se tornar verdadeira com o passar do tempo e vice-versa. Por isso, deve-se assegurar o direito de opinião a todas as pessoas. Os indivíduos devem rever constantemente as suas opiniões expressas, buscando sempre uma maior coerência e verdade, e isso se dá no confronto com as demais opiniões.

No segundo argumento, Mill assevera que “mesmo que uma opinião a que se impôs silêncio seja um erro, pode conter, e muito comumente contém, uma parte de verdade” (1991, p. 94). E, ainda, complementa que é a partir da colisão de opiniões contrárias que se completará a verdade que falta em uma opinião considerada, em parte, falsa. Assim, “uma corrente de pensamento pode ser errônea, mas não na sua totalidade; surge a necessidade do embate para que haja o refino e a extração do que é certo e verdadeiro” (FERREIRA, 2014, p. 50). É na discussão de ideias que se enriquecem os fundamentos do conhecimento, e estes auxiliam na eliminação das falsidades encontradas nas diversas opiniões. “O mal da não-liberdade de expressar as diversas opiniões existentes dentro da sociedade está em um não-desenvolvimento da própria sociedade” (FELDMANN, 1999, p. 27).

No terceiro argumento, Mill explica que mesmo aquela opinião que é considerada inteiramente verdadeira, só será provada através da dúvida e da comparação com opiniões divergentes. Se isso não ocorrer, ela será mantida como uma verdade absoluta, sem muitos questionamentos e, por conseguinte, sem muitos esclarecimentos e fundamentos, com uma visão preconceituosa. O filósofo inglês denomina essa postura de ‘preguiça intelectual’⁵. Para evitar essa postura dogmática, é preciso ir aos fundamentos das opiniões e reconhecer aquilo que se pode contestar, pois só assim as opiniões adquirem maior clareza e criticidade.

No quarto e último argumento, Stuart Mill ressalta que, se não for assegurada a liberdade de expressão,

Se tal não se der, o significado mesmo da doutrina estará em perigo de se perder, de se debilitar, de se privar do seu efeito vital sobre o caráter e a conduta: o dogma se tornará uma mera profissão formal, ineficaz para o bem, mas a estorvar o terreno e a impedir o surgimento de qualquer convicção efetiva e profunda, vinda da razão ou da experiência pessoal (1991, p. 94-95).

Nesse trecho, Mill ressalta que se não forem seguidos os três argumentos acima referidos, o indivíduo corre o perigo de aceitar algumas verdades que são professadas somente pelo costume. Desse modo, o significado da opinião pode ser dissipado, ou melhor, ele pode ser perdido pela falta de entendimento claro de tal opinião. Aquelas opiniões que são várias vezes debatidas, que são contestadas e testadas, não correm o risco de serem engessadas, de serem dogmatizadas, pois, mediante os testes, elas vão se aperfeiçoando e se aproximando cada vez mais da verdade. “Afinal, se as opiniões comumente aceitas não são contestadas de vez em quando, elas perdem a vitalidade e o efeito sobre o comportamento e o caráter dos opinantes”

⁵ Preguiça de ler, de pensar, de colocar a mente para funcionar, de averiguar a veracidade das coisas. Não inquietar-se com problemas ou algo que parecem estar errados. Em outras palavras, sempre esperar respostas prontas.

(BAVARESCO; SANTOS; KONZEN, 2012, p. 33). Com bases nesses preceitos, Stuart Mill ressalta que na ausência de opiniões contrárias, quando não houver indivíduos que apresentem opiniões diferentes, cada um deve formular objeções fortes contra a sua própria posição, para que essa seja testada e verificada se de fato é consistente e possui características dignas de confiança. Os indivíduos, orienta Mill, devem buscar o fundamento das opiniões, confrontando-as com objeções.

Como se pode perceber, é nítida a preocupação de Stuart Mill com relação ao direito à opinião dos indivíduos. Quanto mais uma ideia for proclamada e divulgada, mas, sobretudo, discutida com outros interlocutores, melhor ela será. Porque é a partir da discussão e do confronto que as ideias e opiniões se aproximam da verdade, e isso é de extrema importância para o desenvolvimento social. Com isso, toda vez que houver contestação, os argumentos se enriquecem. A partir do debate, portanto, é que se comprova a veracidade e/ou se encontra a falsidade das opiniões discutidas.

Na filosofia de John Stuart Mill, mais precisamente sobre o assunto das liberdades, são encontrados dois termos intimamente ligados entre si e que, na visão do filósofo, não devem ser assumidos como válidos. Os termos são: ‘certeza absoluta’ e ‘infalibilidade’. Para pensador inglês, “não existe certeza absoluta” (1991, p. 62), pois dizer que a opinião do outro é falsa, significa pressupor que a sua é extremamente verdadeira, e isso não é correto, pois não há verdades absolutas. Entretanto, o que pode existir é a “segurança suficiente para os propósitos da vida humana. Podemos e devemos presumir a verdade da nossa opinião, para orientarmos a nossa conduta” (MILL, 1991, p. 62). E, assim, percebe-se a posição de Mill perante a infalibilidade. Os homens, por serem humanos, são falíveis, possuem erros e limitações. Com efeito, é um erro alguém impor a sua opinião sobre a crença de outrem, por pensar que a sua ideia é verdadeira e a do oponente falsa. Todos podem errar e, por isso, é preciso entrar em discussão, ouvir aquilo que o outro tem a dizer para que se possa chegar o mais perto possível da verdade. Por estas razões é que Mill chega à conclusão da inexistência do valor dos termos ‘certeza absoluta’ e ‘infalibilidade’.

Portanto, para Stuart Mill, a liberdade deve ser garantida, para que todos possam expressar o que defendem. Desse modo, deve-se levar em conta que ninguém possui o poder da infalibilidade, ou melhor, todos têm a possibilidade de errar nas suas opiniões e posições, por isso é evidente a importância do debate de ideias. Entretanto, há limite nessa liberdade de expressão, não é possível falar tudo o que se quer, o motivo está na interferência à liberdade do

outro se expressar, ou impor uma opinião sobre a posição do outro. Pois dessa maneira se estaria barrando o direito à liberdade de expressão da outra pessoa, que na verdade deve ser também garantida.

Assim, Stuart Mill não defende que a liberdade de opinião e expressão seja sem exceções. Ela é limitada, e não deve prejudicar os outros (MILL, 1991, p. 97). Todavia, é possível concluir que a liberdade de opinião e expressão seja indispensável para o desenvolvimento da sociedade, pois o saber e a descoberta da verdade são atividades fundamentalmente comunitárias. Portanto, deve-se assegurar tais direitos para que a humanidade possa desenvolver todas as suas potencialidades. Daí a importância do cultivo da individualidade.

3. Da individualidade, como um dos elementos do bem-estar

Quando o assunto for liberdade, é possível estudar esse conceito em dois âmbitos: o individual e o social. Isso porque, segundo Mill, o aprimoramento individual é uma condição necessária para o desenvolvimento social. O filósofo inglês prima muito pelo desenvolvimento da individualidade, pois isso é uma condição necessária para o bem-estar humano e social. Mill acredita que cada indivíduo é único, com suas potencialidades e características, com direito a ser original e autêntico em todas as suas ações, opiniões e projetos de vida, pois essa é uma condição para uma sociedade plural.

Assim como é útil, enquanto a humanidade seja imperfeita, que haja diferentes opiniões, assim também o é que haja diferentes experiências de maneiras de vida, que se dêem largas livremente, salvo a injúria a outrem, às variedades de caráter, e que o mérito dos diversos modos de vida seja praticamente provado, quando alguém se julgue em condições de experimentá-los (MILL, 1991, p. 98).

Há que se ressaltar que é no cultivo da individualidade é que se descobrem as próprias habilidades. Por isso, Stuart Mill é contrário àquele indivíduo que se deixa guiar por outro, “faz algo porque seja o costume” (1991, p. 100), faz aquilo porque os outros fazem, não escolhe, não pratica o discernimento, não exercita as faculdades mentais. De fato, é somente a partir do uso do raciocínio que se aperfeiçoam os poderes mentais e morais do indivíduo (1991, p. 100). Ademais, a falta desse exercício “torna os sentimentos e o caráter inertes e entorpecidos, ao invés de ativos e enérgicos” (1991, p. 100). Com efeito, não cabe a ninguém decidir o rumo que um indivíduo deve tomar, mas somente a ele compete, com suas capacidades e juízos, escolher a melhor direção que dará a sua existência.

Nesse contexto, é no cultivo e exercício da individualidade que a pessoa se aproxima da felicidade, porque é através da individualidade que a liberdade é constituída e, por sua vez, a felicidade é atingida. A partir do momento em que o homem cultiva a sua individualidade e, assim demonstra-se autêntico, o indivíduo estará fazendo um bem não somente para si mesmo, mas para o toda a sociedade. O cultivo da autenticidade acarreta em uma vida plena, não só para o indivíduo, como também para o comunitário (o todo; a sociedade).

Na proporção em que se desenvolve a individualidade, cada pessoa se torna mais valiosa para si mesma, e, portanto, capaz de ser mais valiosa para os outros. Há uma maior plenitude de vida na sua existência, e, quando há mais vida nas unidades, há mais vida no todo que delas se compõe (MILL, 1991, p. 104).

Nesse sentido, cada um vivendo conforme a sua autenticidade e individualidade estará contribuindo também, no âmbito social, para a diversidade. Na filosofia de Stuart Mill, a diversidade é outro elemento de extrema importância, porque para o desenvolvimento pleno da natureza humana a diversidade é essencial. Para que a livre expansão da natureza de cada indivíduo seja efetivada, é necessário que se permita que pessoas diferentes vivam de formas diferentes (MILL, 1991, p. 105). Para que cada um exerça a sua individualidade, é necessário que cada cidadão tenha liberdade para viver do seu jeito, já que cada um é diferente do outro e todos possuem, de certa forma, diferentes modos e concepções de vida. Dessa maneira, cada pessoa se torna mais valiosa para si e mais valiosa para quem está ao seu redor, pois fomenta-se a diversidade. Portanto, a soma da individualidade e da diversidade é que torna o indivíduo original, autêntico e legítimo no modo de pensar, expressar-se e agir.

A individualidade de Mill representa uma visão mais otimista e positiva da natureza humana. Para ele, coisas boas, sábias, e nobres brotam do indivíduo e da sua individualidade. Por esse motivo, a individualidade jamais pode ser asfixiada ou extirpada sob qualquer pretexto (NWORA, 2010, p. 31).

Stuart Mill ressalta que muitas vezes, na contemporaneidade, as pessoas não possuem autonomia, pois há uma tendência à padronização, e isso enfraquece as diferenças. Ao contrário da antiguidade onde se tinham ofícios diferentes, modos de viver e mundos diferentes, contemporaneamente os indivíduos “lêem, ouvem e vêem as mesmas coisas, vão aos mesmos lugares, dirigem as suas esperanças e os seus temores para os mesmos objetos, têm os mesmos direitos, as mesmas liberdades, os mesmos processos de os afirmar” (MILL, 1991, p. 114). Assim, o que resta de diferença na modernidade nem se compara com aquelas distinções que antigamente existiram. Daí a importância de se fomentar o cultivo da individualidade e da diversidade humana.

Sem dúvida alguma, aqueles indivíduos que exercem a sua individualidade, isto é, indivíduos que são autênticos, possuem um bom desenvolvimento individual e social. Com isso, os indivíduos que desenvolvem a sua individualidade têm a missão de auxiliar aqueles que ainda não exercessem a sua originalidade, pois é preciso mostrar a esses que não aspiram à liberdade “[...] que lhes pode advir proveito inteligível do fato de permitirem a outrem o uso sem entraves da liberdade” (MILL, 1991, p. 105). De tal modo, é indispensável que os não desenvolvidos aprendam, dos que desempenham muito bem a sua originalidade, através da expressão verbal e das ações, isto é, aprendam com os desenvolvidos a serem autênticos e livres.

Stuart Mill acredita que se o indivíduo exercer a sua individualidade, ele vai aperfeiçoar-se, ou seja, desenvolver a sua capacidade mental, emocional e espiritual. “Ele sustenta que apenas o cultivo da individualidade pode produzir e produz seres humanos bem desenvolvidos” (NWORA, 2010, p. 33). Alcançando o amadurecimento pleno, o indivíduo deve cumprir a competência de administrar sua própria vida, entretanto, sempre para o bem da humanidade como um todo.

Para realçar as diferenças existentes entre os indivíduos na sociedade, John Stuart Mill apresenta o seguinte exemplo: “os homens não são como carneiros, e mesmo os carneiros não são indistintamente iguais” (1991, p. 109). Nesse trecho, o autor quer evidenciar as diversidades existentes nas formas de vida das pessoas. O que é bom para uns, não o é para outros. Cada um tem seu gosto, suas preferências e seu modo de vida, sendo isso um fator muito positivo ao desenvolvimento e ao bem-estar da humanidade. Mas, para isso, é preciso que essa capacidade de cultivar a própria individualidade seja garantida aos cidadãos. Assim, “é imprescindível, pois, que se proteja a individualidade, sobretudo se se valoriza o autêntico e a diversidade” (FERREIRA, 2014, p. 66). Ela deve ser conhecida e o seu valor precisa ser repassado ao povo, pois “para Mill, todos deveriam sentir que o livre desenvolvimento da individualidade constitui um dos primeiros fundamentos do bem-estar” (ZART, 2016, p. 30). Os direitos da sociedade necessitam ser afirmados e respeitados, ao passo que todos devam ter a consciência da importância do cultivo da individualidade como um dos elementos essenciais para o desenvolvimento da humanidade, sobretudo para o bem-estar do próprio indivíduo.

Esses elementos, associados à livre individualidade, são fundamentais para a auto realização humana, e devem ser estimulados pelas instituições, de forma a favorecer que os indivíduos, pelo uso da razão, direcionem o curso de suas vidas para os fins que melhor realizem suas concepções de vida particulares (ZART, 2016, p. 34).

Segundo Mill, o indivíduo dispõe da faculdade de eleger a melhor concepção de verdade para guiar a sua vida e agir a partir de suas próprias escolhas, sem a necessidade da interferência de outros. Ele precisa receber o maior grau possível de liberdade para aperfeiçoar a sua individualidade, porque o desenvolvimento da sociedade depende do desenvolvimento individual. Nas palavras do autor: “[...] somente o cultivo da individualidade é que produz ou pode produzir seres humanos bem desenvolvidos” (MILL, 1991, p. 105), de modo que se houver algo ou alguém que não permita o livre desenvolvimento da individualidade, estará colocando um obstáculo ao desenvolvimento social.

Considerações finais

Como se pôde perceber no decorrer do texto, um dos objetivos centrais da obra *Sobre a liberdade* é assegurar o direito às liberdades fundamentais de pensamento, opinião e expressão como condição necessária ao pleno desenvolvimento da individualidade humana, bem como da coletividade social. Assim, Mill defende que as opiniões de todos devem ser sempre garantidas, isto é, todos devem exprimir as suas próprias visões sem reservas, e jamais essas devem ser silenciadas, pois é a partir da colisão de diferentes opiniões que o intelecto humano atinge o conhecimento. Daí a importância da pluralidade de opiniões, mesmo que algumas pareçam absurdas e equivocadas.

Dessa maneira, ninguém deve censurar a opinião de outro cidadão por julgá-la como falsa, justamente porque isso presumirá uma infalibilidade individual. Todavia, isso é impossível de acontecer, pois todos os seres humanos são falíveis e suscetíveis ao erro. O que deve ocorrer é a discussão de ideias para que os fundamentos sejam enriquecidos, de modo que as opiniões se tornem mais razoáveis, a fim de que as falsidades sejam eliminadas no confronto de concepções. Com efeito, todas as opiniões e diferenças devem ser respeitadas, pois isso edifica a sociedade e contribui para o desenvolvimento humano.

Nesse contexto, outro elemento fundamental na filosofia do autor inglês é o cultivo da própria individualidade. Cada indivíduo é único e possui o direito e, de certa forma, o dever de ser autônomo, livre e autêntico em suas ações, pois essa é uma condição imprescindível para o desenvolvimento das potencialidades humanas. Assim como há diferentes opiniões, deve haver diferentes modos e experiências de vida. Com isso, os indivíduos devem evitar a submissão que anula a autonomia, seja em função dos costumes, padrões ou modelos. Nesse contexto, é mediante o exercício da individualidade que a pessoa efetiva as suas potencialidades e

aproxima-se da felicidade, porque é através da individualidade que a liberdade é constituída e, por sua vez, a felicidade é atingida. Desta maneira, cada um cultivando a sua individualidade, estará contribuindo para a diversidade, o que é essencial para o pleno desenvolvimento da natureza humana.

Por fim, à luz dos argumentos aqui analisados, pode-se concluir que a defesa da liberdade individual milliana é um tema clássico na tradição filosófica, o qual produziu e continua a produzir contribuições primordiais para se refletir sobre questões fundamentais na sociedade contemporânea. Mesmo hoje, mais de 160 anos após a publicação do clássico *Sobre a liberdade*, os argumentos ali apresentados permanecem vivos e necessários, pois a sociedade hodierna ainda carece de maturidade para perceber a riqueza da diversidade, bem como a importância do respeito à pluralidade de opiniões e formas de vida.

Referências

ALVES, Rodrigo Vitorino Souza. Sobre a liberdade: indivíduo e sociedade em Stuart Mill. *Revista CEPPG*. Catalão, n. 25, p. 197-212, jul./dez. 2011.

BAVARESCO, Agemir; SANTOS, João Vitor Freitas dos; KONZEN, Paulo Roberto. Princípio da utilidade e liberdade de expressão e de informação, em *Sobre a liberdade*, de J. S. Mill. *Revista Ágora Filosófica*. Recife, v. 1, n. 1, p. 7-47, jan./jun. 2012.

BRUGGER, Walter. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: ed. Herder, 1962. 703 p.

DALAQUA, Gustavo Hessman. A defesa milliana da liberdade de expressão. *Revista Fundamento*. Ouro Preto, n. 3, p. 97-119, maio/ago. 2011. Acesso em 20 nov. 2019.

FELDMANN, Alfeu José. *A liberdade individual e a autoridade na sociedade na obra “Sobre a Liberdade” de John Stuart Mill*. 1999. 55 f. Tese (Graduação em Filosofia) – Curso de Filosofia, Instituto de Filosofia e Teologia Santa Maria, Santa Maria.

FERREIRA, Nicholas Gabriel Minotti Lopes. *A liberdade em John Stuart Mill na contemporaneidade*. 2014. 112 f. Tese (Mestre em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade Estadual Paulista, Marília.

GONTIJO, Fernanda Belo. *Feminismo genuíno*. Disponível em: <<https://criticanarede.com/mulheres.html>>. Acesso em: 02 nov. 2019.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

LOPES, Nelzeli Moreira da Silva. A liberdade individual e suas limitações, à luz do pensamento de John Stuart Mill. *Revista Eletrônica Direito e Política*. Itajaí, v. 3, n. 3, p. 759-770, jul./set. 2008. Disponível em: <<https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/rdp/article/view/7350/4185>>. Acesso em: 02 nov. 2019.

MACIEL, Everton Miguel Puhl. Liberdade de pensamento e discussão no liberalismo de John Stuart Mill. *Revista Reflexões*. Fortaleza, n. 11, p. 250-262, jul./dez. 2017. Acesso em: 20 nov. 2019.

MILL, John Stuart. *O utilitarismo*. Tradução de Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000.

_____. *Sobre a liberdade*. Tradução de Alberto da Rocha Bastos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

NWORA, Emmanuel Ifeka. *Liberdade do indivíduo versus autoridade do estado na filosofia política de John Stuart Mill*. 2010. 121 f. Tese (Mestre em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília.

TORRES, Iraíldes Caldas. *Poder e Liberdade em Stuart Mill: a inclusão das mulheres nesse debate*. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/pensamentorealidade/article/view/8506/6310>>. Acesso em: 02 nov. 2019.

ZART, Alfredo Fernando. *A liberdade em John Stuart Mill*. 2016. 91 f. Tese (Mestre em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Da reificação à consciência e organização do Partido

Diego Fonseca Dantas⁶

Reification of consciousness and Party organization

RESUMO

O tema deste ensaio trata a questão do Partido enquanto fomentador e transformador da consciência (burguesa) do proletariado em consciência de classe. Faz uma revisão bibliográfica a partir do livro seminal *História e Consciência de Classe*, de Georg Lukács. Tem por objetivo avaliar se realmente (se assim o for), e em que medida, o Partido do proletariado é de fato o agente transformador da realidade burguesa. Porém, na sublevação da mesma em revolução proletária, teremos que também lançar mão das sombras para elevação do proletariado. Conclui-se que os efeitos da reificação são entraves diretos do Partido, enquanto aplicação do método dialético e da organização, sobretudo à crença na instituição do Direito e do Mercado Financeiro que repelem qualquer ordem conjecturada que não seja à ordem burguesa.

Palavras-chave: dialética; partido; reificação; mercado financeiro

ABSTRACT

The subject of this article deals with the question of the Party as a promoter and transformer of the (bourgeois) consciousness of the proletariat into class consciousness. It makes a bibliographic review based on the seminal book *History and Class Consciousness*, by Georg Lukács. Its objective is to assess whether (if at all), and to what extent, the Party of the proletariat is in fact the transforming agent of bourgeois reality. However, in the uprising of the same in proletarian revolution, we will also have to use the shadows to elevate the proletariat. It is concluded that the effects of reification are direct obstacles of the Party, as an application of the dialectical method and organization, especially to the belief in the institution of Law and the Financial Market that repel any conjectured order that is not the bourgeois order.

Key-words: dialectic; party; reification; financial market

⁶ Doutor em Educação pela UFF e Mestre em Ciência Política pela UFF. Graduado em Administração pela FCPERJ pela Universidade Candido Mendes. Trabalha há 22 anos no mercado de Telecomunicações. Atualmente, pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia, Política e Educação – NuFIPE-UFF e do Instituto Norberto Bobbio. Autor de livros de Poesia Social – “Brasil Social: a verdade desvelada e “Poema Político – o Sopro à consciência”. A partir dos trabalhos e dissertação e tese, publicou como editor independente, os livros homônimos “História e Consciência de Classe: Lukács e uma abordagem dialética do Partido para além do proletariado” e “IDEOLOGIA E CULTURA EDUCACIONAL - Estudo crítico sobre o conservadorismo em educação no Brasil”. Possui também dezenas de capítulos de livros (e-books) e artigos em revistas acadêmicas, a partir de trabalhos de ambas as pesquisas. Tem 41 anos, natural de Teixeira de Freitas, na Bahia. No Mestrado, a linha de pesquisa na ciência política foi Teoria Política e Interpretações do Brasil, em que aborda a ontologia lukacsiana e a questão do ser e do dever ser entre a consciência e a crença em âmbito do gênero e do indivíduo, na dissertação: *História e Consciência de Classe: Lukács e uma abordagem dialética do Partido para além do proletariado*, defendida em maio de 2014. Na tese intitulada “Ideologia e Cultura Educacional - Estudo crítico sobre o conservadorismo em educação no Brasil” o tema é a relação entre ideologia e educação, tendo como objetivo geral investigar os componentes ideológicos que deram e ainda dão forma ao conservadorismo estrutural brasileiro, e que, em momentos determinados pela conjuntura histórica, como o atual, flertam acintosamente com o fascismo. O estudo toma como pressuposto o fato de o desenvolvimento da educação pública escolar de massa no Brasil ter carecido, desde a primeira hora, da iniciativa, do interesse e do apoio efetivo dos governantes do país. A pesquisa visa apreender elementos para uma crítica ontológica do pensamento conservador no campo educacional brasileiro.

À guisa da Introdução

Neste ensaio, entraremos na questão da organização do Partido dito revolucionário, assim como na questão da dialética sob a ótica da crença. [A organização] apenas uma questão de recorte desta temática que completa a dialética, no sentido que transborda a mesma da consciência para a ação na realidade, pois, com efeito, o método dialético não é apenas deleitar-se com a teoria ou visão contemplativa, sem lançar mão da ação prática. Por isso, é fundamental a relação dialética e organização para o Partido. Não menos importante é a questão da reificação, muito pelo contrário, esta é tema recorrente e de fundo, pois sem ela não se permite conjecturar, e muito menos entrelaçar os conceitos: dialética, organização, Partido, proletariado, sociedade e burguesia. Portanto, o campo de ação de enlace e entrelace da organização do Partido está no processo de reificação, isto é: de coisificação dos complexos do indivíduo e da sociedade, das “relações comerciais entre pessoas e relações sociais entre coisas”, como diz Marx no *O Capital* Livro I sobre o fetichismo da mercadoria (MARX, 2010, p. 94).

Por isso, é o fetichismo que dá o tom da reificação em toda a sociedade, e por isso mesmo, nos deparamos como uma questão altamente delicada do ponto de vista da organização do Partido revolucionário, pois, como questão de ordem, o problema da organização está inscrito no processo de reificação e na sua célula básica que é o fetichismo da mercadoria, e a sua instância máxima, o seu reflexo cada vez mais mediado na sociedade, na generidade⁷ humana e no indivíduo, isto é, à ideologia burguesa refletida nas ciências, na filosofia, no sistema de vida, no Direito, no mercado e principalmente no trabalho que é o labor, segundo Engels (LUKÁCS, 2012, p. 18) para a práxis e a elevação da consciência do Partido. Os desdobramentos da reificação são, decerto, poderosos e contínuos reveses contra a formação de consciência e de iniciativa revolucionária do Partido do proletariado. Dito isto, veremos estas nuances em detalhes, a seguir.

O Partido dentro do processo de reificação: Direito e Mercado Financeiro

Por ora, antes de estudarmos a relação entre a reificação e a sua crença, é importante destacar que o processo de reificação está diretamente relacionado com a questão da organização do Partido: o uso dos conceitos de legalidade e ilegalidade, da experiência da revolução Russa e do materialismo histórico perpassam à ‘questão do agir’ sob à conveniência e o pragmatismo

⁷Generidade, apesar de ser um neologismo é descrita pela Prof. Doutora Ester Vaisman (responsável pela revisão da tradução), como essência do ser, in: LUKÁCS, Georg. *Prolegômenos para uma Ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010. p.73.

do momento da realidade objetiva e histórica. Será sempre uma relação de tensão entre a moralidade, a vontade e a crença dos indivíduos do Partido rumo a uma flexibilidade total de agir estritamente com base nas oportunidades do momento tático, sem apego algum a instituição e aos “escrúpulos” da legalidade, e somente com fidelidade irrestrita à estratégia do fim revolucionário. Não é um problema fácil de se resolver teoricamente, porque o mesmo, mais do que os outros, está profundamente aterrado na prática, no dia a dia, no cotidiano e no âmago do ser humano, tanto subjetiva como objetivamente. Por isso, tomando consciência dos “escrúpulos da legalidade” que constroem qualquer iniciativa revolucionária, não há como subverter esta ordem sem destacar dois pontos do pensamento burguês que se refletem na realidade, mesmo que se ressaltem as devidas autocríticas quanto até que ponto tais ordens são burguesas (Gramsci, por exemplo, considera o direito⁸ (GRAMSCI, 1976, p. 97) como para além da consciência burguesa, e sim, como imanente à moral pedagógica e punitiva da sociedade).

Por tais, estas questões são o Direito (a ordem jurídica) e o Mercado Financeiro. Não conceber tais desdobramentos é entender a reificação puramente como um processo místico, abstrato, que não é produzida e ao mesmo tempo produz seus efeitos e causas – porque dialética – na realidade e na totalidade material da base econômica e na ideologia da sociedade burguesa. É entendê-la puramente como um fenômeno da ideologia sem lastro na realidade e na totalidade econômica desde o processo produtivo até o campo da moral e ética burguesa, e, por conseguinte, na ciência jurídica.

Portanto, o lastro do fenômeno da reificação para além de uma ideologia compõe à instituição da crença, uma ideia viva de uma impressão vívida que é trazida da experiência, mas, ao mesmo tempo plasma na mesma, na realidade, a que se atribui ao fenômeno do fetiche da mercadoria, no contexto da sociedade burguesa e da sua estrutura econômica. O próprio Marx utiliza o termo em *O Capital*, e não o faz à toa, aleatoriamente:

“Há uma relação física entre coisas físicas. Mas a forma mercadoria e a relação de valor entre os produtos do trabalho [...], nada têm a ver com a natureza física destes produtos nem com as relações materiais dela decorrentes. Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença”. (MARX, 2010, p. 94).

⁸ “Se cada Estado tende a criar e a manter certo tipo de civilização e de cidadão (e, portanto, de convivência e de relações individuais, tende a fazer desaparecer certos costumes e hábitos e a difundir outros, o direito será o instrumento para este fim (ao lado da escola e de outras instituições e atividades) e deve ser elaborado de modo que esteja conforme ao fim e seja eficaz ao máximo e criador de resultados positivos.”

Ainda no discorrer do tema da crença, ou seja, sobre “a região nebulosa da crença” como produto do cérebro⁹ a que Marx se refere, citamos, também, David Hume, que destaca em sua definição a crença¹⁰ como impressões e ideias em seu tom mais forte. Decerto, pelo menos no tocante ao fetichismo, há uma ponte filológica clara, mesmo que marginal entre os dois pensadores, no termo crença, assim como também na forma e no conteúdo: seja na definição da “crença como produtos do cérebro humano em Marx; ou produtos da imaginação de “impressões que produz ideias”, como em Hume”:

“As percepções são todas de dois tipos, a saber, impressões e ideias, que só se distinguem por seus diferentes graus de força e vividez. Nossas ideias são copiadas de nossas impressões, representando-as em todas as suas partes. Se quisermos alterar de algum a ideia de um objeto particular, a única coisa que podemos fazer é aumentar ou diminuir sua força e vividez”. (HUME, 2009, p.125)

Com efeito, e em tratamento ao conceito de Hume, Kiraly¹¹ (2012, p.101) define e desdobra a crença como a plasticidade imanente ao ser humano e à natureza humana como necessidade, como forma inexorável de absorver e apreender-se na vida, e, por conseguinte, no usufruto de sua experiência. Não é uma concepção, portanto idealista de se fazer crer na ideia. Nasce da experiência ‘no alçar-se’ a uma impressão, e por sua vez, no seu produto: a ideia que, quanto mais vívida, torna em sua plasticidade uma crença.

Portanto, são as crenças e tradições que formam ‘o viver’ e o próprio ser humano, porque ambos têm seu lastro na experiência. A despeito de uma ideologia do modo de produção capitalista, este encontra seu lastro na experiência do ser humano, o que a vivifica como impressão e como produto da ideia, e ressona o fenômeno e o fetichismo da mercadoria como falsa consciência, porque forjada da realidade econômica burguesa, isto é, em um sistema de crença da experiência, por isso, existe independente de qual lado se esteja na luta de classes, e ainda dentro do próprio Partido revolucionário – certa dualidade, porém, não isolada em si, mas, em uma relação dialética: “um mundo” proveniente da ideia revolucionária, um possível e potencial reino da liberdade; e

⁹ Ibidem. “[...]os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta como sensação subjetiva deste nervo, mas como forma sensível de uma coisa existente fora do órgão da visão. Mas, aí, a luz se projeta realmente de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho. [...] Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantém relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção das mercadorias”.

¹⁰ “Uma tonalidade particular de uma cor pode adquirir um novo grau de vividez ou brilho sem que haja nenhuma outra variação, porém, não teremos mais a mesma tonalidade ou cor. Sendo assim, como a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas ideias, uma força e vividez adicionais.”

¹¹ “Não existe um mundo sem homens. Não existe homens sem crenças. Não há crenças sem mundo. [...] A crença não é um sentimento: a crença é uma estrutura cognitiva e social da natureza humana, cuja expressão é a adesão necessária à experiência. Por isso, não podemos deixar de respirar ou crer.”

outro por assim dizer, da ideia burguesa– reino da necessidade, cujo lastro de ambos está aterrado na experiência e na mesma realidade. O Partido do proletariado, não pode desconsiderar esta concepção proveniente da natureza humana. Diz Kiraly:

“Não se trata de uma ação arbitrária sobre a organização do mundo e dos conceitos, mas, um outro modo de descrever: a crença, porque acrescenta plasticidade, faz ver no discurso a composição pictórica dos conceitos e da história [...] os mundos não podem ser definidos senão como criados por sistemas de crença”. (KIRALY, 2010, p.103)

Por conseguinte, na constatação das citações de Marx, Hume e Kiraly, pelo visto acima, podemos auferir a crença da reificação, ou melhor, a instituição da sua crença, como um sistema de crenças que cristalizadas formam o arco de instituições políticas e morais, sedimentada na realidade histórica e refletida em todas as regularidades da sociedade: no noticiário, na propaganda, no sistema de ideologias e na consciência das pessoas. Portanto, na natureza humana, não há mais o que se apregoa na vida da sociedade humana em sua estrutura capitalista do que dois desdobramentos dialéticos da estrutura burguesa: 1) o direito e suas prerrogativas de âmbito e amplitude internacional, ou ocidental, assim, como 2) o mercado financeiro. Isto quer dizer que, qualquer que seja o imaginário de revolução, somente para ficar no imaginário, ou o é enquadrado moral e legalmente pelo Direito e a ordem jurídico-legal, assim como pelo mercado financeiro, com a fuga de capitais provida pela integração de capitais em todo o mundo.

Após essa digressão: em suma, o Partido revolucionário precisará se elevar não somente em um processo de reificação, mas, com efeito, em um espécime de barreira invisível e intangível provido pelo campo nebuloso do que chamou atenção de Marx, à crença; e que produz regularidades tangíveis como a interferência no cotidiano e na realidade, como o Direito e o Mercado. Desta forma, o Partido revolucionário terá inexoravelmente que ir ao encontro a essas barreiras, pois não há pretensa supremacia de ideologia ou ação revolucionária que possam passar à margem dos respectivos entraves, visto que o mercado talvez atinja seu maior ápice no fetichismo, transformando dinheiro na “maior” mercadoria desejada, e que está em constante circulação; assim como o Direito, estrategicamente inserido como regulador e provedor deste mercado em âmbito legal e por si só, detentor da máxima legal, das regularidades, - que como vimos - nasce da instituição de crenças, decerto contribuindo para colocar o método dialético no escapismo, e abarcando qualquer pretensão de totalidade por parte do Partido do proletariado. Desta forma, as regularidades do Direito e do Mercado, por conseguinte, racionalizam com bastante êxito e assertividade a sociedade em partes, consolidando-se, entre outros, como dois sustentáculos da sociedade burguesa.

Vejamos em princípio, o mercado financeiro:

O Mercado Financeiro (FORTUNA, 2010, p.49-71). é a maior estrutura ‘férrea’ de oposição à outra ordem, que não seja a burguesa, pois sua internacionalização no século XX, culminando na economia global entre os diversos mercados¹², isto é, integrando o mercado monetário, de câmbio, de crédito e de capitais em organismos escriturários e mecanismos somente possíveis com o advento evolutivo constante da eletrônica e da tecnologia da informação, fizeram com que reação fosse cada vez mais múltipla e dinâmica -, com a fuga de capitais de um estado soberano a outro. Esse dispositivo capital coloca qualquer ameaça política ou econômica sob a resposta imediata em qualquer ponto global com base no “dispositivo” social da especulação financeira. Portanto, com a integração do mercado global, o capital flui rapidamente e dinamicamente de um país para outro desde uma aspiração pessoal ou de um grupo econômico a buscar lucro; a fazer um negócio trivial; e principalmente, em caso de crise ou ameaça política, social e econômica que esteja ocorrendo em um Estado.

Desta forma, propomos a fazer o seguinte exercício como exemplo: Supondo que há uma “ameaça” política de qualquer ordem em um Estado e, por conseguinte, a fuga de capitais do mesmo: o câmbio da nação em questão desvaloriza a moeda local, portanto, “derrete” e destrói-se base monetária (há escassez e menos recursos e dinheiro em circulação); a Bolsa de Valores despenca em pontos com o registro de inúmeras transações negativas; os conglomerados produtivos das principais empresas desabam com suas transações no mercado futuro, derivativos e em crédito; e o governo, altamente dependente do capital estrangeiro (porque comumente financia-se no longo prazo com recursos financeiros oriundo dos investimentos em papéis e empresas do país) fica sem caixa para remunerar ao custo de sua taxa de juros, os seus credores e detentores dos títulos públicos que ficaram retidos.

Portanto, sem dinheiro do capital internacional, pois, comumente, a política econômica do Estado está condicionada a ele: a balança de pagamentos com seus saldos de conta corrente (*exportações menos importações, e gastos comerciais do exterior no país menos gastos do país no exterior*) e a conta capital (*total de investimentos financeiros estrangeiros em um país subtraído do total de investimentos do país no exterior*), também ficam deficitárias; e por isso, estando corrente o processo e fluxo de fuga de capitais, o sistema bancário-financeiro do país entra em colapso. Devido a menos circulação de dinheiro, a falta de capital estrangeiro e as perdas de valor de mercado das grandes empresas, além da falta de capacidade de financiamento

¹² SILVA, José Cláudio Ferreira. *Macroeconomia*: modelo de análise conjuntural. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais, 2008. p.69-113. Noções de Mercado de Bens e Serviços, Mercado Monetário, Mercado de Capitais e Balança de Pagamentos.

do governo. Todos esses efeitos interligados e sob a “alavanca” da regularidade do mercado em crise, caso haja somente a ameaça de uma moratória, uma intervenção estatal mais radical, ou principalmente se a causa for uma guinada no sistema político e, por sua vez, na política econômica.

Portanto, o Partido proletário ao fazer valer na prática a revolução, em última instância, a derrocada da burguesia e da estrutura econômica do capitalismo: com a socialização de pronto dos principais meios de produção e o “controle” do mercado financeiro, seria preciso uma ação articulada e integrada em todo sistema bancário e financeiro para controlar o fluxo de saída de capitais, e utilizando-se do dispositivo existente, interromper de imediato as transações no mercado de capitais. Além disso, “controlar” o câmbio, frear radicalmente a escrituração de qualquer transação de títulos, e assumir o controle imediato das empresas estratégicas.

Em suma, com efeito, não é demais observar o teor da complexidade e da contingência muito além da realidade histórica, para o Partido já consciente ir além da consciência à organização concreta, para, desta forma, obter o êxito revolucionário e a subversão da realidade. Pois, o maior problema não é a simples regularidade do Mercado e seus efeitos e desdobramentos. Pois, os desdobramentos não estão enraizados apenas em uma regra; a regra não é universal em si mesma (KIRALY, 2012. p.53), muito longe disto, ela é decorrente da instituição de crenças, dos costumes e da moralidade humana. Portanto, a regularidade está entranhada no âmago do ser humano, na sua moralidade e experiência, e nas suas tradições. Quer haja a revolução para outra realidade política, social e econômica, não muda em nada essa fatalidade. Não é suficiente, apenas, revolucionar e mudar a regra ou regularidade sem ater à questão da moralidade e da natureza humana. Por isso, a importância da ideologia, como veículo de luta política, de propaganda, e de fomento cultural e moral para o Partido e como retransmissor para toda a sociedade.

Cuidemos, por ora, do Direito, para o Partido revolucionário:

O direito de um Estado de Direito constitucional, assim como de um Estado Social, em outros termos, um estado socialista, não dando margem a generalidade do termo, acompanha-se de uma observação de Bobbio de que um Estado de Direito e Social são incompatíveis no âmbito constitucional, e somente se articulam no administrativo e legislativo. Isso porque há o “atropelo” ao direito à propriedade e às liberdades fundamentais pela política de redistribuição social econômica do Estado Social. Diz Bobbio:

“Os direitos fundamentais: liberdade individual e pessoal, política e econômicas são pleitos permanentes da tutela da sociedade burguesa. Um dique contra a intervenção do Estado. O contrário, os direitos sociais são pleitos de maior participação no poder político e na distribuição da riqueza social produzida”. (BOBBIO, 2000, p.401)

Portanto, a ordem jurídico-legal é uma barreira da qual o Partido revolucionário, como regularidade, não pode deixar de atentar. Pois, fazendo uma contextualização histórica do Direito no Estado burguês: na estrutura nacional e internacional vigora um sistema capitalista liberal de vasta capilaridade na geografia do globo, o que produz grande concentração de renda com grande planificação da mão de obra; além de alta e dinâmica rede de evolução tecnológica como produto do arcabouço do capital financeiro e transnacional, sendo que essa estrutura material fora refletida no Estado de Direito, e plasmou-se ainda mais com o rearranjo da propriedade, sendo gerida, e negociada em títulos na Bolsa. Isto é, todo o capital “separado”, ora: industrial, comercial e bancário consolidou-se de forma pujante no capital financeiro, o que se consumou nos anos 70 do século XIX nos grandes conglomerados econômicos, na redução de custos de produção, na distribuição e no consumo com a permuta e a integração de capitais. Com efeito, o capitalismo se engendrava agora de forma organizada, formulando de fora ou de dentro do Estado à nova legislação bancária, comercial, trabalhista e financeiro-econômica.

Por isso, com efeito, o que se chama por legalidade e contra ela ‘atentá-la’, é a subversão dos termos legais da legislação trabalhista, bancária e financeira. Como efeito de um processo de reificação, agora se vê com clareza e à luz alcalina como a sociedade foi reduzida a célula da mercadoria, e como a ideologia burguesa pelos seus principais tutores: o Direito e o Mercado Financeiro funcionam como arcabouço de proteção e de ataque a qualquer ameaça que abra margem para uma mudança de ordem, sobretudo, para a ação revolucionária de um Partido revolucionário. Percebe-se, como a instituição da crença e a relação com o fenômeno da reificação, e como o Direito e o Mercado estão dialeticamente relacionados e interligados na materialização da estrutura econômica, e, por conseguinte, em resguardar os interesses da classe dominante, da burguesia em detrimento do proletariado.

O Partido dentro das subjetividades e da crença

Por isso, visto que discorreremos sobre a análise considerando o complexo da sociedade e a relação do gênero com os entraves do Direito e do Mercado, de igual modo, se nos propomos a tratar da dialética e da organização do Partido, não podemos deliberadamente tratar essa relação como miniaturização (KIRALY, 2012. p.50) e desconsiderar a individuação e sua relação com a generidade humana, isto é, a redução à regularidade em si mesma, da crença e da ação do ser humano ao estrito comportamento geral e regrado mecanicamente pela generidade e sociedade. Mas, cabe reforçar: como vimos neste fenômeno, não podemos nos furtar na ciência política de nos ater a temática do Partido revolucionário contextualizando-o para além da

consciência do proletariado sem essa estar baseada no sistema de crença destes dois “demiurgos” ideológicos, morais e regulares, não únicos, mas decerto como fundamentais bastiões ideológicos e de consenso espontâneo da sociedade burguesa.

Mas, uma vez que não podemos agir com miniaturização, e considerando o Partido também em sua individuação, podemos relacionar claramente a consciência como um *status* de *persona* e *sombra*, o que podemos também aludir respectivamente o primeiro como consciência reificada e o segundo como consciência de classe. Pois, mesmo Lukács não tratando diretamente da consciência de classe como consciência psicológica, não se pode refutar essa temática, visto que o próprio Lukács fez uma ressalva: de que não se deve mecanicamente manter a distância entre consciência de classe e a consciência psicológica. Ao contrário, deve-se investigar em que medida há correção símile entre as diversas classes¹³ (LUKÁCS, 2012, p.142), pois, ‘o despertar’ da consciência decerto envolve a consciência do gênero, assim como a consciência individual, cada vez mais autonomia e independência, mesmo que relativa em relação ao gênero.

E outro ponto, a despeito dessa ponderação, é a de que se precisa de uma teoria comportamental de forma a não criar uma teoria social e política a partir de um reducionismo do ser humano como indivíduo e de sua natureza humana, como ressalta Kiraly¹⁴ (KIRALY, 2012. p.101) em termos de ciência política. Por conseguinte, sobre este enlace entre *persona* e *sombra*, tratando com o ceticismo possível e o distanciamento da generalidade humana, o Partido claramente, em sua individuação, se mantém nesta recorrência entre um status de *persona* ou de inconsciência; ou de *sombra* ou consciência de classe a ser potencializada e transmutada.

Por sua vez, em continuidade ao debate sobre a individuação no Partido revolucionário, lançamos mão também de Lacan em correlação ao descrito em supra entre *persona* e *sombra*, e considerando essa sombra forçosamente como uma incompreensão da consciência; o mesmo

¹³. “Esta determinação (da consciência) estabelece, de imediato, a distância que separa a consciência das ideias empíricas efetivas e daquelas psicologicamente descritíveis e explicáveis que os homens fazem de sua situação de vida. Não se deve, no entanto permanecer na simples constatação dessa distância, ou mesmo se limitar a fixar, de maneira geral e formal, as conexões resultantes. É preciso, antes, investigar: em primeiro lugar, se nas diferentes classes essa distância varia conforme suas relações com a totalidade econômica e social da qual são membros e em que medida essa diferenciação é tão grande para produzir diferenças qualitativas; em segundo, o que significam na prática, para o desenvolvimento da sociedade, essas diferentes relações entre totalidade econômica objetiva, consciência de classe adjudicada e pensamentos psicológicos reais dos homens sobre sua situação de vida, e, portanto, qual é a função histórica prática da consciência de classe.”

¹⁴ “Assim, neste ensaio, partimos da seguinte hipótese: duas disposições básicas podem ser encontradas na ciência política contemporânea, ambas resultado dos modos de leitura da tradição da filosofia política: (1) a miniaturização do fenômeno político e (2) minimalismo do fenômeno político. Essas duas disposições são formadas em virtude do conceito de natureza humana (ainda que a terminologia da natureza humana não seja usada por vários setores da ciência política, não é demais falar, concepções antropológicas estão sempre presentes: (1) a natureza humana como minuatuta (opção teórica para simplificar os modos descritivos e determinar a regularidade das ações e (2) a natureza humana descrita como minimalismo.”

reforça que na verdade a incompreensão é um sintoma¹⁵, e que ao desbaratá-la, acha-se de igual modo o valor de verdade, a compreensão:

“Digamos que muito poucos [...] sabem a equivalência entre sintoma e valor de verdade. [...] Isso tem um correspondente histórico. Demonstra que o sentido da palavra “sintoma” foi descoberto, denunciado, antes que a psicanálise entrasse em jogo. Como aponto muitas vezes, essa equivalência foi o passo essencial dado pelo pensamento marxista”. (LACAN, 2011. p.44)

Por conseguinte, desdobra-se neste ensaio à hipótese de o Partido, já consciente e ao mesmo tempo às voltas com sua inconsciência ou consciência reificada, em que: para “igualar” sua consciência psicológica à consciência de classe, o fará através do processo de mediação, buscando equilibrar em certa medida o sujeito interventor, do objeto da realidade dada para pretensamente ser transformada. Isso porque há uma realidade social e natural independente da consciência de classe. Ou seja, da consciência objetiva. Mas, não podemos esquecer-nos do subjetivo (idealismo), da consciência psicológica do indivíduo, senão, reduzimos o ser humano a uma objetividade mecânica (materialismo vulgar). Marx e Engels deixou isso claro nas *Teses de Feuerbach*.

Portanto, isso precisa ficar claro para o Partido: O ser humano é tanto universalidade como individualidade. É tanto objetividade e como subjetividade. É necessidade e causalidade. Para tal, em suas categorias e determinações reais do ser, no caso, o Partido está inscrito como objetividade e como universalidade do gênero, mas, sua individualidade está inscrita como um problema que está na ordem do dia, pois o indivíduo não é regrado simplesmente pelo gênero social (VAISMAN, 2009. p.455), muito menos pela regularidade de uma instituição - pois há o sistema de crenças (KIRALY, 2012. p.101), e por isso, precisará lançar uso da organização, mas, não somente isto: precisará da ideologia como instrumento de combate de ideias e de crenças para se possível, subverter a moralidade própria do indivíduo, porém, mesmo na categoria modal da possibilidade, este é um processo lento e muito delicado.

O movimento religioso mesmo após a Idade Média, e as escolas filosóficas, por si só, demonstram a força que tem o suporte ideológico na transmutação da consciência dos indivíduos, uns mais dogmáticos, outros, mais moderados, mas, o fato é de que é uma força a que não se pode subestimar, mas, muito menos superestimar. Porém, o indivíduo e a sociedade não prescindem da ideologia, tanto em seu cotidiano, em sua práxis humana, em sua experiência, não estando somente restrita a “estudos superiores” ou religiosos.

¹⁵ “Significativo quer dizer o quê? Eu não disse significante, em absoluto. Há uma grande diferença entre a relação significante/ significado e a significação. A significação, isso faz um signo. Um signo não tem nada a ver com um significante.”

Pois, o certo é que tal devir do homem é irreversível em sua historicidade, donde, ao mesmo tempo em que é forjado pela base econômica, produz e se reproduz autonomamente distante dela, em sua própria generidade e na sua individualidade, e na substituição de uma crença por outra, de uma ideologia por outra, de um estranhamento por outro.

Por isso, não há outra forma para a captura da consciência pelo Partido. Não há como vislumbrar outro jeito: Para Lukács, faz-se necessário filosoficamente e moralmente no dia a dia da ideologia e do cotidiano na captação da consciência pelo Partido – “destruir” o mundo burguês na consciência, mesmo estando faticamente inserido na estrutura econômica e sociedade burguesa, e isso, perfaz tanto à consciência subjetiva como à consciência de classe – para derrocar a consciência reificada que transforma o ser humano na consciência de automercadoria. Isto é uma luta árdua, um processo lento, porém intenso e profundo a ser travado pelo Partido. É um trabalho ideológico e de propaganda, um trabalho de repetição.

Mas, isto precisa ficar também, muito claro: não é concebido como a mecânica de uma regularidade ou fórmula. Estamos discorrendo sobre ideologia, imaginário, crença, na individuação de uma instituição que também é formado por sua crença, mas, que está inscrita – querendo ou não, na pluralidade de mundos – ou seja, de outros sistemas de crenças. Não é intenção aqui e nem escopo entrar em pormenores de caso a caso. Mas, não podemos negar até o momento a crença, independente de sua intensidade, que ainda gira e ressona em todo o mundo, que se reflete no imaginário: o Partido comunista e revolucionário, mesmo após a queda do Muro de Berlim.

Portanto, o Partido revolucionário com base na luta ideológica e prática das lutas políticas, do cotidiano e parlamentar, precisa atingir suas metas consecutivas: ser primeiro, o artífice da consciência do proletariado, ser o arquétipo de modo a não refluir à consciência e o fenômeno da reificação na pós-consciência do proletariado. Isso é imprescindível. Este sintoma da inconsciência é a chave da “verdade”, sendo preciso trazer à sombra para a camada superior, e fazer com que o “sentimento oceânico”, o ‘eu e o ambiente’ se entrelacem novamente com a consciência, e que refaça as camadas subterrâneas para a camada da consciência, como a Roma *quadrata* (FREUD, 2011. p.12), a Roma da renascença, como exposto por Freud; e como mostramos com Lacan, considerando a consciência subjetiva e psicológica do indivíduo, pois a individualidade não é regrada mecanicamente pela generidade e pela objetividade econômica, possuindo também sua autonomia e independência do gênero.

Mas, trazer e entender este mundo em substituição ao mundo a ser destruído vai precisar de fato debater-se, em seus elementos de entrave, com o Direito e o Mercado Financeiro, e antes disso, à moral burguesa. Mas antes ainda, deparar-se com seu simulacro: a crença e seu sistema

para criar-se à semelhança e com as ações ideológicas e políticas, prover à causalidade para outra ordem: a da moral e ética revolucionária, como a história já se fez provar, mas não perdurar, como a Comuna de Paris em 1871, e a Revolução Russa de 1917, só para ficarmos nestes exemplos.

Portanto, segue-se ao desenvolvimento e a relevância da organização, contextualizada nestas questões de ordem das regularidades, assim como na questão do inconsciente e do sintoma para o Partido, atributos da generidade e da individualidade que precisarão ser elevados à consciência para tratar da organização concreta, e lidar com contradições morais como: a violência, a legalidade e ilegalidade, com total pragmatismo quando do ápice e o recrudescimento da crise econômica e das suas barreiras, para o objetivo final da revolução. Tudo isso, para evitar-se à capitulação durante o usufruto e momentos lançados pelo materialismo histórico – seja em combate escancarado ou não aberto da luta de classes entre as duas classes fundamentais: o proletariado e a burguesia. Em suma, é preciso que o Partido revolucionário lance mão da ciência e arte dialética, marxista e organizativa para suprir a fonte da “religião” (FREUD, 2011. p.18) burguesa, sua moral e seus costumes, ao passo a passo da realidade histórica.

Conclusão

Por fim, faz-se necessário ficar detidamente claro para o Partido revolucionário que a moral e ética burguesa, moduladas pela reificação estão extremamente arraigadas no Mercado Financeiro e no Direito, o que sugere que tais movimentos são correias de transmissão ao mesmo tempo em que fabricadas pelo processo de reificação, são também os demiurgos da ideologia burguesa funcionando como pontos de consenso e pontos de coerção – ou seja, como pontos de arrefecimento, mitigação e extirpação da consciência que acometem as individualidades (VAISMAN, 2009. p.455) do Partido, e principalmente, mesmo que a se tenha, de restringir por parte do agente revolucionário uma ação de fato real e transformadora da realidade pelo âmbito da organização. Com efeito, mesmo que se tenha consciência, pode decerto inibir uma ação do Partido e dos seus indivíduos em criar os acontecimentos, em tomar a iniciativa com receio de sofrerem as sanções e regularidades, principalmente da ordem legal e da financeira.

Por isso, para o Partido agir com base, agora, em sua consciência e ação revolucionária, porque ambas formam a práxis revolucionária (teoria e prática), o mesmo não poderá sob nenhuma hipótese: vulgarizar, minimizar, banalizar, assim como negligenciar ou superestimar tais espécimes concretos da estrutura reificada e burguesa, coercitiva à sociedade, que

racionaliza, mecaniza e determina o ser humano, e que deturpa a sua formação como classe proletária. Pois decerto, se o Partido permanece nessa postura passiva perante essa estrutura e suas suscetibilidades, destrói-se a ponte entre a consciência psicológica (subjetiva) das individualidades e a consciência de classe (objetiva) do gênero, pois, se o Partido fica no vale entre a consciência e a organização da ação efetiva na ordem dia do Partido revolucionário, o mesmo cai no ocaso da ação contemplativa e utópica, perfazendo-se na sombra, no sintoma e na inconsciência, do que ao contrário, deveria ser apenas um caminho gradual e árduo para potencializar e superar um sintoma de inconsciência para a verdade da ação consciente no cotidiano do Partido do proletariado. Mesmo a despeito da crença da reificação reproduzir ainda também neste mesmo cotidiano o espelhamento da realidade da sociedade burguesa na consciência da individualidade e no gênero do Partido.

Referências

- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; GIANFANCO, Gianfranco. *Dicionário de política*. v.1. 13.ed. Brasília: Editora UNB, 2000.
- FORTUNA, Eduardo. *Mercado financeiro: produtos e serviços*. 18.ed. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2010.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin e Companhia das Letras, 2011.
- GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel e o Estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- HUME, David *Tratado da natureza humana*. 2.ed. São Paulo: UNESP, 2009)
- KIRALY, Cesar. *Ceticismo e política*. São Paulo: Giz Editorial, 2012
- _____. *Os limites da representação: um ensaio desde a filosofia de David Hume*. São Paulo: Giz Editorial, 2010.
- LACAN, Jacques Lacan. *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- MARX, Karl. *O capital: o processo de produção do capital: crítica da economia política*. v.1. 27.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- SILVA, José Cláudio Ferreira. *Macroeconomia: modelo de análise conjuntural*. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais, 2008.

VAISMAN, Ester. Apresentação. In: *Prolegômenos para uma Ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. Apresentação. In: *Prolegômenos para uma Ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. Ester. Marx e Lukács e o problema da individualidade: algumas aproximações. In: *Revista Perspectiva*, v.27. Florianópolis: jul/dez, 2009.

A mulher do diabo não morreu: pombagira, demonização do feminino, batalhas poéticas e do saber contra o abuso colonial

Clairí Zaleski¹⁶
Luiz Rufino¹⁷

La mujer del diablo no murió: pombagira, demonización de lo femenino, batallas poéticas y de saberes contra el abuso colonial

Resumo

O objetivo desse texto é trazer pombagira para pensar as questões da demonização do feminino construída historicamente a partir da formação das sociedades baseadas no patriarcado onde o homem vai sendo colocado num centro de grandeza e a mulher culpabilizada pelas mazelas sociais e desgraças de toda a sorte. No fim do século XIV até meados do século XVIII acontece o fenômeno generalizado de repressão sistemática às mulheres, caçadas como bruxas, queimadas vivas em fogueiras durante quatro séculos sob variadas acusações em torno do corpo e da sexualidade feminina, envolvendo principalmente a relação da mulher com o diabo. Seriam as bruxas capazes de inúmeras atrocidades contra a figura masculina, desde seduzi-los ao ponto de fazê-los pecar, até torná-los impotentes, roubar suas genitálias. Fomentando e construindo o ódio de gênero. Neste texto a interlocução com a pombagira se dá para pensar essa demonização a partir de suas manifestações relacionadas ao diabo e ao inferno, a entidade se apresenta como Maria Padilha rainha do inferno, Maria Padilha mulher de Lucifer ou mulher do diabo, assumindo esse lugar por uma via de transgressão, invocando sensualidade, libido e sexualidade aflorada como símbolos de cura e resgate do corpo feminino ultrajado pelos mecanismos colonizadores do patriarcado.

Palavras-chave: Pombagira; Demonização do feminino; Descolonização

Abstract

The purpose of this text is to bring pombagira to think about the issues of demonization of the feminine historically constructed from the formation of societies based on patriarchy where the man is placed in a center of grandeur and the woman blamed for social ills and misfortunes of all sorts. At the end of the 14th century until the middle of the 18th century, the widespread phenomenon of systematic repression of women took place, hunted as witches, burned alive at the stake for four centuries under various accusations regarding the female body and sexuality, involving mainly the woman's relationship with the devil. Witches would be capable of innumerable atrocities against the male figure, from seducing them to the point of making them sin, to making them impotent, stealing their genitals. Fostering and building gender hatred. In this text, the interlocution with the pombagira takes place to think about this demonization from its manifestations related to the devil and hell, the entity presents itself as Maria Padilha queen of hell, Maria Padilha wife of Lucifer or woman of the devil, assuming this place by a way of transgression, invoking sensuality, libido and sexuality as symbols of healing and rescuing the female body outraged by the colonizing mechanisms of patriarchy.

Keywords: Pombagira; Demonization of the feminine; Decolonization

¹⁶ Assistente Social, mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas, na linha Educação Movimentos Sociais e diferenças da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF/UERJ). <https://orcid.org/0000-0003-0243-6601> Endereço eletrônico: clairizaleski31@gmail.com.

¹⁷ Doutor em Educação, Professor Adjunto da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e do Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas (PPGECC-UERJ). <https://orcid.org/0000-0003-0206-254X> Endereço eletrônico: luizrfn@gmail.com.

O pecado em ser mulher- primeira gargalhada

Foi condenada
Pela Lei da Inquisição
Para ser queimada viva
Sexta-Feira da Paixão
O padre rezava
E o povo acompanhava
Quanto mais o fogo ardia
Ela dava gargalhada
(Ponto de Pombagira)

Os modelos de sociedade baseados numa estrutura hetero patriarcal, branca e eurocêntrica juntamente com os processos colonizadores, contou ao longo da história, com a articulação e intervenção do cristianismo e suas escrituras. O interesse em ajustar os indivíduos para facilitar o controle social se valeu de práticas moralizantes, manipulação da culpa a partir do uso de noções como inferno e pecado, avançando num modelo católico de colonização (catequese).

O lavrador e liderança quilombola Antonio Bispo dos Santos (2015), nos chama atenção para o modelo moneteísta, eurocristão que defende um Deus onipotente, onisciente e onipresente. Esse Deus único e inatingível se apresenta de forma desterritorializada e exclusivista visto de uma direção apenas. Por se tratar de um Deus masculino o desenvolvimento das sociedades que o tomam como referência tendem também a ser patriarcais, apegados a monismos objetivos e abstratos onde sua divindade não pode ser vista materialmente.

Quanto aos povos pagãos politeístas que cultuam várias deusas e deuses pluripotentes, pluricientes e pluripresentes, materializados através dos elementos da natureza que formam o universo, é dizer, por terem deusas e deuses territorializados, que tendem a se organizar de forma circular e/ou horizontal, porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções. Por terem deusas e deuses tendem a construir comunidades heterogêneas, onde o matriarcado e/ou patriarcado se desenvolvem de acordo com os contextos históricos. Por verem as suas deusas e deuses elementos da natureza como, por exemplo, a água, a terra, o fogo outros elementos que formam o universo, apegam-se à plurismos subjetivos e concretos (BISPO DOS SANTOS, 2015, p.39).

Nesse sentido, o autor nos aponta diferenças entre os cultos monoteístas e politeístas que levantam uma importante reflexão sobre as experiências organizativas de diferentes grupos. Segundo Bispo dos Santos (2015), o modelo de culto num templo cristão apresenta uma estrutura onde os fiéis se postam verticalmente diante do altar, um pregador fala em nome de Deus sobre as normas inflexíveis contidas na bíblia. Os fiéis, a partir dessa organização, são submetidos a modos e significações de acordo com a vontade do Pai sob o aviso de variadas punições para os pecadores desobedientes.

Em outra perspectiva o autor nos diz que nos cultos politeístas, nos terreiros dos povos pagãos, os praticantes se organizam de forma circular no centro do terreiro como num salão de festas, juntamente com as lideranças da comunidade. As deusas e deuses se manifestam com a força viva da natureza compartilhando sabedoria e ancestralidade. Essas práticas partem de um princípio onde não existe pecado, da interação com a natureza e da relação com deusas e deuses se materializam as condições de vida. Se opõem portando, às maldições dirigidas ao feminino e a terra.

Já que você deu ouvidos à sua mulher e comeu da árvore cujo fruto eu lhe tinha proibido comer, maldita seja a terra por sua causa. Enquanto você viver, você dela se alimentará com fadiga. A terra produzirá para você espinhos e ervas daninhas, e você comerá a erva dos campos. Você comerá seu pão com o suor do seu rosto até que volte para terra, pois dela foi tirado, você é pó e ao pó voltará (GÊNESIS 3,17).

A culpa do primeiro pecado recai sobre a mulher, e toda a maldição advém daí. Dessa maneira, infeliz o homem que dá ouvidos a pecadora. Tomando a narrativa apresentada no livro de Gênesis, o pecado original é um dos responsáveis pelo sustento do homem se dá a partir do trabalho, enquanto castigo e a demonização do feminino vai avançando suas proporções.

Rose Marie Muraro (2020)¹⁸ ao fazer uma análise da questão da mulher, na obra *Martelo das Feiticeiras*, descreve alguns marcos históricos que contribuíram para delinear a cultura patriarcal que ia se formando. Durante a escrita do Gênesis no Oriente Médio o status da mulher ia se degradando, esses escritos bíblicos apontam grande desigualdade entre homem e mulher: Deus cria o homem só, e depois tira a companheira da costela dele, o homem “pare” a mulher, tirar da costela é menos violento que tirar do ventre. “Agora, parir é um ato que não está mais ligado ao sagrado, e é antes, uma vulnerabilidade do que uma força, a mulher se inferioriza pelo próprio fato de parir que outrora lhe assegurava grandeza” (MURARO, 2020 p.23).

Essa narrativa, que coloca o homem como criador, que trabalha e domina a natureza, desde a escritura do livro de gênesis, embasa a cultura patriarcal e serve para a manutenção da mulher num suposto devido lugar subordinada a ele. Nesse sentido, vai se criando os elementos necessários para a imagem da mulher ser apresentada como tentadora do homem. A mulher emerge como uma inscrição a ser contida e controlada, pois atrapalha sua relação com Deus, já que ela conflita as relações entre os homens e está associada à carne, ao sexo e o prazer. A serpente que em outras eras fora símbolo de fertilidade e sabedoria, torna-se demoníaca agente

¹⁸ Escritora pioneira na abordagem do feminismo no Brasil, na obra citada analisa os alicerces presentes no manual, que permitiram a opressão e a violência institucional, por séculos, ao corpo das mulheres.

do pecado, em especial do pecado da carne. Nesse sentido, as liberdades do corpo, sexual e desejo se imbricam na ideia do pecado maior:

Apenas nos tempos modernos está se tentando deslocar o pecado da sexualidade para o poder. Isto é, até hoje não só o homem como também as classes dominantes tiveram seu status sacralizado porque a mulher e a sexualidade foram penalizadas como causa máxima da degradação humana (Muraro, 2020 p.24).

No período em que o cristianismo vai se sedimentando pela Europa há um conflito de valores e a situação se torna um tanto confusa para as mulheres, ainda assim ocupam algum lugar nas decisões pela ausência dos homens devido as guerras. Na Idade Média as mulheres acessam às artes, às ciências e à literatura. Isso ocorre durante as Cruzadas momento em que a Igreja chega ao seu maior poder temporal, e logo depois dessa época fim do século XIV até meados do século XVIII acontece o fenômeno generalizado de repressão sistemática às mulheres, caçadas como bruxas, queimadas vivas em fogueiras durante quatro séculos.

Uma possível explicação para essa perseguição seria, segundo a abordagem histórica de Muraro, a relação das mulheres com os processos de cura populares, com o saber próprio a respeito do uso de ervas curativas (e venenosas), habilidades de parteiras e conhecimento sobre anatomia humana. Em outros tempos podemos dizer que se direciona as mulheres uma guerra político/epistemológica tendo o gênero/patriarcado como um de seus fundamentos.

Ao lado da igreja, também a medicina – apoiada na ciência aristotélica, na qual o calor vale mais que o frio e o seco mais que o úmido, sendo o sexo feminino mais frio e úmido que o masculino – contribuiu significativamente para a construção do estereótipo da inferioridade da mulher (ALVES, PITANGUY. p.37).

A detenção desse conhecimento e a organização dos grupos de mulheres “atrapalharia” a centralização do poder, até então disperso e frouxo, do sistema feudal. Sistema esse que a partir do fim do século XIII se empenha em organizar métodos políticos e ideológicos mais modernos, a religião católica e mais tarde a protestante são fundamentais nesse processo.

O discurso médico atrelado ao da Inquisição coloca a bruxa na parteira, na curandeira, a terapia médica secular era praticada pelos marginais à igreja: os judeus, as mulheres. De acordo com o Malleus (1430), as parteiras superavam em maldade todas as mulheres. A bruxaria vai se misturando com a história da medicina enquanto instituição. As narrativas médicas contrárias ao poder feminino polarizam e contrastam o corpo do homem e da mulher: perfeito *versus* imperfeito, a imagem da curandeira vai se afirmando como perigosa e maléfica. ALVES, PITANGUY (2022).

A fabricação da bruxa criada pelo discurso demonológico, ocorre, portanto, no marco de uma luta pelo monopólio da legitimidade dos conhecimentos por parte da igreja (saber de intermediação com o sobrenatural) e da medicina (saber de cura), e a história

da caça às bruxas vai de par com a demarcação histórica das esferas de atuação institucional desses saberes (IDEM p.38).

Os tribunais de inquisição se prestaram ao papel de torturar e assassinar as pessoas que julgavam heréticas ou bruxas, tentando adequar as massas camponesas às regras de comportamento. Esses tribunais com rígido controle ao corpo e a sexualidade, lançando mão de muita violência vão dando os contornos das regras morais que passam a se instaurar na mente das pessoas, concretizando uma ideia de puritanismo.

A longa perseguição as hereges foi algo muito bem calculado para conquistar maior centralização de poder. Nesse contexto a transgressão da fé era também, por se tratar de um mundo teocrático, transgressão política. A engenhosa articulação de relacionar fé e sexualidade foi algo pensado com propósito que as relações entre homens e mulheres se mantivessem desiguais.

A materialização da narrativa exposta em gênesis, numa delirante perseguição às mulheres e ao prazer aponta o feminino como a origem de todo o mal, assim nessa perspectiva é através do corpo da mulher que acontece o pecado original. “Eram consideradas feiticeiras as mulheres orgásticas (!) e ambiciosas (primeira parte, questão VI – Malleus Maleficarum)” (MURARO, 2020 p.23), ou seja, aquelas que não aceitaram o puritanismo ideológico e que não se subjugaram às imposições morais.

A obra supracitada é importante prova da estrutura patriarcal que perdura nas construções e vivências da sociedade, nas ditas elaborações civilizatórias onde se experiencia concretamente e funcionalmente a repressão à mulher e ao prazer. A vinculação do orgasmo ao diabo e ao pecado, como falta grave passível de punição, encolhe a condição feminina e a reduz ao âmbito doméstico. Assim, é principalmente no âmbito da vida doméstica que os valores patriarcais são introjetados e consolidados.

ALVES, PITANGUY (2022) chamam a atenção para a construção da ideia de bruxa/bruxaria como parte do imaginário coletivo apoiada na perseguição a práticas como pacto com o Satã, relação sexual com o demônio e orgias nas florestas. Essas elaborações fantasiosas definiam o crime de bruxaria, sendo o principal elemento de comprovação o contato com o demônio e o principal delito também.

A sistematização da estrutura teórica da demonologia, que estabelecia, inclusive, a hierarquização do reino de satanás, se completa nas duas últimas décadas do século XV. Datam daí os dois documentos que marcam o início da caça às bruxas como um fenômeno sistemático e centralizado [...] trata-se da Bula Summis Desiderantes Affectibus, promulgada pelo Papa Inocêncio VIII, em 1484, que trata da reorganização da inquisição na Alemanha, e do tratado demonológico Malleus Maleficarum de 1486 (ALVES, PITANGUY. 2022 p.34).

No modelo demonológico defendido por esses documentos não importa apenas a definição de bruxa como uma criatura maléfica, mas o caráter coletivo deste malefício, como isso afetaria a ordem social e natural. As mulheres praticantes dos modos de saber e cuidado circulados de forma ancestral e em favor da comunidade seriam se tornariam bodes expiatórios e conseqüentemente responsabilizadas pela desordem social.

As teses que subsidiaram o expurgo do feminino para além do horror dos assassinatos nesse período histórico ultrapassaram os séculos soprando o seu teor ideológico mundo a fora. Presentes na artimanha da colonização e suas catequeses impôs seus propósitos no sistema de dominação com outras formas de matar, mudando uma coisa aqui e outra ali, mas empenhados em assassinar corpos, saberes e subjetividades.

Na obra *o calibã e a bruxa*, Silvia Federici (2017) analisa a relação da caça às bruxas com o desenvolvimento do capitalismo, para ela, a bruxa é a encarnação de um mundo de sujeitos femininos que o capitalismo precisou destruir: a herege, a curandeira, a esposa desobediente, a mulher que ousa viver só, a mulher *obeah* que envenenava a comida do senhor e incitava os escravizados à rebelião.

Para a autora a perseguição às bruxas nos séculos XVI e XVII é lida como importante mecanismo para o desenvolvimento do capitalismo, da colonização e da expropriação do campesinato europeu de suas terras. Cada fase do capitalismo traz consigo o retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva¹⁹, demonstrando que a contínua expulsão dos camponeses da terra, a guerra e o saque em escala global e a degradação das mulheres são condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época.

A acumulação primitiva é conceituada por Karl Marx como um processo fundacional que revela condições estruturais que tornaram possível a sociedade capitalista. Assim, a acumulação primitiva é pensada a partir do ponto de vista do proletariado assalariado do sexo masculino e do desenvolvimento da produção de mercadorias. Federici (2017), afasta sua análise da perspectiva do alemão quando inclui elementos não considerados por ele, mas essenciais para a acumulação capitalista: o desenvolvimento de uma divisão sexual do trabalho, a construção de uma nova ordem patriarcal, baseada na exclusão das mulheres do trabalho

¹⁹ A Acumulação Primitiva é segundo Karl Marx, a origem do modo de produção capitalista está ligada a um processo violento de expropriação da produção familiar, artesanal, camponesa, corporativa, etc., que separou o produtor direto dos seus meios de produção e formou enormes massas de indigentes e desocupados, na verdade uma volumosa reserva de força de trabalho livre e disponível para ser comprada, o proletariado; por outro lado, a exploração através de saques, especulação comercial, tráfico de escravos e monopólios mercantis propiciaram enormes oportunidades de enriquecimento para uma parcela da burguesia. Estes fenômenos históricos geraram as duas classes antagonistas da sociedade industrial capitalista, a burguesia e o proletariado.

assalariado e em sua subordinação aos homens, a mercantilização do corpo proletário e sua transformação, no caso das mulheres em uma máquina de produção de novos trabalhadores.

A autora, nos chama a atenção para a importância de se reconsiderar a história das relações capitalistas a partir de um viés feminino, não apenas como uma história que foi oculta, mas como uma forma particular de exploração:

Devo acrescentar que Marx nunca poderia ter suposto que o capitalismo preparava o caminho para a libertação humana se tivesse olhado sua história do ponto de vista das mulheres. Essa história ensina que que, mesmo quando os homens alcançaram certo grau de liberdade formal, as mulheres foram tratadas como seres socialmente inferiores, exploradas de modo similar às formas de escravidão (FEDERICI, 2017. p. 21).

Ter um olhar sobre a história na perspectiva feminina é essencial para redefinição de categorias históricas aceitas, abrindo assim possibilidades de visibilização das estruturas ocultas de exploração e dominação. É nesse sentido, que é fundamental questionar o porquê a execução de milhares de mulheres coincide com o surgimento do capitalismo.

A caça às bruxas buscou destruir o controle que as mulheres tinham sobre sua função reprodutiva, e funcionou como uma espécie de preparo para o desenvolvimento de um regime patriarcal mais opressor. Dessa forma, as análises que se debruçam sobre o problema da classe não podem deixar de ter como horizonte crítico que raça/racismo e gênero/patriarcado são elementos estruturantes na tessitura da trama moderna. Em outras palavras, “à perseguição às bruxas (assim como o tráfico de escravos e os cercamentos) constituiu um aspecto central da acumulação e da formação do proletariado moderno” (FEDERICI, 2017. p. 30).

1- Mulher do Diabo

“Pombagira quebrou a perna na carreira em que ela deu. O inferno pegou fogo e a mulher do diabo não morreu. Não morreu, a mulher do diabo não morreu ...”

“Rosa Caveira não brinca com faca, Rosa Caveira é a mulher do diabo”

“A Padilha é a mulher de Lucifer a Padilha é a mulher de lucifer. Maria Padilha deu uma gargalhada agarrou meus inimigos na primeira encruzilhada”.

“O povo queria matar uma mulher, o padre não concordou e a rezou com muita fé.

Ele era pecador e na fogueira morreu junto, foi parar lá no inferno aquele casal de defunto.

Ela se juntou às cinzas, gargalhou à luz da lua, a mulher virou Mulambo e o padre seu Tranca Ruas”

Diversas narrativas sobre pombagira fazem menção a uma relação com o diabo e/ou ao inferno. Elas aparecem nos pontos cantados, nas imagens ou na própria nomeação das entidades que se apresentam como Maria Padilha rainha do inferno, Maria Padilha mulher de Lucifer ou mulher do diabo. Quanto mais avançamos na pesquisa mais identificamos que as vias de transgressão percorridas por pombagira estão historicamente atreladas ao feminino, à história da mulher em sentidos múltiplos, mas sobretudo como símbolo de cura e resgate desse corpo ultrajado pelos mecanismos colonizadores do patriarcado no seu viés mais opressor.

Pombagira vence a morte, vence a fogueira, gargalha ao beber um copo de veneno, não morre, se morrer na terceira badalada sai da tumba. Como canta o verso: “a mulher do diabo não morreu”. Em outro se diz: “a mulher do diabo tem um vestido feito de fogo e uma taça de sangue pra ficar melhor”. Para além, daquilo que a catequese plantou no imaginário brasileiro em sua ação em favor da empresa colonial, existe a necessidade de reposicionarmos esse signo. A pombagira é um ponto relevante nesse debate, pois nos possibilita não somente um reposicionamento histórico que confronta o maniqueísmo e o sistema dicotômico operado pela agência moderna-colonial, como também nos possibilita avançar na intersecção gênero/raça/classe como nos sugere Gonzales (2020).

A maioria das mortes praticadas nos episódios do genocídio da inquisição se justificavam por acusações às mulheres de se relacionarem com o diabo, fazerem sexo com ele, terem suas almas atreladas ao maligno a partir de práticas físicas. Ao se afirmar mulher do diabo, descer ao inferno pombagira sacode as estruturas das opressões violentas à mulher, quando vence a morte, deita e rola no fogo do inferno traz consigo no movimento do tempo a redenção do feminino aviltado e expurga a dor na gargalhada. Se na dinâmica colonial a construção do *outro* sempre diz sobre uma dinâmica de *relação* nos termos de Glissant (2021), podemos nos questionar como encarar o diabo diz sobre a complexa e perversa lógica de subordinação de gênero. Dessa maneira, a relação das pombagiras com o diabo e seus atributos se inscrevem como textualidade composta por muitas camadas de sentidos e discursos.

O “papel” do diabo analisado por Federici (2017) trazia à tona a política sexual da caça às bruxas a partir da relação entre a bruxa e o diabo, introduzidas pelos julgamentos dos séculos XVI e XVII. A imagem do diabo nesse contexto sofre uma mudança em comparação àquela das hagiografias medievais ou nos livros dos magos do Renascimento que era uma imagem maligna, mas com pouco poder, um malfeitor um tanto fracassado que possuía até algumas virtudes. A visão renascentista da relação entre o diabo e o mago também o retratava como um ser subordinado, um criado. A caça às bruxas inverteu o poder entre o diabo e a bruxa, agora a mulher era a criada, a escrava, o súcubo de corpo e alma “o diabo era, ao mesmo tempo, seu

dono e senhor, cafetão e marido. Por exemplo, era o diabo que se dirigia à suposta bruxa. Ela raramente o fazia aparecer” (FEDERICI 2017.p. 337). Ele lhe imprimia sua marca, tinha relações sexuais com ela, lhe modificava o nome, sinalizando uma clássica relação de senhor/escravo. Como uma previsão do destino das mulheres havia só um diabo não uma multidão dele, um diabo masculino. Havia uma preocupação com a supremacia masculina, mesmo quando se rebelavam contra as leis humanas e divinas as mulheres eram retratadas como subservientes aos homens.

O famoso pacto com o diabo devia ser representado como um contrato de casamento pervertido. A analogia matrimonial era levada a tal ponto que as bruxas chegavam a confessar que elas “não se atreviam a desobedecer ao diabo” ou, ainda mais curioso, que elas não tinham nenhum prazer em copular com ele, uma contradição no que diz respeito à ideologia da caça às bruxas, para a qual a bruxaria era consequência da luxúria insaciável das mulheres (IDEM p. 338).

Havia, além da santificação da supremacia masculina a indução aos homens a temer as mulheres, a vê-las como a destruição do sexo masculino. Detinham o poder de atraí-los para fragilizá-los, roubariam suas almas. Uma bruxa poderia castrar os homens, deixá-los impotentes, controlariam seu pênis segundo sua vontade. Todas as mulheres seriam bruxas em potencial, nenhum homem poderia se sentir a salvo tendo uma mulher do lado. Ela, supostamente teria poderes de fazer com que seus pênis desaparecessem como a bruxa citada no Malleus (1430) que teria armazenado dezenas de pênis na casca de uma árvore. Não se tem registro, salvo uma exceção, de organização masculina contrária à perseguição das mulheres, algumas tentativas individuais de pais e filhos de salvar suas parentes e nada mais, sinal de que a propaganda fazia efeito, assim tento êxito em separar homens e mulheres.

A exceção foi caso dos pescadores de uma região basca que souberam, enquanto estavam ausentes para a pesca, que suas esposas mães e filhas estavam sendo apunhaladas, torturadas e mortas num julgamento em massa conduzido pelo inquisidor francês Pierre Lancre. Os pescadores voltaram antes e libertaram o comboio de bruxas que estava sendo levado para a queima. Essa resistência popular foi suficiente para deter os julgamentos (KURLANSKY apud FEDERICI 2001. p.340).

Esse foi um acontecimento único, não se tem registro de nenhum tipo de organização popular que se posicionasse em defesa das mulheres. Sabe-se que alguns homens faziam negócios com as denúncias contra as bruxas, ameaçando delatá-las a menos que elas pagassem.

Homens aproveitavam o clima de suspeita que rondava as mulheres para se livrar de suas esposas e amantes indesejadas, ou para debilitar a vingança das mulheres a que tinham estupro ou seduzido. Sem dúvida, a inércia dos homens diante das atrocidades a que foram submetidas as mulheres foi frequentemente motivada pelo medo de serem implicados nas acusações, já que a maioria dos homens que foram

julgados por tais crimes eram parentes de mulheres suspeitas ou condenadas por bruxaria. Contudo, os anos de propaganda e terror certamente plantaram entre os homens as sementes de uma profunda alienação psicológica com relação às mulheres, o que quebrou a solidariedade de classe e minou seu próprio poder coletivo FEDERICI, 2017. p.340.

Os medos arraigados que os homens nutriam contra as mulheres principalmente por conta da propaganda misógina da igreja foram utilizados como mecanismo de controle social, ao reprimir as mulheres se reprimia toda a sociedade. Os homens expropriados, empobrecidos e criminalizados culpavam as bruxas malditas por sua desgraça. As mulheres não apenas foram acusadas de tornar os homens impotentes, mas tiveram sua sexualidade transformada em objeto de temor, demoníaca, perigosa.

As bruxas estariam envolvidas em práticas sexuais degeneradas, orgias e cópula com o diabo, que supostamente aconteciam no sabá, que se tratava como descreve ROCHA SILVA (2013). No século XV já havia a ideia de que para além de pactos com o diabo as bruxas também o adoravam coletivamente em reuniões noturnas secretas, com ritos blasfêmicos, anti-humanos e promíscuos que ameaçavam a ordem social estabelecida, “toda cultura possui mitos sobre pessoas que invertem a ordem social estabelecida com atitudes que contrariam os padrões morais, sociais e religiosos de sua época” (idem p.58).

Sobre o sabá ele era identificado como ritos que envolviam práticas como canibalismo, infanticídio, vôo das bruxas, grande prevalência de componentes eróticos, atividades heterossexuais e homossexuais nas cerimônias. Destacando a obsessão negativa da igreja com relação à sexualidade, o desejo emerge como grande pecado cristão. O fato de as bruxas terem sido acusadas de causar impotência aos homens, e ao mesmo tempo causar-lhes paixões sexuais parece ser uma contradição, mas na verdade fazem parte da construção do novo código patriarcal bendito por essa lógica contrária ao feminino. Nessa construção, “a impotência física era a contrapartida da impotência moral; era a manifestação física da erosão da autoridade masculina sobre as mulheres” (FEDERICI, 2017. p.342), assim não havia diferença entre um homem castrado e um inutilmente apaixonado.

Uma mulher ativa sexualmente poderia destruir a autoridade dos homens, já que a paixão sexual comprometeria seu juízo, seu equilíbrio racional. A sexualidade da mulher constituía um perigo público, uma ameaça à ordem social por subverter o senso de responsabilidade, a capacidade para o autocontrole e trabalho. Por isso a sexualidade feminina deveria ser extinta, exorcizada. Por meio de tortura, morte em fogueiras, interrogatórios que misturavam exorcismo sexual e estupro psicológico, inaugurava-se de fato uma era de repressão sexual.

2- Bruxas da banda cruzada

De acordo com as pesquisas do antropólogo Luiz Mott (2010), o processo da Inquisição no Brasil se deu, em 1591, após cumprir formalidades burocráticas do Tribunal do Santo Ofício, ocorreu a primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil.

Fundado em Portugal em 1536, pelo rei D. João III, o Tribunal do Santo Ofício tinha como principal atribuição perseguir as heresias – sobretudo o judaísmo, protestantismo e feitiçarias –, acrescentando-lhe com o decorrer do tempo, também o castigo aos bigamos, sodomitas e aos sacerdotes que solicitavam suas penitentes para atos torpes (MOTT, 2010. p.19).

A migração de judeus expulsos da Espanha para Portugal, em 1492, fez com que a perseguição se repetisse com a criação do Santo Ofício lusitano, em 1536. O Brasil nunca chegou a ter um tribunal, mas emissários da Inquisição aportaram por aqui entre 1591 e 1767. Calcula-se que 400 brasileiros foram condenados e 21 queimados em Lisboa, para onde eram mandados os casos mais graves. Os inquisidores portugueses fizeram 40 mil vítimas, das quais 2 mil foram mortas na fogueira. Na Espanha, até a extinção do Santo Ofício, em 1834, estima-se que quase 300 mil pessoas tenham sido condenadas e 30 mil executadas.

Para Mott (2010), provavelmente esse número seja ainda superior pois dentre os 40 mil processos arquivados na Torre do Tombo em Lisboa, muitos ainda não foram catalogados e podem aumentar o número dos réus procedentes do Brasil. De acordo com Ronaldo Vaifas a ação da inquisição portuguesa estava preocupada não apenas com o suposto judaísmo dos cristãos novos, mas com a persistência da cultura e moralidades infensas aos dogmas católicos. Tal religiosidade seria, na colônia, mesclada às crenças e costumes africanos e ameríndios.

Debruçando-se sobre homens e mulheres infernais - infernais por sua origem, posição social e modo de viver -. O diabo resgata nosso imaginário passado, que não estranha aos olhos do presente, marcando decisivamente os estudos da história das mentalidades no Brasil (VAIFAS, 1988.p.168).

Na descrição do ameríndio, seu corpo, costumes e crenças a retratação predominante era de uma humanidade inferior, animalesca, próxima dos monstros que povoavam a imaginação europeia na baixa Idade Média. Ou seja, uma espécie de humanidade inviável guiada por um demônio. “Frei Vicente do Salvador fora o primeiro, já no século XVII, a vincular o triunfo do nome Brasil sobre a terra de Santa Cruz ao pau avermelhado e abrasado, que mais convinha ao diabo que a deus” (VAIFAS, 1988).

Os Jesuítas desde o século XVI estiveram à frente da demonização dos indígenas, estendida depois aos negros, justificada ora pela catequese ora pela escravização ou por ambas as estratégias colonizadoras. Havia, nesse sentido, descrição detalhada de práticas mágicas,

sortilégios e ritos que acompanhavam a vida na colônia. Para Mello (1984), essas práticas faziam parte da busca por melhores condições de vida, por meio de adivinhações, cartas, como provocavam ou resolviam conflitos a partir do sobrenatural, assim viviam uma religiosidade particular.

Como exemplo de mulheres investigadas, denunciadas, presas e punidas pela inquisição em terras brasileiras falaremos brevemente dos casos de Rosa Egipcíaca a partir dos estudos de Luiz Mott (1993) e do caso de duas escravizadas mestiças, Joana e Custódia de Abreu destacadas nos estudos de Carolina Rocha (). Nesse segundo caso as duas mulheres assumiram participar de encontros noturnos firmados por pactos diabólicos no Piauí colonial.

De acordo com Mott (1993), Rosa nasceu na Costa de Ajudá, no atual Benim, de nação courana em 1725. Aos seis anos de idade, após ser capturada pelo tráfico negreiro, desembarcou no Rio de Janeiro, onde permaneceu até 1733. Foi levada para Minas Gerais pelo frei José de Santa Rita Durão, onde viveu como meretriz durante 15 anos.

Durante o período em Minas, aos 30 anos, foi acometida por um estranho inchaço e por uma enfermidade no estômago, período coincidente com o de visões místicas, o que a levaria a deixar o meretrício e a se tornar "beata". Em 1748, vendeu joias e roupas conseguidas durante o meretrício e distribuiu o dinheiro aos pobres.

Nesse período passou a frequentar os ofícios divinos e liturgias. Em um deles ela conheceu o padre Francisco Gonçalves Lopes, vigário da freguesia de São Caetano, que era famoso pela prática de exorcismos, quando disse estar possuída por sete demônios e ter sentido um caldeirão de água fervente despejado sobre seu corpo. No primeiro exorcismo de Rosa Egipcíaca, ela caiu no chão desacordada, "partindo a cabeça na pedra debaixo do altar de São Benedito".

Em outro momento, o casal Durão disse que Rosa "era uma possessa especial, pois, quando vexada, fazia sermões edificantes, sempre preocupada que todos mantivessem perfeita compostura nos templos" e que falava grosso quando possuída por Satanás, além de ter visões como a de Nossa Senhora da Conceição. O nome Egipcíaca foi dado em referência à Santa Maria Egipcíaca, também ex-prostituta. As visões de Rosa levam sua fama a ser conhecida em Mariana, Vila Rica e São João del Rei. Certa vez, na Igreja de Nossa Senhora do Pilar, em São João del Rei, Rosa Courana interrompeu a pregação de um missionário ao gritar que ela era o próprio Satanás ali presente. Levada à sede do bispado, em Mariana, foi avaliada pela Igreja que a considerou "embusteira", sendo, pois, açoitada, em 1749, no pelourinho de Mariana. Conseguiu sobreviver aos castigos, mas ficou com o lado direito do corpo semiparalisado pelo resto da vida.

Após esse acontecimento Rosa procurou o bispo da Diocese, D. Frei Manoel da Cruz, quando, após uma série de provas (uma delas envolvendo a resistência de 5 minutos à chama de uma vela), o grupo concluiu que tudo não passava de fingimento, o que levou o povo a chamá-la de feiticeira. Em São Sebastião do Rio de Janeiro, para onde fugiu em 1751 e permaneceu até 1763, aprendeu a ler e escrever motivada por inspiração espiritual.

Nesse período, ela revelou detalhes de sua vida e dons sobrenaturais ao Provincial dos Franciscanos, Frei Agostinho de São José, que passou a ser seu mentor espiritual, período também que leva os franciscanos a admirá-la pelos jejuns prolongados, autoflagelação, uso de cilício e comunhão frequente. Essas características levaram os franciscanos a chamá-la de "flor do Rio de Janeiro".

Foi fundadora em 1751, no Rio de Janeiro, o Recolhimento do Parto que era um local destinado a receber ex-prostitutas e de cultos que serviam biscoito de farinha feito com a saliva de Rosa. No mesmo local ela recebeu dezenas de famílias após convencê-las de que um dilúvio só pouparia quem lá se escondesse. Madre Rosa foi adorada por fiéis que a procuravam de joelhos, beijando-lhe os pés e venerando suas relíquias. Os cerimoniais celebrados pela santa africana misturavam elementos católicos com ritos africanos, como o hábito de pitar cachimbo.

Escreveu *Sagrada Teologia do Amor Divino das Almas Peregrinas*, um livro de cerca de 250 páginas posteriormente qualificado como heresia e parcialmente destruído pelo confessor, ex-exorcista e coproprietário, o padre Francisco Gonçalves Lopes, conhecido como Xota-Diabos, a fim de preservá-la da Inquisição. Ao se indispor com o clero que conversava durante cerimônias e com uma mulher na igreja de Santo Antônio foi denunciada ao bispo. Esse processo reuniria outros desatinos de Rosa, como os de dizer-se mãe de Deus, redentora do universo, superior a Santa Teresa, objeto de verdadeira e herética idolatria em seu recolhimento, além de capitanear rituais sincréticos igualmente suspeitos.

Em certo momento, chegou a dizer que o Menino Jesus diariamente ia penteá-la e, em agradecimento, dava-lhe de mamar. Em 1763, ela foi tida pela Igreja Católica como herege e falsa santa, o que a levou ser presa nos Cárceres do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa, onde não desmentiu suas visões e experiências sobrenaturais. Rosa Egipcíaca morreu de causas naturais no dia 12 de outubro de 1771, ainda sob cárcere do Santo Ofício da Inquisição de Lisboa.

Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz é possivelmente a mulher negra africana do século XVIII, tanto em África como na diáspora afro-americana e no Brasil, sobre quem se dispõe mais detalhes documentais sobre sua vida, sonhos, escritos e paixão. É a primeira mulher negra a ter escrito um livro, do qual restaram algumas páginas manuscritas. A impactante vida de Rosa

e sua relevância histórica foram inspiração para o carnaval de 2023 da Unidos do Viradouro, escola de samba da cidade de Niterói no Rio de Janeiro:

Rosa maria, menina flor
rainha do espelho mar
na pele do tambor
pranto das dores que resistiu
deságua no imenso brasil
sua luz incorporou:

Distante me encontro das origens
caminho onde o corpo foi prisão
ouro que deixou as cicatrizes
esperança foi vertigem
a alma, libertação

É vento na saia da preta courá
na ginga do acotundá...
é ventania
sete vozes guiaram minhas visões
mistério, alucinações, feitiçaria

Me entrego a escrever a predição
lágrima nas contas do rosário
dádiva ao clamor do coração
palavras de um preto relicário
a voz que cobre o cruzeiro
reluz sobre nós no fim do calvário
navega esperança à luz do encantado
reflete o azul

Senti a alma daqueles, os mais oprimidos
venci heresia na fé dos divinos
a mais bela rosa aos pés do senhor
candombes e batuques no cortejo
eu sou a santa que o povo aclamou
Eis a flor do seu altar, sua fé em cada
gesto
o amor em cada olhar dos filhos meus
no cantar da viradouro, o meu samba é
manifesto sou rosa maria, imagem de
Deus

Eis a flor do seu altar, sua fé em cada
gesto
o amor em cada olhar dos filhos meus
no cantar da viradouro, o meu samba é
manifesto imagem de Deus, sou eu

Compositores: Claudio Mattos, Dan Passos,
Marco moreno, Victor Rangel, Lucas Neves,
Deco, Thiago Meiners, Valtinho Botafogo, Luis
Anderson, Jefferson Oliveira e Bertolo.

As contribuições de ROCHA SILVA (2013) apontam que a maioria das fontes disponíveis sobre feitiçaria na Época Moderna – tratados demonológicos, processos de execução dos condenados e os processos contra réus nos tribunais seculares, episcopais e inquisitoriais foram elaboradas pelos homens que condenava a bruxaria e perseguiram as feiticeiras

O que gera uma atitude comum de descrédito com as fontes. No entanto, as “distorções” também indicam aos estudiosos a natureza das crenças construídas em torno da feitiçaria. Através dos supostos erros de interpretação de magistrados e juízes é possível encontrar a mentalidade de uma época, que enquadrava as crenças acerca da feitiçaria e dos poderes do demônio no seu sistema de crenças religiosas. As fontes não são mentirosas, elas refletem uma visão de mundo, que na época era profundamente marcada pela oposição entre Deus e o Diabo (IDEM p.195).

As práticas mágicas, assumiam uma função social no Brasil, tanto para os colonizadores como para os colonizados. Para os colonizadores eram a origem de todo o mal, a prova da ação do Diabo sob aqueles povos, o impedimento à conversão dos indígenas e que corrompia a fé dos colonos. Para os colonos o contato com o mundo sobrenatural “permitia o alívio das tensões inerentes ao sistema escravista, da violência, miséria, angústias, desafetos, doenças, demais sentimentos ligados ao inconsciente e condição social” (ROCHA SILVA.2013. p.195).

O estudo da professora Carolina revela que a manifestação religiosa controvertida que praticamente não aparece nos arquivos inquisitoriais portugueses, o sabá piauiense, era uma representação religiosa popular híbrida. Apesar de configurada como uma reunião diabólica havia ali uma interposição de diversas crenças, oriundas da sociedade colonial múltipla que confluía vários ritos nos cotidianos indígenas, africanos e europeus que compartilhavam calundus, magismos, superstições, religiões e vivências.

O jesuíta Manuel da Silva, missionário que levava a palavra de Deus para os sertões da colônia, foi o responsável em 1758 por escrever e enviar para a Inquisição de Lisboa a confissão da mestiça Joana e da índia Custódia. A confissão destacava o arrependimento de terem participado de encontros noturnos com o Diabo na vila Mocha e nas Cajazeiras, no Piauí. O padre era obstinado em salvar as almas do sertão e tinha por objetivo denunciar a falta de igrejas e sacerdotes naquelas terras. As acusadas eram um reflexo da sociedade escravista na qual pertenciam, assim “canalizando para os símbolos do cristianismo toda a fúria que sentiam pela sua condição, chamando a Virgem de negrinha escrava e Cristo de moleque, e exercendo a capacidade de puni-los” (ROCHA SILVA, 2013).

Os depoimentos das duas escravizadas Joana e Custódia de Abreu foram escritos e enviados pelo jesuíta Manoel da Silva ao Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, com descrições muito semelhantes com os elementos que definem o complexo sabático europeu.

A primeira que me começou a ensinar foi a supradita Cecília mestiça: esta, por espaço de um mês, que nesse ano foi próximo ao dia e véspera de São João, em que foi o primeiro dia que eu comecei o comércio com o Demônio. Um mês antes, me contou a dita Mãe Cecília, que o Demônio tinha torpezas com as mulheres. E que se eu queria falar e ter com ele, ela me ensinaria. Aceitei eu, como rapariga de nenhuns miolos e por outra parte de costumes de pouca ou nenhuma boa educação. Então me disse ela que eu havia de ir nua à porta da igreja da mesma vila da Moucha, em que vivíamos, e na qual igreja da vila se conserva sempre o Santíssimo Sacramento, que ali havia de bater com as partes prepósteras assim nua uma três vezes na porta da Igreja indo sempre para trás, e havia no mesmo ponto de chamar por este nome e vocábulo: Tundá, o qual vocábulo nem eu lhe sei bem decifrar a significação inteira e cabal, mas julgo ser nome do Demônio. E que dali havia de endireitar nua para umas covas de defuntos que estão a um lado da vila, onde chamam o Enforcado, por se ali ter enforcado algumas vezes alguns delinquentes. E que ali me havia de aparecer um moleque e que eu pondo-me na postura de quatro pés, ele me havia de conhecer pela prepóstera (Transcrição Luiz Mott in ROCHA SILVA 2013 p.200).

O texto foi resultado da confluência de diversas crenças mágico-religiosas, a descrição dos encontros noturnos com o diabo se aproximou ora da magia popular, ora dos calundus coloniais e ora do *sabá* europeu. As intenções do padre ao enviar as confissões para a Inquisição parecem vir da vontade de denunciar o estado de “abandono religioso” dos sertões e de destacar a importância da Ordem do qual fazia parte. A grande justificativa moral da colonização foi a necessidade de levar a palavra de Deus e converter ao cristianismo os habitantes das novas terras. Nesse contexto, exploradores e missionários funcionavam como exorcistas dos demônios americanos.

De acordo com o estudo de FÉ BARBOSA (2021), denúncia feita pelo padre Manoel da Silva, ao enviar as confissões para o Tribunal da Inquisição de Lisboa, não se transformou em processo, provavelmente pelo pouco interesse pelos casos associados a feitiçaria nesse momento histórico, e/ou pelo fato das duas escravizadas não terem nada a oferecer, assim não teriam bens a ser confiscados.

Os jesuítas tiveram destaque na colonização da América Portuguesa. Exploração comercial e missão cristã da Igreja em converter os povos indígenas operou de forma articulada na expansão das áreas de dominação e na justificativa da própria colonização. A emergência da inscrição Pombagira nos cotidianos brasileiros, seja nos terreiros, ruas, esquinas, cabarés, cemitérios, desejos, paixões, ânsia por liberdade e principalmente no corpo das mulheres nos convoca a ler tal signo como uma espécie de verso que diz sobre essas batalhas. Dessa maneira, conte-la no cárcere da demonização contribui para um não enfrentamento das violências que pavimentam o mundo moderno-colonial.

Em outra perspectiva, encarar pombagira como mulher do diabo a partir de um giro enunciativo, ou seja, a luminosidade e quentura das labaredas cuspidas por ela, nos possibilita investir no desdobramento de seu signo como parte de uma poética que diz desde uma política de transgressão dos parâmetros da dominação colonial. Assim, se a catequese escolariza e firma a agenda curricular colonial é necessária reivindicar educações que nos permitam desaprender do cânone (Rufino, 2021). Essas por sua vez, são as bases fundantes para riscar outras pedagogias.

Considerações finais - Quem é você para deitar na minha cama

Invocamos pombagira numa provocação política/epistemológica a partir da imanação das textualidades femininas presentes em seu signo. Dessa forma, sua presença expansiva e múltipla contraria a lógica do lugar definido, encolhimento e subordinação. O corpo das Marias

propõe a rasura dos padrões dominantes e cura, esta, em diálogo com o sentido de cura proposto em relação à educação: A educação é uma esfera de autoconhecimento, responsabilidade, liberdade e cura” (RUFINO, 2021. p.12).

Esse signo feminino, sob a imposição do critério do pecado que a transformou em mulher do diabo, anuncia a força livre da corporeidade da mulher, aquela que não se permite domesticar que não se submete à ordem reprodutiva, à servidão de nenhuma espécie. O girar das saias e o perfume marcante invadem o salão do feminino apresentando possibilidades de tratamento para esse corpo oprimido e violentado. A cura pela experiência de liberdade e beleza.

O protagonismo de um corpo embebido de libido e envolvido num movimento constante de sensualidade assusta o olhar domesticado que demoniza a mulher. A proposta radical de liberdade contida nesse signo está ligada a não contenção do corpo, aquele que faz seu caminho de forma autônoma. Pombagira se apresenta como a mulher do diabo, assumindo esse lugar por uma via oposta aos tratados demonológicos abordados nesse texto. Ela se coloca como a rainha do inferno fazendo do veneno remédio, transgredindo a lógica de redução da mulher, contestando a catequese e apresentando novas possibilidades político/epistemológica/ética/estética/pedagógica para tratar com centralidade no feminino a questão da violência/dominação colonial.

Se há um projeto ideológico secular de ódio de gênero manifestada pelas inúmeras violências praticadas pelo machismo/patriarcado há pombagira para dizer que a mulher vai renascer, não de forma romantizada sem pesar ou dor, mas esse corpo marcado vai chegar com sete navalhas nas mãos, vai beber veneno e vai gargalhar na fogueira e vai dobrar o diabo. “O inferno pegou fogo a mulher do diabo não morreu, não morreu... a mulher do diabo não morreu”.

Referências

FÉ BARBOSA, Rosamaria de Sousa. “Aceitei eu, como rapariga de nenhum miolos”: o limiar da santidade e perversão ou um duelo entre deus e o demônio, no Piauí do século XVIII, in: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/hydra/article/view/11881/8887>. Revista Hydra volume 6, número 10, 2021. Acesso em fevereiro de 2023.

FEDERICI, Silvia. Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. 11 ed. São Paulo: Elefante, 2021.

GONZALES, Lélia. *Por um Feminismo Afro-latino-americano*. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (ORGs). Rio de Janeiro: Zaar. 2020.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. O martelo das feiticeiras. 29 ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

MOREIRA ALVES, Branca; PITANGUY, Jaqueline. (Orgs). Feminismo no Brasil- Memórias de quem fez acontecer. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2022.

MOTT, Luiz. Rosa Egipcíaca: uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro. Bertrand do Brasil, 1993.

ROCHA SILVA, Carolina. O sabá do sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58). Dissertação de mestrado instituto de ciências humanas e filosofia programa de pós-graduação em história social. Universidade Federal Fluminense. 2013.

RUFINO, Luiz. Vence demanda: educação e descolonização. Rio de Janeiro. Mórula, 2021.

SANTOS, Antonio Bispo. Colonização, Quilombos: modos e significados. Brasília: UNB, 2015.

VAINFAS, Ronaldo. A problemática das mentalidades e a inquisição no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Estudos históricos, 1988.

Tempo e ontologia: Nietzsche leitor de Heráclito e Kant

Thiago Oliveira da Cunha²⁰
William Mattioli²¹

Resumo

Neste trabalho, buscamos estabelecer um vínculo entre a concepção nietzscheana de tempo, presente no ensaio póstumo *A filosofia na idade trágica dos gregos* (1873), e o desenvolvimento de uma posição ontológica realista. Nietzsche, ao se debruçar sobre os filósofos pré-socráticos – com destaque para Heráclito e Parmênides –, desenvolve seu argumento de modo a extrair dele uma interessante crítica à concepção *idealista e transcendental* do tempo, tal como elaborada por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Ademais, Nietzsche reconhece em Kant a expressão moderna do eleatismo no campo da ontologia (MATTIOLI, 2011, p. 249), pois teria concebido sua *coisa-em-si* como unidade atemporal e imutável, para além de todas as determinações sensíveis. A crítica nietzschiana mobiliza, desse modo, uma resposta ao *idealismo temporal* e à ontologia do *ser* implicada na obra kantiana. Sua resposta é o *realismo temporal* e uma nova ontologia: a ontologia do *vir-a-ser*.

Palavras-chave: Ontologia, Tempo, Idealismo, Kant, Nietzsche.

Abstract

In this paper, we intend to establish a link between Nietzsche's conception of time present in the posthumous essay *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873) and the development of a realistic ontological position. When focusing on the pre-Socratic philosophers – with emphasis on Heraclitus and Parmenides – Nietzsche develops his argument in such a way as to extract from it an interesting critique of the *idealist and transcendental* conception of time as it is elaborated by Kant in the *Critique of Pure Reason*. Furthermore, Nietzsche recognizes in Kant the modern expression of eleatism in the field of ontology (MATTIOLI, 2011, p. 249), as he conceives his thing-in-itself as a timeless and immutable unit, beyond all sensible determinations. The Nietzschean critique thus mobilizes a response to *temporal idealism* and the ontology of *being* implied in Kant's work. His answer is *temporal realism* and a new ontology: the ontology of *becoming*.

Keywords: Ontology, Time, Idealism, Kant, Nietzsche.

²⁰ Aluno de graduação em filosofia da UFRJ, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais.

²¹ Professor do departamento de Filosofia da UFRJ/IFCS.

Kant e o idealismo temporal

É conhecida a sentença de Heidegger segundo a qual a história da metafísica corresponde à história do esquecimento do ser. O diagnóstico heideggeriano parece refletir, num contexto teórico distinto, ao menos um aspecto da posição que havia se tornado hegemônica no interior da tradição do neokantismo na segunda metade do século XIX na Alemanha. Trata-se de uma desconsideração da pergunta metafísica e ontológica acerca da natureza e da estrutura última do real em favor da pergunta (kantiana) acerca dos critérios de validação e de justificação racional do conhecimento possível, em especial do conhecimento científico. Ou seja, o interesse filosófico se desvia da ontologia para a epistemologia. Por outro lado, recuperar a pergunta ontológica significava, para Heidegger, resgatar as possibilidades do pensamento grego antigo, sendo os gregos os primeiros a terem se dedicado à investigação sobre o que significa dizer *ser* (HEIDEGGER, 2015, p. 37). Em outras palavras, voltar-se ao pensamento filosófico grego significaria retomar, no presente, as questões ontológicas esquecidas pela tradição.

O termo *esquecimento*, usado com tanta ênfase por Heidegger, pode parecer um exagero. Afinal, não foram poucos os que, mesmo sob os escombros deixados pela crítica kantiana, insistiram na pergunta por aquilo que constitui o “ser” enquanto realidade última do mundo. É claro que a formulação heideggeriana é suficientemente precisa (a pergunta é pelo “sentido de ser”, e não pelo “ser” enquanto realidade do mundo) para excluir do horizonte das possibilidades ontológicas viáveis o “Absoluto” do idealismo especulativo ou a “Vontade” de Schopenhauer, por exemplo. Nessa mesma trilha, a “vontade de poder” nietzschiana não seria, ao fim e ao cabo, senão a consumação daquela história do esquecimento do ser narrada por Heidegger.

Mas Nietzsche se debruçou sobre a questão ontológica e sobre a pergunta pelo ser a partir de uma perspectiva à qual Heidegger não parece fazer inteira justiça, quando o apresenta como aquele que conduziu a história da metafísica (e, portanto, a história do esquecimento do ser) ao seu ápice. Se, por um lado, a epistemologia kantiana buscou, sistematicamente, reduzir as possibilidades de dizer o ser fazendo-as coincidir com as condições de possibilidade impostas pela tábua das categorias do entendimento puro (aplicadas à experiência em geral), Nietzsche, como veremos, buscou resgatar um sentido mais originário de uma ontologia que se abre à intuição do mundo para além das determinações categoriais do entendimento.

O projeto epistêmico de Kant, na *Crítica da Razão Pura*, ao mesmo tempo em que reivindica um sentido crítico para o conceito de “ser” através das categorias, reconduz o sentido ontológico tradicional e dogmático do ser à *coisa-em-si* incognoscível (e portanto, no limite,

indizível). Não escapará aos olhos de Nietzsche que, com esse movimento, Kant estabelece um dualismo metafísico, separando o *fenômeno*, isto é, “objeto indeterminado de uma intuição empírica” (CRP, B34)²², da *coisa-em-si*, que seria o objeto pensado independentemente das condições do conhecimento empírico. O fenômeno distingue-se fundamentalmente por estar determinado, em primeiro lugar, pelas condições *puras* da intuição, investigadas pela *estética transcendental: espaço e tempo*. O conhecimento possível se restringe às coordenadas do espaço e do tempo. Espaço e tempo são, portanto, as condições *transcendentais* do conhecimento. Segundo o próprio Kant: “O espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (CRP, A24). Nesse sentido, o espaço é único, enquanto “condição de possibilidade dos fenômenos” (CRP, B39) – ele é uma *intuição pura*. Os objetos fenomênicos (como objetos da nossa intuição sensível) são organizados segundo as coordenadas dessa estrutura espacial:

Só assim, do ponto de vista do homem, podemos falar do espaço, de seres extensos, etc. (...) Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, ou seja, são objecto da sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, a que chamamos **sensibilidade**, é uma condição necessária de todas as relações nas quais os objectos são intuídos como exteriores a nós e, quando abstraímos desses objectos, é uma **intuição pura** que leva o nome de **espaço**. (CRP, B42-B43). (grifo nosso).

Curiosamente, apesar disso, Kant admite a *realidade empírica* e, ao mesmo tempo, a *idealidade transcendental* do espaço (CRP, B43). Sua realidade empírica concerne à validade objetiva do espaço em relação a todas as coisas que se apresentam a nós externamente. A idealidade transcendental, por sua vez, significa que ele existe como forma *a priori* de uma faculdade subjetiva e, nesse sentido, sua existência não depende dos objetos; o espaço existe como condição subjetiva do sujeito (CRP, B43). Quando se fala do espaço enquanto *realidade empírica* (CRP, B43), tem-se em vista sua objetividade como aquilo que garante a possibilidade da experiência sensível de tudo que é passível de ser conhecido (fenômeno); quando se fala de sua *idealidade transcendental*, tem-se em vista que “o espaço nada é, se abandonarmos a condição de possibilidade de toda experiência e o consideramos com algo que sirva de fundamento das coisas em si” (CRP, B44).

Mas é o tempo, e não o espaço, o que nos interessa mais profundamente aqui. O que significa a tese da *idealidade transcendental do tempo*? Tal como espaço, o tempo possui uma realidade empírica e objetiva no que diz respeito aos fenômenos, como condição da percepção de todos os objetos dos sentidos. Por outro lado, sua idealidade transcendental, assim como a

²² CRP refere-se à obra *Crítica da Razão Pura*. A ou B referem-se, respectivamente, a primeira e a segunda edição da obra; e o número que a sucede refere-se à localização no texto original.

do espaço, concerne à sua natureza *a priori*, como condição subjetiva de acesso aos fenômenos que garante validade universal e necessária às leis e relações do tempo:

o tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiram na percepção se a representação do tempo não fosse seu fundamento *a priori*. Só pressupondo-a podemos representar-nos que uma coisa existe num só e mesmo tempo (*simultaneamente*), ou em tempos diferentes (*sucessivamente*). (CRP, B46). (grifo nosso).

Esses modos de percepção somente podem ser pressupostos aprioristicamente. O tempo, tal como o espaço, “é uma forma pura da intuição sensível” (CRP, B47). Só há um único tempo. Ademais, “o tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral” (CRP, B50). Algumas linhas acima, lemos:

O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e o nosso estado interior. Realmente, o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; não pertence a uma figura ou a uma posição etc., antes determina a relação das representações no nosso estado interno. (CRP, A34).

Com isso, temos os principais argumentos kantianos em defesa da idealidade do tempo: o tempo é uma condição formal e pura da intuição sensível. Howard Caygill (CAYGILL, 2000, p. 306) esquematiza essa concepção kantiana em sete itens (ou teses): a) o tempo não advém dos sentidos, ainda que seja pressuposto da sensibilidade; b) o tempo não é um conceito. As coisas apenas estariam situadas *no* tempo e não contidas sob o conceito geral de tempo; c) como o tempo é anterior à sensação, ele é uma *intuição pura*; d) o tempo é contínuo, de maneira que, “qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento” (CRP, B47); e) o tempo é objetivo no sentido fenomênico, por ser condição necessária de todo e qualquer fenômeno; f) os objetos da sensibilidade, por sua vez, se conformam a essa condição transcendental; e g) o tempo é condição *formal* de toda a sensibilidade – sem o tempo não seria possível perceber os fenômenos.

Por essas razões, espaço e tempo fazem parte da estética *transcendental*, no sentido em que o “‘Transcendental’ qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência a nossas representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência”. (DELEUZE, 2018, p. 23).

Kant e o eleatismo segundo Nietzsche

Para Nietzsche, essa concepção kantiana do tempo, que o exclui da realidade própria das coisas para circunscrevê-lo meramente ao *modo* como percebemos essas coisas, tem

importantes consequências que ultrapassam o campo da epistemologia para adentrar no horizonte das questões ontológicas. Nesse horizonte, a tese kantiana da idealidade do tempo corresponderia a uma expressão moderna do pensamento eleata, mais precisamente, de Parmênides de Eleia (NASSER, 2015, p. 43). Mas como Nietzsche chega a esse paralelismo? Tenhamos em mente que Nietzsche começou sua carreira acadêmica como filólogo clássico. Enquanto tal, ele detinha um vasto e profundo conhecimento dos gregos. É em meio à sua tentativa de reler os filósofos pré-socráticos (que ele prefere chamar de “pré-platônicos”) à luz dos debates atuais no campo da filosofia e da ciência que ele se posiciona, pela primeira vez explicitamente, frente às questões relacionadas ao idealismo temporal kantiano (NASSER, 2015, p. 45). A obra representativa desse momento é o ensaio *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos* (NIETZSCHE, 1995). Ao analisar o pensamento pré-socrático, Nietzsche propõe um paralelismo com o pensamento alemão contemporâneo e, a partir disso, torna-se patente a crítica ao idealismo epistêmico.

O tempo, tal como proposto por Kant, pelas suas características próprias, determina como nós nos relacionamos e percebemos os objetos externos – aquilo que nos aparece representativamente às nossas faculdades *a priori* de conhecimento: “o que se apresenta a nós de maneira a formar uma natureza deve necessariamente obedecer a princípios do mesmo gênero (mais do que isso, *aos mesmos princípios*) que aqueles que regulam o curso de nossas representações”. (DELEUZE, 2018, p. 22-23). Os fenômenos se conformam à nossa estrutura cognitiva justamente por não serem *coisas-em-si*; é dessa forma que eles se apresentam a nós (DELEUZE, 2018, p. 24).

Ora, a idealidade do tempo e, conseqüentemente, a separação ontológica entre *fenômeno* e *coisa-em-si* nos leva a um *dualismo metafísico* (MATTIOLI, 2013, p. 344). Na interpretação nietzschiana – concebida à luz das releituras de Schopenhauer e Afrikan Spir acerca da filosofia kantiana – isso se deve ao fato de que o mundo fenomênico corresponderia à *aparência*, ao passo que a coisa-em-si corresponderia à *essência*. Nessa versão do kantismo, o mundo que muda a nossos olhos, o mundo do *devir* (ou como diz Aristóteles, da *geração e corrupção*) seria ilusório, já que o *ser* não admitiria mudança substancial (MATTIOLI, 2013, p. 344). Ora, é o mesmo movimento que Aristóteles identificou na Escola Eleata. Ademais, salienta o estagira, os eleatas não somente negavam a mudança do mundo, mas consideravam o conhecimento íntimo das coisas apenas na medida em que fosse capaz de apreender o *ser* nele mesmo, isto é, imóvel, infinito e uno. Nas palavras do próprio Aristóteles²³:

²³ Cf. Aristóteles, *Do Céu*, III, 1. 298 b 14 (DK 28 a 25).

Uns negam absolutamente geração e corrupção, pois nenhum dos seres nasce ou perece, a não ser em aparência para nós. Tal é a doutrina da escola de Melisso e de Parmênides, doutrina que, por excelente que seja, não pode ser tida como fundada sobre a natureza das coisas. Pois, se existem seres engendrados e absolutamente imóveis, pertencem mais a ciência outra que não à da natureza, e anterior a ela. Mas estes (filósofos), ao conceberem a existência apenas para a substância das coisas sensíveis, crendo plenamente nisso, e os primeiros naquilo, i. e., que sem tais naturezas imóveis não pode haver nem conhecimento nem sabedoria, não fazem mais que transferir aos seres sensíveis as razões só válidas para as realidades. – Id., Da Geração e Corrupção I, 8.325 a 13: Partindo desses raciocínios, deixando de lado o testemunho dos sentidos e negligenciando-o sob pretexto de que se deve seguir a razão, alguns (pensadores) ensinam que o todo é um, imóvel e ilimitado; pois o limite só poderia limitar em relação ao vazio. Tais são as causas pelas quais esses (pensadores) desenvolveram as teorias sobre a verdade. Certamente, segundo este raciocínio, parece suceder assim com estas coisas: mas, se se tomam em conta fatos, semelhante opinião parece-se com loucura. (*Os pré-socráticos. Col. Os pensadores*, p. 77)

Aos olhos de Nietzsche, esse dualismo proposto por Kant encarna o mesmo movimento realizado por Parmênides ao estabelecer o *ser* como uno, imóvel e idêntico a si mesmo (MATTIOLI, 2011, p. 249). Tal interpretação se deve muito ao contato de Nietzsche com as obras de Afrikan Spir (MATTIOLI, 2013, p. 328). Nesse contexto, a epistemologia kantiana revela – ou nos esconde – uma divisão e hierarquização ontológica.

Guardadas as devidas proporções dos sistemas, Spir – que estabelece a ponte entre Kant e Parmênides – propõe um mundo em três dimensões ontológicas (MATTIOLI, 2011, p. 249): (a) a *coisa-em-si*: as coisas em sua essência própria e incondicionada, que não estão em nosso alcance; (b) o *fenômeno*: as coisas que aparecem a nós na representação; e (c) as próprias *representações*: as “coisas” que “estão” em nós. A coisa-em-si, tal como em Kant, permanece numa dimensão *atemporal*. Quanto ao que podemos conhecer, todo objeto de conhecimento possível está no campo do *condicionado*. Nosso pensamento, por sua vez, exige, para todo condicionado dado, que a unidade absoluta das condições de sua existência esteja fixada por um princípio que, ele mesmo, não pode mais ser condicionado, ou seja, precisa ser *incondicionado*. Para Spir, essa é uma exigência do pensamento, que se orienta pelo princípio *a priori* da identidade que lhe é inerente e do qual derivam os conceitos de substância, incondicionado e ser.

Normalmente compreendemos por “condicionado” algo que, para que se dê, depende de uma condição. Porém, se aquilo que tomamos por “condição” também necessita de uma outra condição para si, ainda não encontramos a “condição última” para o condicionado tratado inicialmente. Deste modo, “um ‘incondicionado’ é, assim, uma condição-última, um fundamento de explicação último, para o que é dado como condicionado”. (BOEHM, p. 558, 2016 apud MEOTTI, p. 3, 2019).

O *incondicionado*, porém, não pode ser conhecido e, pela sua definição negativa mesma, em oposição ao condicionado, e por corresponder ao conceito da realidade última das coisas, diz respeito à *coisa em si* (MEOTTI, 2019, p. 5):

A crítica de Kant à metafísica consiste amplamente no ataque ao princípio que ele chama de ‘*das oberste Prinzip der reinen Vernunft*’ – o princípio supremo da razão pura. Este princípio estabelece que, ‘se o condicionado é dado, a série completa das condições – série que é por si própria incondicionada – é também dada’ (A309/B366). Não é frequentemente notado, mas este princípio não é nada menos que o princípio de razão suficiente (o PRS). (BOEHM, 2016, p. 556, tradução nossa apud MEOTTI, 2019, p. 5).

Lendo Kant à luz de Spir, Nietzsche percebe a relação entre a *coisa-em-si* e o *incondicionado*, “*princípio supremo da razão pura*” (MEOTTI, 2019, p. 5). Alguns anos depois da elaboração do ensaio póstumo sobre a filosofia na época trágica dos gregos, já em seu período intermediário, em *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche retorna a esse problema, confrontando agora Spir e Schopenhauer:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o **ser** que produziu a pintura: isto é, sobre a **coisa em si**, que sempre costuma ser vista como a **razão suficiente** do mundo do fenômeno. (NIETZSCHE, 2005, HH I 16). (grifo nosso)²⁴.

O filósofo ao qual Nietzsche se refere implicitamente nesta passagem é Schopenhauer, que concebe a vontade (sua “coisa em si”) como o fundamento da totalidade do mundo, que poderia ser descoberta pela interpretação cuidadosa de seus fenômenos. Spir recusa o modo como Schopenhauer concebe a relação entre coisa em si e fenômeno, argumentando, ao contrário, que o incondicionado jamais pode ser razão suficiente do condicionado e, portanto, não pode ser inferido a partir dele. Eis como Nietzsche apresenta a posição de Spir nesse mesmo aforismo de *Humano, demasiado humano*: “Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também condicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si *não* aparece” (HH 16). Ou seja: o mundo empírico, atravessado pela mudança e pela multiplicidade, não conteria em si nada daquilo que caracteriza o incondicionado: identidade pura, unidade absoluta, permanência, imutabilidade. Suas características são análogas às do Ser de Parmênides:

²⁴ HH I refere-se à obra *Humano, Demasiado Humano I*. O número que sucede refere-se ao parágrafo.

“Pensemos num objeto incondicionado A, cuja essência consiste em duas qualidades a e b; nesse caso, A é tanto a quanto b e nada além de a e b. Porém, uma vez que a e b são diferentes um do outro, o objeto A seria, assim, na medida em que é a qualidade a, diferente de si mesmo na medida em que é a qualidade b.” (24)

Sendo assim, o incondicionado pressuposto pela norma do pensamento, **o princípio de identidade** em sua forma mais pura, deve se referir a uma **unidade absolutamente simples** que só poderia ser instanciada por um ente **tal como o Ser de Parmênides**. Para Spir, um tal ente existe realmente. Segundo ele, o desacordo entre o conceito de incondicionado, por um lado, tal como é expresso pelas leis lógicas da identidade e não contradição, e a natureza empírica dos corpos, por outro, nos remete necessariamente a um lado da realidade para além do âmbito sensível no qual este conceito seria instanciado: trata-se daquilo que ele identificará com **a coisa em si kantiana**, a essência própria das coisas. (MATTIOLI, 2013, p. 334, grifo nosso)

Logo, Spir contesta a versão schopenhaueriana da coisa em si, do “incondicionado”. Para ele, a *essência* das coisas só pode ser pensada através daquelas características mencionadas: “incondicionada, imutável, única, perfeita e estranha ao processo de representação e ao erro”. (D’IORI, 2021, p. 41). Como vimos, seu *incondicionado* não é *razão suficiente do condicionado*. A exigência de referir todos os objetos do mundo às suas respectivas condições e, ao mesmo tempo, pensar a unidade dessas condições como incondicionada, constitui, para Spir, uma antinomia insolúvel:

Se, sobretudo, o condicionado deve ter, enquanto tal, uma condição, então esta deve necessariamente ser incondicionada. Que o condicionado, enquanto tal, não pode ter condições; que o incondicionado nunca pode ser pensado como condição ou causa; que uma causa ou condição nunca podem ser pensadas como incondicionadas; nisso consiste a antinomia fundamental. (SPIR, Afrikan. DW I, p. 378 apud D’IORI, 2021, p. 37).

Logo, o incondicionado, por definição, não pode condicionar; e o condicionado, por sua vez, não pode condicionar-se.

Assim, admitida a idealidade transcendental do tempo, o fundamento último da realidade não pode ser conhecido, e o incondicionado possui características similares ao Ser de Parmênides. Vale observar que Nietzsche, em *A filosofia na idade trágica dos gregos*, associa a coisa em si ainda ao *Indefinido* de Anaximandro de Mileto – que, mesmo não fazendo parte da escola eleata, ao se desvencilhar do materialismo de Thales de Mileto, antecipou algumas das principais características do Ser de Parmênides²⁵:

Pois tudo ou é princípio ou procede de um princípio, mas do ilimitado não há princípio: e houvesse, seria seu limite. E ainda: sendo princípio, deve também ser não-

²⁵ Cf. Aristóteles, **Física**, III, 4. 203 b 6 (DK 12 a 15).

engendrado e o indestrutível, porque o que foi gerado necessariamente tem fim e há um término para toda destruição. (ANAXIMANDRO DE MILETO, 1991, p. 15).

E:

Um ser que possui qualidades definidas nunca poderá ser a origem e o princípio das coisas; o ente verdadeiro, concluiu Anaximandro, não pode possuir qualidades definidas, de outro modo teria de nascer e de morrer, como todas as coisas. Para que o devir nunca cesse, é necessário que o ser originário seja indefinido (...), portanto, considerar-se como equivalente à “coisa em si” de Kant. (NIETZSCHE, 1995, p. 34-5).

Ora, se assim o é, então, o que significa a realidade para nós? É mera aparência e transitoriedade? O idealismo de Kant seria tal como a ontologia de Parmênides, uma forma de negação ontológica do *movimento* e da *mudança* empírica? Já que: “Todas as percepções dos sentidos, pensa Parmênides, fornecem apenas ilusões; e a sua ilusão principal é precisamente fazerem-nos crer que também o não-ser existe, que o devir também tem um ser”. (NIETZSCHE, 1995, p. 67). Para Nietzsche, o pensamento de Heráclito rejeitaria dois princípios de Anaximandro, cujo pensamento é a matriz da oposição em questão (MEYER, 2014, p. 55): a) o indefinido, que seria a origem das entidades individuadas e; b) e a luta entre contrários como injustiça.

A partir dessas considerações, Nietzsche, a partir de 1873 (com a publicação de *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*), vai desenhando uma teoria realista do tempo: “Em suma, é a partir dessa querela com o eleatismo que Nietzsche detecta a falibilidade dos argumentos idealistas, mais especificamente aqueles que apoiam a natureza estritamente ideal do tempo, conduzindo-o a uma posição realista” (NASSER, 2015, p. 47). Nietzsche começa a se afastar do idealismo temporal e passa a se agenciar a autores naturalistas e neokantianos que possuem uma postura mais crítica a algumas teses kantianas (NASSER, 2015, p. 45; MEYER, 2014, p. 43).

O Realismo temporal Nietzscheano e a ontologia do vir-a-ser

Ao longo de praticamente todo o texto *A Filosofia na Idade Trágica*, Nietzsche vai marcando posição sobre o seu realismo. Paralelamente à análise dos autores pré-platônicos, ele parece demarcar sua filosofia em face do pensamento alemão influenciado pelo neokantismo.

Antes de entrarmos mais a fundo na discussão do realismo, é *mister* sublinhar que o pensamento do *devir* se afasta da tese kantiana da idealidade do tempo kantiano sobretudo no sentido de que esta última mantém uma noção estática da realidade em si. Isso significa que o

que denominamos mudança ou sucessão seria, na realidade, algo ilusório (ou *meramente* fenomênico).

A crítica de Nietzsche ganha corpo no texto a partir do parágrafo 5, quando ele analisa o pensamento de Heráclito: “Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação o devir”. (NIETZSCHE, 1995, p. 39). O primeiro passo em direção ao realismo epistêmico e temporal é debruçar-se sobre a intuição originária pela qual se apresenta a temporalidade do devir. O caminho que parte desta intuição levará a considerar o *devir* ou *vir-a-ser* como o fundamento ontológico da realidade (NIETZSCHE, 1995, p. 40). Com isso, temos que o *tempo* não pode ser uma forma *a priori*. Se o mundo *é* devir, é justo dizer que a mudança é parte constitutiva das coisas – ainda que o sentido ontológico do devir não esteja restrito à ideia de mudança, mas indique também o caráter do mundo como necessariamente composto de *diferentes qualidades*, não subsumíveis ao princípio da identidade no seu sentido forte, isto é: “a tese da unidade dos opostos é a visão de que a realidade é constituída por qualidades opostas ou forças opostas que estão necessariamente unidas umas às outras” (MEYER, 2014, p. 35)²⁶. Não há necessidade, como na teoria transcendental de Kant, de uma divisão dual do mundo, pela qual se postula duas realidades: uma fenomênica e outra noumênica (NIETZSCHE, 1995, p. 40). Nietzsche diz que Heráclito:

Negou a dualidade de dois mundos totalmente diferentes, que Anaximandro se vira obrigado a admitir; já não distingue um mundo físico e um mundo metafísico, um domínio das qualidades definidas e um domínio da indeterminação indefinível. Após este primeiro passo, também já não pôde coibir-se de uma maior audácia da negação: negou o ser em geral. Pois o único mundo que ele conservou – um mundo rodeado de leis eternas não escritas, animado do fluxo e do refluxo de um ritmo de bronze – nada mostra de permanente, nada de indestrutível, nenhum baluarte no seu fluxo. (NIETZSCHE, 1995, p. 40).

Nietzsche busca a supressão do dualismo metafísico reinante no pensamento de inspiração eleata, o que inclui o pensamento de Kant (MEYER, 2014, p. 42). O *devir*, por definição, nega a possibilidade de existir o *ser em geral* (NIETZSCHE, 1995, p. 40). Além disso, o *vir-a-ser* é a consolidação da “luta dos contrários”, isto é, da falência do princípio da

²⁶ No original: “the unity of opposites thesis is the view that reality is constituted by opposite qualities or opposed forces that are necessarily united to each other”. (MEYER, 2014, p. 35).

identidade e da noção de ser como aquilo que “é”²⁷. Aqui, Nietzsche aproxima, estrategicamente²⁸, a noção de tempo de Heráclito e Schopenhauer:

para o qual cada instante do tempo só existe na medida em que destruiu o instante precedente, seu pai, para bem depressa ser ele próprio também destruído; para ele passado e o futuro são tão vãos como qualquer sonho, e o presente é unicamente o limite, em extensão nem consistência, que a ambos separa. (NIETZSCHE, 1995, p. 41).

E sobre o espaço: “Como o tempo, também o espaço, e, como este, também tudo o que nele e no tempo existe só tem uma existência relativa, só existe para um outro, a ele semelhante, quer dizer, que não tenha mais permanência do que ele” (NIETZSCHE, 1995, p. 41).

Em resumo, Heráclito funda uma “*ontologia relacional*” baseada na observação empírica da realidade. Assim, nega qualquer possibilidade de existência de uma *substância*, considerada como um ser igual a si mesmo (MEYER, 2014, p. 56). Essa perspectiva está intrinsecamente ligada ao realismo temporal.

Mais tecnicamente, quando falamos na realidade do tempo, estamos igualmente nos referindo à realidade da sucessão e do devir (NASSER, 2015, p. 71). Como já expomos, o idealismo kantiano nega realidade ontológica a esses fenômenos (NASSER, 2015, p. 64). Para Nietzsche, ao contrário, o que há é apenas, no limite, o tempo enquanto realidade objetiva:

Nietzsche chega através do problema do tempo não só a um realismo, mas também a uma concepção de realidade que tem no tempo ou no vir-a-ser sua única propriedade; o tempo é o único conceito que sobrevive à inspeção crítica, ao contrário da matéria e do espaço, produtos subjetivos. (NASSER, 2015, p. 88).

Pelo escasso espaço que temos aqui, será preciso passar ao largo da concepção da *teoria dos átomos de tempo* esboçada por Nietzsche em alguns fragmentos póstumos do período. Vale apenas ressaltar que ela é elaborada a partir de um diálogo com as teorias científicas de sua época, em especial, com a teoria desenvolvida por Boscovich²⁹ (MATTIOLI, 2011, p. 256).

²⁷ Salientamos também as observações realizadas por Uvo Hölscher interpretada por André-Jean Voelke: Uvo Hölster soutient que dans *La philosophie à l'époque tragique* Nietzsche entreprend de surmonter la métaphysique entendue comme <<doctrine des deux mondes (*Zwei-Welten-Lehre*)>>(28). En effet l'interprétation du devenir comme lutte des contraires aurait pu conduire, déclare Nietzsche, à l'hypothèse d'une pluralité de qualités essentielles séparées et éternelles, produisant le devenir par leur opposition.” (VOELKE, 1990, p. 124).

²⁸ Dizemos “aproximação estratégica” porque, essencialmente, não há identificação perfeita entre Heráclito e Schopenhauer no que tange à concepção de tempo. Nietzsche se ancora em Heráclito para estabelecer seu realismo temporal. Schopenhauer, entretanto, é assumidamente um idealista temporal.

²⁹ O jovem Nietzsche desenvolveu um forte interesse pelas teorias científicas contemporâneas. Essa influência atravessou algumas obras suas e contribuiu para a crítica do idealismo temporal kantiano e para a compreensão de outra ontologia possível assentada no *devir*. Paolo D'Iorio descreve o momento inicial dessas influências: “*L'Histoire du matérialisme* de Fredrich Albert Lange, que Nietzsche avait lue pendant l'été 1866, avait réveillé chez le jeune étudiant l'intérêt pour les sciences naturelles et les philosophies du positivisme.” (D'IORIO, 1994, p. 11).

Boscovich chega à conclusão de que é preciso abandonar o conceito de matéria em prol da ideia de campos de força. Tendo em vista o percurso que realizamos até aqui, é de se presumir que Nietzsche formula uma teoria do tempo que culmina mais estruturadamente em sua explicação ontológica do mundo como *vir-a-ser*. Na teoria dos átomos temporais, cada unidade possível de tempo coincide com o agir de um determinado conjunto de forças que produzem mudança; e como a força jamais pode deixar de agir, a ação constante implica na mudança constante. Assim, não há que se falar em pausa de tempo; o tempo deixa de ser a “imagem móvel da eternidade” (NASSER, 2015, p. 152): “No momento de nossa sensação do mundo exterior, tudo sempre está em *vir-a-ser* e passando, portanto mudando” (NASSER, 2015, p. 152-3). Para Nietzsche, o tempo é uma propriedade inerente à força (NASSER, 2015, p. 183).

A conclusão que emerge da argumentação em questão é a seguinte: a realidade do tempo implica a realidade da mudança; esta, por sua vez, deve ser compreendida como uma variação dos estados de energia como resultado da ação das forças, a mudança deve ser vista como contínua e absoluta, pois a força não pode permanecer um só instante móvel. (MATTIOLI, 2011, p. 259).

O que percebemos (e, já adiantamos ao longo desse texto) é que há uma relação necessária entre a concepção de tempo e uma ontologia correspondente. Ao falarmos de uma, esbarramos na outra; Nietzsche desvela essa relação entre epistemologia e ontologia que, ao seu ver, Kant oculta na *Crítica da Razão Pura*. A tese central da estética transcendental (a de que tempo e espaço são meras formas subjetivas, sem realidade ontológica) conduz, como bem notou Schopenhauer, a uma visão de mundo na qual a realidade empírica passa a ser simples aparência. O *ser*, como aquilo que constitui a essência do todo, é deslocado para o horizonte transcendente da coisa em si atemporal – argumento pelo qual se resgata a tese de base da ontologia eleata, com sua negação da realidade do movimento e da mudança. Nietzsche, por outro lado, faz a aposta contrária: o *dever*, como uma resposta ontológica, é a expressão de um elemento essencial da imanência da experiência (MATTIOLI, 2011, p. 237).

Do que foi dito até aqui, podemos concluir que Nietzsche desenvolve uma ontologia própria e, conseqüentemente, uma cosmovisão correspondente: o mundo como *processo* ou como *um jogo de forças*. Tanto para Heráclito quanto para Nietzsche, ao observar o *vir-a-ser* e tomá-lo como única realidade ontológica possível, somos conduzidos, igualmente, à visão de que o mundo é um “campo de forças” (cf. ULPiano, 1988). Nietzsche nos diz que: “Todo *dever* nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade fora” (NIETZSCHE, 1995, p. 42); uma afirmação que se encontra nos fragmentos de Heráclito: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou

deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO, 1991, p. 56). O mundo é um jogo de forças que se sobrepõem umas às outras momentaneamente exercendo poder e, ao exercê-lo, expõem o resultado dessa luta – o que nos aparece é o resultado das forças em luta (NIETZSCHE, 1995, p. 51).

Talvez como poucos na história do pensamento ocidental, Nietzsche reabilita o *vir-a-ser* atribuindo-lhe estatuto ontológico. Superando a dualidade excludente de *ser* e *não-ser*, olha a realidade e busca apreender sua constituição fundamental. O mundo é composto, no limite, por forças e devir. Na obra de maturidade, esse pensamento será traduzido na concepção da vontade de poder como a cosmovisão que melhor expressa a luta dessas forças e sua impermanência.

Referências

ANAXIMANDRO DE MILETO. In.: **Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Tradução de José Cavalcante de Souza [et. tal]. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valerio Robden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2000.

DELEUZE, Nietzsche. **Nietzsche e a Filosofia**. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Tradução de Fernando Scheibe. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

D’IORI, Paolo. La naissance de la philosophie enfantée par l’esprit scientifique. In.: **Les Philosophes Préplatoniciens**. Traduit par Nathalie Ferrand. Combas: éditions de l’écLat, 1994.

D’IORI, Paolo. Os quatro momentos da leitura nietzschiana de Afrikan Spir. **Cadernos Nietzsche**, v. 42, n.2, p. 11-60, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cniet/a/hPYXtpsMbxZz8tZJgzmZ68c/?lang=pt#>. Acesso em: 17 mar. 2023.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERÁCLITO DE EFÉSO. In.: **Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Tradução de José Cavalcante de Souza [et. tal]. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 3. ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

MATTIOLI, William. Do idealismo transcendental ao naturalismo: um salto ontológico no tempo a partir de uma fenomenologia da representação. **Cadernos Nietzsche**, n. 29, p. 221-

270, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7756>. Acesso em: 24 out. 2022.

MATTIOLI, William. O Devir e o Lugar da Filosofia: alguns aspectos da recepção e da Crítica de Nietzsche ao Idealismo Transcendental via Afrikan Spir. **Kriterion: Revista de Filosofia**, n. 128, p. 321-348, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/p4RHVh7N6Tx75qVtWTMy5Lx/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 07 dez. 2022.

MEOTTI, Deórcio Felipe Perondi. Leibniz e Kant: princípio de razão suficiente e o “incondicionado”. **Dois Pontos: Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos**, n. 3, p. 1-15, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/download/64859/40310>. Acesso em: 07 dez. 2022.

MEYER, Matthew. **Reading Nietzsche through the Ancients: an Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction**. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014.

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Tradução Maria Inês Madeira de Andrade; revisão de Artur Mourão. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Les Philosophes Préplatoniciens**. Traduit par Nathalie Ferrand. Combas: éditions de l'éclat, 1994.

PARMÊNIDES DE ELEIA. In.: **Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Tradução de José Cavalcante de Souza [et. tal]. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

PHILIPPE, Jonathan. Individu et Puissance: Deleuze, Nietzsche et Spinoza (De l'histoire de la philosophie entendue comme alchimie). **Chimères, Revue des schizoanalyses**, n. 60, p. 65-94, 2006. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/chime_0986-6035_2006_num_60_1_1599. Acesso em: 3 dez. 2022.

STEINER, George. **As ideias de Heidegger**. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1982.

ULPIANO, Cláudio. Vídeo online-Aula de Claudio Ulpiano-Pensamento e liberdade em Espinoza. **Aula dada no outono de**, 1988.

VOELKE, André-Jean. La figure d'Héraclite dans la pensée du jeune Nietzsche. **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie**, v. 37, n. 1/2, p. 119-135, 1990. Disponível em: <https://scholar.archive.org/work/ro7z6gebgnaXrocu4auf7jygwi/access/wayback/https://www.e-periodica.ch/cntmng?pid=fzp-003:1990:37::586>. Acesso em: 29 mai. 2023.

Espinosa e a reorientação do pensamento

Esdras Guedes da Cruz Silva³⁰

Diogo Bogéa³¹

Resumo

O presente estudo tem como objetivo apresentar as principais ideias do pensamento de Espinosa expressas em sua *Ética*, em especial a Teoria da Substância Única, o paralelismo e a comunhão entre racionalidade e afetividade, destacando em que medida essas noções o fizeram produzir uma reorientação do pensamento.

Palavras-chave: Afetividade; Ética; Paralelismo; Substância; Racionalidade.

Abstract

The present study aims to present the main ideas of Spinoza's thought expressed in his Ethics, particularly the Theory of the Unique Substance, parallelism, and the communion between rationality and affectivity, highlighting to what extent these notions led him to produce a reorientation of thought.

Keywords: Affectivity; Ethics; Parallelism; Substance; Rationality.

Considerações iniciais

Ao longo da história da filosofia, o pensamento metafísico tradicional balizou-se na cisão ontológica na natureza do real, na qual, de um lado, estaria o domínio do pensamento e, de outro, estaria o domínio das coisas sensíveis. A despeito de suas variações, essa distribuição é encontrada no pensamento platônico, que concilia a doutrina do *ser parmenídeo* e o *devir heraclitiano*, sustentando o dualismo entre o mundo das sombras (aparências, objetos sensíveis) e o mundo verdadeiro (formas inteligíveis, imutáveis e perfeitas), e estabelecendo uma relação de subordinação entre espírito e corpo. Já em Descartes, importante pensador da modernidade, é postulada a existência de três substâncias – Deus, o pensamento e a extensão – como proposta explicativa da natureza das coisas. Assim, a natureza em Platão e Descartes – importantes proponentes do pensamento metafísico tradicional – parecia ter um balizamento claro: cindida, submetida à bifurcação. No entanto, no século XVII, alguma filosofia se aventurou em uma nova distribuição, elaborando uma visão monista do mundo, abrindo novas possibilidades para pensar a realidade natural, a relação espírito e corpo, os seres e suas interações. É nesse contexto que encontramos a *Ética* de Espinosa, reconhecida por seu caráter singular. Nessa obra,

³⁰ Graduando em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Foi bolsista de iniciação científica (2020-2022) pelo PIBIC/UERJ, sob orientação de Diogo Bogéa, com uma pesquisa sobre os sentidos da Filosofia na formação de professores. Tem experiência em Filosofia, com ênfase em: Ética e Filosofia da Educação.

³¹ Professor doutor e orientador.

Espinosa enriquece o pensamento filosófico ao apresentar uma importante contribuição para um novo entendimento do real.

1- Restabelecendo a unicidade do mundo natural

Whitehead, em *Process and Reality*, diz que “a mais segura generalização da tradição filosófica europeia é que ela consiste numa série de notas de rodapé à filosofia de Platão” (WHITEHEAD, 1978, p. 39). Pode-se concordar ou não com a célebre afirmação do filósofo britânico, mas é inegável que o pensamento de Platão, especialmente sua metafísica com sua doutrina sobre a natureza do real, ocupa um lugar central na história do pensamento ocidental. Platão legou-nos a divisão corrente em que, de um lado, está o domínio do imaterial assumindo uma posição privilegiada e, de outro, está o domínio das coisas físicas. Uma característica própria dessa perspectiva é a cisão ontológica, a fissura na natureza, tornando-a dividida, bifurcada e, ao mesmo tempo, orientada verticalmente a partir de uma transcendência, pelo céu límpido e reluzente das formas inteligíveis.

Resumidamente, a proposta explicativa da natureza das coisas em Platão sustenta a existência de dois mundos: o fenomênico, da mutabilidade e variabilidade que percebemos através de nosso aparato sensorial; é o lugar da ilusão, pois é apenas uma sombra do mundo verdadeiro. Por outro lado, há o mundo inteligível, das formas perfeitas e essências eternas, que só podem ser alcançadas através da intuição intelectual. Nas palavras de Bogéa:

Esse mundo não tem nada que possa ser tocado, visto ou ouvido, só podemos acessar esse mundo por meio de nossa inteligência, por meio de nossa razão, por meio de raciocínios encadeados que vão elevando nossa compreensão a níveis progressivamente superiores (BOGÉA, 2021, p. 156).

Vê-se, assim, o estabelecimento de dois domínios ontologicamente heterogêneos, hierarquicamente relacionados: o inteligível, enquanto lugar da perfeição, é superior ao mundo sensível, das sombras e ilusões.

Na modernidade, com Descartes, essa distribuição – das cisões, dualismos e cortes ontológicos – parece retornar com novos matizes e contornos. De maneira geral, a proposta explicativa da natureza das coisas cartesiana divide o real em três substâncias: Deus (substância infinita), *res cogitans* (substância pensante) e *res extensa* (substância extensa).

Na perspectiva cartesiana, a natureza humana é composta pela comunhão de duas substâncias distintas, metafisicamente independentes entre si: a união do imaterial com o material, ou seja, da mente com o corpo, formando uma totalidade. Nessa linha, estabelecem-

se dois domínios diferentes, regidos por leis próprias e que podem ser explicados e compreendidos de forma autônoma, mas que interagem causalmente: a realidade fisiológica, submetida às leis do mundo natural, e a realidade da mente/alma, cujas atividades, como pensar e raciocinar, não estão submetidas à física do mundo natural.

Contudo, o dualismo substancial cartesiano apresenta diversos problemas, como a dificuldade em relação à comunicação entre a mente/alma e o corpo. Dado que as substâncias pensante e extensa são independentes e distintas, como podem se comunicar causalmente? Consciente da incompreensibilidade gerada pela união substancial, Descartes sugeriu em “*As Paixões da Alma*” que a glândula pineal é o órgão responsável por mediar a relação entre corpo e mente. No entanto, ao longo da história do pensamento, têm surgido críticas ao dualismo substancial cartesiano, uma vez que as explicações oferecidas pelo filósofo francês sobre a relação imaterial-material parecem ser confusas e obscuras. Na passagem a seguir, Gleizer aponta essas obscuridades como uma das fragilidades desta posição filosófica em Descartes:

Ora, essa interação causal entre realidades heterogêneas, responsável pelo movimento voluntário quando a alma comanda o corpo e pelos sentimentos quando o corpo afeta a alma, é incompreensível. Ela tem como conseqüências tanto o fato de o corpo “informado” pela alma não ser passível de uma abordagem em termos exclusivamente físicos quanto o fato de a alma humana conter um núcleo de percepções sensíveis, dentre as quais se incluem as paixões, irredutivelmente obscuras e confusas. Tais conseqüências oferecem uma resistência ineliminável ao conhecimento racional do homem, colocando em xeque a elaboração de uma ciência da conduta da vida (GLEIZER, 2005, p. 12-13).

Para evitar as incompreensibilidades decorrentes de uma concepção bifurcada do mundo natural, Espinosa parece adotar uma alternativa absolutamente incompatível tanto com a leitura platônica quanto a cartesiana: a tese da Substância Única. Esse é o pilar teórico central da Ética. Segundo essa tese, existe apenas uma substância que é causa de si e por si³², e que se expressa por meio de uma infinidade de atributos. Conforme explica Gleizer:

Espinosa define a substância como “aquilo que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa para ser formado”. Partindo dessa definição, ele demonstra, em conjunto com as outras definições e axiomas do sistema, que uma investigação rigorosa de suas conseqüências lógicas exhibe a incompatibilidade radical entre substancialidade e finitude, e conduz à tese monista, isto é à afirmação de que na realidade há uma única substância absolutamente infinita. É essa substância absoluta, constituída por infinitos atributos (entendidos como formas ativas de ser), cada um dos quais é infinito no seu gênero, que será identificada a Deus ou à Natureza (GLEIZER, 2005, p. 17).

³² Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado (EI, def).

Ao propor a ontologia da Substância Única, Espinosa parece subverter a tese cartesiana do dualismo substancial e a tradição que separa a natureza do real, cujo marco inaugural se deve a Platão. Isso ocorre porque Espinosa postula a existência de apenas uma realidade, perfeita e infinita, em que o universo material e o imaterial não são substâncias distintas, como defende o cartesianismo, nem pertencem a realidades metafisicamente distintas, como em Platão. Na verdade, ambos são atributos de uma mesma realidade. Nesse gesto, Espinosa parece ir na contramão dos movimentos de bifurcação da natureza, presentes nos diferentes sistemas metafísicos do pensamento tradicional. Algo novo se passa: ao defender a tese monista, não é possível estabelecer uma cisão na natureza do real entre dois planos distintos e, dessa forma, evita-se a necessidade de lidar com o problema ontológico de como se comunicam essas duas instâncias. Como nos indica a explicação de Damásio:

Ao colocar pensamento e extensão no mesmo pé e ao ligar pensamento e extensão a uma substância única, Espinosa queria ultrapassar um problema que Descartes enfrentou e não conseguiu resolver: a presença de duas substâncias e a necessidade de fazer com que elas se comunicassem (DAMÁSIO, 2004, n.p).

A concepção espinosista, assim, parece adotar uma concepção de mundo imanente, pois tudo o que há são modificações da substância divina, partes de uma mesma realidade que possuem uma mesma natureza e são regidos pelas leis comuns do real.

2- O paralelismo de Espinosa

Espinosa oferece uma alternativa ambiciosa na tentativa de responder ao problema da comunicação entre a faceta mental e a faceta corporal: a Teoria do Paralelismo. A leitura espinosista sustenta que os atributos da substância infinita, apesar de sua autonomia, isonomia e independência, agem segundo um mesmo princípio de causalidade e produtividade (GLEIZER, 2005). Dessa forma, pensamento e extensão, como atributos da substância infinita, são expressões diferentes da mesma coisa. E, visto que o corpo é uma modificação do atributo extensão, e a mente é uma modificação do atributo pensamento, então corpo e mente/espírito expressam uma mesma realidade substancial.

Observa-se que, de acordo com essa teoria, em contraste com a postura cartesiana, não existe uma interação causal entre pensamento e corpo, mas, sim, uma correspondência simples e expressiva entre os estados mentais e corporais. Isso possui implicações significativas, especialmente no que se refere à comunicabilidade entre a mente e o corpo. Se aceitarmos a tese de Espinosa e rejeitarmos o vínculo causal entre o corpo e a mente/espírito, podemos concluir que nem a mente controla as leis de movimento e repouso do corpo, nem o corpo

70

determina a mente.³³ Além disso, não é apropriado, de acordo com esta leitura, sustentar a hierarquia da face psíquica em detrimento do corpo, como postula o pensamento metafísico tradicional. Para Espinosa, o psíquico e o fisiológico não possuem uma natureza diferente, e não há superioridade de um em relação ao outro. Deleuze aborda essa questão da seguinte maneira:

Todas as conseqüências aparecem imediatamente. Não há nenhuma hierarquia nos atributos de Deus, da substância. Porquê? Se a substância possui igualmente todos os atributos, não há hierarquia entre os atributos, um não vale mais do que o outro. Em outros termos, se o pensamento é um atributo de Deus e se a extensão é um atributo de Deus ou da substância, entre o pensamento e a extensão não haverá nenhuma hierarquia. Todos os atributos teriam o mesmo valor desde o momento em que são atributos da substância. Estamos ainda no abstrato. É a figura especulativa da imanência. Eu tirei algumas conclusões. É o que Spinoza vai chamar Deus (DELEUZE, 2019, p. 79).

Todavia, é importante questionarmos como ocorre o processo de expressão paralela de um mesmo fenômeno, ou seja, como se estabelece a relação entre estados mentais e corporais. Para entendermos isso com clareza, devemos considerar as seguintes proposições Parte II da *Ética*:

Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente (EII, P12).

O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa (EII, P13).

Vemos assim que, segundo Espinosa, a mente – um modo finito do atributo pensamento – nada mais é do que a ideia do corpo. E, na medida em que o corpo sofre afecções da interação com as coisas naturais, essas afecções possuem uma correspondência na face mental. Dessa forma, Espinosa parece presumir o mecanismo pelo qual o pensamento e a matéria se relacionam: os eventos fisiológicos têm uma correspondência com as ideias na mente. Logo, tudo o que ocorre no corpo será percebido pela mente: “Existem ‘correspondências’ representacionais, e essas correspondências caminham numa direção definida - do corpo para a mente” (DAMÁSIO, 2004, n.p).

A leitura espinosana defende que todo conteúdo cognitivo na mente tem início com uma estimulação externa de um objeto natural, portanto, não pode haver conteúdo mental que

³³ Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outro estado (se é que isso existe), (EIII, P2).

antecipe uma afecção corporal. Essa compreensão parece subverter a Teoria do Conhecimento de Descartes, que sustenta que o conhecimento da alma precede o corpo. Como destaca Gleizer:

Ao demonstrar que a alma é a idéia do corpo, Espinosa subverte a tese cartesiana segundo a qual o conhecimento do espírito precede o do corpo, pois conhecer verdadeiramente a alma é conhecê-la exatamente como sendo a idéia do corpo (GLEIZER, 2005, p. 22)

Percebe-se uma outra subversão de Espinosa em relação ao pensamento metafísico tradicional: trata-se da rejeição do antagonismo entre matéria e espírito, racionalidade e afetividade. Como explicado anteriormente, todo conhecimento tem sua origem na mediação necessária do corpo, portanto, não há oposição entre pensamento e corpo. Ademais, devido à correspondência expressiva entre os estados mentais e corporais, não é apropriado afirmar que quando o corpo age, a mente sofre, ou vice-versa. Tanto a passividade quanto a atividade são experimentadas simultaneamente, tanto psiquicamente quanto fisiologicamente. Como nos explica Deleuze:

A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez (regra da relação inversa, cf. Descartes. Tratado das paixões, artigos 1 e 2). Segundo a Ética, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma (DELEUZE, 2002, p. 24).

Antes de prosseguirmos com nossa reflexão, é importante que tenhamos em mente o seguinte:

- (a) Uma mesma realidade é expressa de forma paralela em nosso corpo e mente;
- (b) Quando nosso corpo sofre afecções corporais, tanto no sentido da conservação quanto na destruição e enfraquecimento, esses eventos fisiológicos têm seu correlato em uma face psíquica;
- (c) Nossa mente, como nosso corpo, pode passar ora para um estado passivo, ora para um ativo.

3- A comunhão entre racionalidade e afetividade

A partir da tese do paralelismo, Espinosa desenvolve uma epistemologia original, que pode ser elucidada da seguinte maneira:

- (1) A gênese dos conteúdos cognitivos na mente está relacionada a eventos que envolvem o domínio fisiológico;
- (2) O conhecimento está dividido em três níveis ou graus de conhecimento, que necessariamente envolvem tipos de afeto.

Para Espinosa, nossa natureza nos caracteriza como seres afetivos, ou seja, nosso corpo é apto para ser afetado e para afetar as coisas naturais. Para mais, nosso aparato biológico é capaz de reter informações sensíveis produzidas a partir dessas afetações. Assim, torna-se claro que o homem, à medida em que interage com as coisas naturais, é afetado por estas, e nessa afetação são produzidas informações sensíveis que têm sua correspondência no domínio mental. Essas informações sensíveis se manifestam na mente como representações mentais, ou, mais apropriadamente, na forma de imagens: “estas imagens são afecções do nosso corpo, efeitos resultantes de sua interação com os corpos exteriores” (GLEIZER, 2005, p. 24).

O modelo epistemológico de Espinosa apresenta a imaginação como o primeiro tipo de conhecimento, que inclui as imagens e as impressões sensíveis resultantes da interação entre nosso corpo e o mundo natural. Sem embargo, o filósofo holandês sustenta que o modo de pensar por imagens é mutilado e confuso, pois se limita aos efeitos decorrentes da interação dos corpos, ignorando completamente suas causas. Para um melhor entendimento, consideremos o seguinte exemplo: Pedro, ao olhar para o céu, percebe uma pequena estrela próxima da Lua. Entretanto, o que a percepção de Pedro está indicando é a maneira como seu aparelho visual é afetado pela estrela. Pedro não sabe, de fato, o verdadeiro tamanho da estrela, nem sua distância em relação à Lua.

Este exemplo parece ilustrar como opera a imaginação na Teoria do Conhecimento espinosista. As imagens que formamos em nossa mente para expressar uma afecção corporal são sempre parciais, confusas e imprecisas. Mais apropriadamente, nos termos de Espinosa, são, por assim dizer, conclusões sem suas premissas. Para Espinosa, conhecer verdadeiramente é conhecer pela causa e, portanto, conclui-se que o conhecimento imaginativo é parcial e de modo algum atende às exigências de conhecimento adequado. Como salienta Deleuze:

Por que é o mais baixo? É de si mesmo ser o mais baixo, porque essas ideias de afecção conhecem as coisas por seus efeitos: eu sinto a afecção do sol sobre mim, a marca do sol sobre mim. É o efeito do sol sobre meu corpo. Mas das causas, a saber, o que é o meu corpo, o que é o corpo do sol e a relação entre estes dois corpos de tal maneira que um produza sobre o outro tal efeito melhor do que em outra coisa, eu não sei absolutamente nada (DELEUZE, 2019, p. 45).

O conhecimento verdadeiro depende exclusivamente do esforço interno de nossa potência intelectual. Assim, nossa mente, enquanto tem ideias inadequadas – isto é, um conhecimento parcial e falso – é necessariamente passiva, pois depende de causas exteriores a si; por outro lado, enquanto tem ideias adequadas da razão – ou seja, claras e distintas da ordem e conexão necessárias da realidade – é necessariamente ativa.

Espinosa considera que o conhecimento é a virtude suprema do intelecto. No primeiro tipo de conhecimento, o intelecto é passivo. Porém, no segundo tipo de conhecimento, o intelecto é ativo, dependendo apenas de sua força interna para apreender as propriedades comuns de todos os seres finitos em relação. Esse tipo de conhecimento trata da generalidade e universalidade, não da particularidade.

Para ilustrar melhor essa ideia, consideremos o seguinte exemplo: Pedro deseja entender por que os planetas se movimentam ao redor de uma estrela. Pedro identifica uma propriedade comum a todos os planetas: o movimento. Pedro não busca investigar cada planeta em sua particularidade, mas sim alcançar um conhecimento geral necessário, ou seja, uma lei geral que lhe permita entender a relação de movimento estabelecida entre os planetas e a estrela.

Para Espinosa, o conhecimento das leis necessárias do real é a própria expressão da potência cognitiva da mente, que pode ser constringida ou favorecida. De acordo com a tese do paralelismo, se algo diminui a potência de pensar da nossa mente, essa mesma coisa reduz a potência de ação do nosso corpo. Isso significa que a passividade cognitiva é igualmente passividade do corpo, e vice-versa:

A esta altura é imprescindível que tenhamos em mente o seguinte:

- (1) As coisas singulares são modos pelos quais se expressa a potência infinita;
- (2) A mente é um modo finito do atributo pensamento;
- (3) O corpo é um modo finito do atributo extensão;
- (4) Pensamento e extensão são atributos da substância infinita;
- (5) Mente e corpo participam da potência infinita.

Segundo Espinosa, “a potência do homem é uma parte da potência infinita de Deus”³⁴. No entanto, diferentemente da potência da substância infinita, que não é constringida sob hipótese alguma, os seres finitos estão constantemente interagindo entre si em relações que favorecem ou criam entraves à expressão de sua potência de ação. É por essa razão que a

³⁴ EIV, P4, dem.

potência dos modos finitos, ao contrário do que ocorre com a potência da substância infinita, se efetua sob a forma de um esforço para perseverar no próprio ser³⁵ (GLEIZER, 2005). Espinosa usa o termo em latim *conatus*³⁶ para se referir a essa força vital afirmativa. Esse esforço, quando expresso na mente, é chamado de vontade; mas quando se refere simultaneamente ao corpo e à mente, é chamado de apetite³⁷. A oscilação constante do *conatus*, seja positiva ou negativa, é chamada de afeto no vocabulário espinosista.

Assim, na perspectiva espinosista, as coisas singulares estão incessantemente variando em diferentes graus de potência e impotência, na medida em que interagem entre si e são afetadas, e esses estímulos externos podem favorecer ou obstruir a potência da ação de cada modo finito.

É essencial que tenhamos em mente a distinção de Espinosa entre afetos passivos e ativos. Os afetos passivos (paixões) são resultado da nossa interação com causas exteriores que atuam sobre nós e nos determinam. Por sua vez, os afetos ativos expressam o pleno exercício do intelecto, que conhece as leis que governam o mundo natural e se apropria das causas exteriores que favorecem seu esforço de perseverar em sua própria natureza. Neste ponto, cabe fazer uma breve observação sobre os afetos passivos. Ao contrário dos proponentes da metafísica tradicional, Espinosa não considera as paixões como vícios da natureza humana, mas, sim, como propriedades comuns a todos; elas refletem o conflito contínuo entre os modos finitos e resultam em um aumento ou diminuição da potência.

Parece apropriado destacar o afeto-paixão da alegria, pois o cultivo das paixões alegres é essencial para que a mente possa exercer sua capacidade de pensar, compreender a produção do real e engendrar afetos ativos: “a Ética é necessariamente uma ética da alegria: somente alegria é válida, somente a alegria nos aproxima da ação e da beatitude da ação. A paixão triste é sempre impotência” (DELEUZE, 2002, p. 34).

Na concepção ética de Espinosa, o afeto-paixão é essencial para o desenvolvimento e fortalecimento de nossa potência intelectual para que possamos conhecer adequadamente, ou seja, racionalmente, as leis que regem o mundo natural. A tristeza, por sua vez, nos afasta da ação e obstaculiza o pleno exercício da potência racional. Assim, uma vez que cultivemos a alegria, poderemos melhor conhecer as leis que regem o mundo natural, as propriedades comuns a todos os seres e os mecanismos pelos quais nossa mente forma imagens confusas e mutiladas das coisas externas, o que nos conduz à passividade do espírito e do corpo. Seremos

³⁵ Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser (EIII, P6).

³⁶ Do latim: “esforço físico ou moral”; “empenho”; “inclinação”.

³⁷ EIII, P9, esc.

capazes de modificar nossa interação costumeira – naturalmente passional – com as coisas singulares, passando de uma posição passiva para uma ativa. Uma vez que tenhamos feito isso, estaremos envolvidos na vida ética, que consiste em agir sob a direção da razão e buscar o que é útil para maximizar nosso *conatus*.

4- Considerações finais

Este estudo concentrou-se, em primeiro lugar, em apresentar a doutrina espinosana da unicidade do real. Segundo essa visão, ao contrário do pensamento metafísico tradicional, não há um corte ontológico entre dois planos distintos da natureza do real – o universo imaterial e o material. Espinosa defende o monismo, que estabelece que há apenas uma substância que produz tudo o que existe e que não se separa daquilo que produziu. Essa substância é, portanto, a causa imanente dos seus modos, entre os quais está incluído o ser humano.

Em seguida, discutimos a ruptura de Espinosa com a união substancial cartesiana, que estabelece uma relação de interação causal entre o corpo e a mente. Espinosa se opõe veementemente a esse posicionamento, pois, segundo sua perspectiva, corpo e mente não são substâncias distintas, mas sim modos finitos que expressam, à sua maneira, a potência infinita da substância. Nesse sentido, a relação entre mente e corpo não segue a regra da relação inversa, ou seja, a mente não é ativa enquanto o corpo é passivo e vice-versa. Com um gesto original na história da filosofia, Espinosa apresenta a tese do paralelismo, segundo a qual há uma relação de expressão e simples correspondência entre mente e corpo, de modo que um mesmo evento se manifesta tanto em uma faceta mental quanto corporal. Sendo assim, não há hierarquia entre essas manifestações. Além disso, o filósofo holandês rejeita a tese cartesiana de que o conhecimento da alma precede o corpo, uma vez que a mente/alma só se conhece a si mesma quando sofre estímulos externos das coisas naturais. Portanto, não há conteúdo cognitivo que preceda uma afecção corporal.

Na continuação deste estudo, discutimos a comunhão entre racionalidade e afetividade no pensamento do filósofo naturalista. Observamos que Espinosa considera que somos naturalmente afetivos, uma vez que nosso corpo é configurado de tal maneira que é capaz de receber estímulos externos do mundo material e também de afetar as coisas naturais. Nessas interações, ocorre a retenção de informações sensíveis, que são expressas mentalmente na forma de imagens. Para Espinosa, essas imagens são representações mentais dos efeitos da interação dos objetos externos com nosso corpo. O modo de conhecer por imagens é confuso e mutilado, pois está limitado aos efeitos decorrentes dessas interações e desconhece completamente suas

causas. Este é o primeiro gênero de conhecimento, a imaginação, que é propenso ao erro, às ideias inadequadas e à passividade do espírito. Por outro lado, o conhecimento de segundo gênero, ou a atividade intelectual, expressa a força interior do intelecto, cuja virtude é conhecer. Neste nível, a mente é capaz de compreender as causas e as relações entre as coisas naturais e alcançar um conhecimento adequado e verdadeiro. A compreensão adequada das causas que precedem os fenômenos naturais, das conexões necessárias entre as coisas singulares e das leis que regem o mundo natural, é o que constitui o conhecimento racional, segundo Espinosa.

Vimos também o conceito de *conatus*, que expressa o esforço de todas as coisas singulares para perseverar em sua própria natureza, o qual varia em diferentes graus devido à contínua interação com as causas externas que podem favorecê-lo ou restringi-lo. Essa variação é o que Espinosa chama de afeto, que se manifesta tanto como afeto passivo (paixão) quanto como afeto ativo (ação). As paixões não são consideradas vícios da natureza humana, mas, sim, propriedades comuns a todos os homens, resultado da ação das causas externas sobre nós. Por outro lado, as ações são expressões do pleno exercício do intelecto, que apreende o caráter necessário de todas as coisas e se apropria das causas externas que intensificam o *conatus*.

Por fim, vimos que as paixões alegres merecem consideração especial, pois representam o primeiro passo para passarmos de uma posição passiva a uma ativa, ou seja, de ideias inadequadas a adequadas, o que nos permite agir virtuosamente, ou seja, de acordo com as leis da natureza. Sob a direção da razão, podemos cultivar afetos ativos dos quais somos a causa adequada e não parcial.

Referências:

BOGÉA, Diogo. **Oficina de filosofia**: as questões que nos co-movem. Rio de Janeiro: Editora Viés, 2021.

DAMÁSIO, Antônio. **Em busca de Espinosa**: prazer e dor na ciência dos sentimentos. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza** (Vincennes, 1978, 1981), Tradução para o Português: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza: Coleção Argentum Nostrum. Ed. UECE, 2019.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa**: filosofia Prática. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

GLEIZER, Marcos André. **Espinosa & a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

SPINOZA. **Ética**. Tradução de Tomas Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

WHITEHEAD, Alfred N. **Process and Reality**: An Essay in Cosmology. New York: The Free Press, 1978.

A construção do inimigo social: uma análise da utilização da linguagem enquanto mecanismo de dominação sob a perspectiva de Wittgenstein

Mariana Lira de Freitas³⁸
Ana Flávia Costa Eccard³⁹

Resumo

O signo 'inimigo' é comum às mais distintas culturas ao redor do globo, tendo sido inicialmente utilizado para denominar o estrangeiro, aquele que está fora da sociedade, que mesmo inserido na mesma sociedade que os demais, é visto como um elemento perigoso, capaz de colocar em risco a perpetuidade de todo um corpo social. Embora o Direito Penal e a Criminologia sejam linhas do conhecimento que há muito lidam com essa questão, as problemáticas advindas da separação dos indivíduos de uma mesma sociedade entre 'cidadãos' e 'inimigos' não estão sendo diluídas e, pelo contrário, vem se intensificando com o decorrer dos anos, sobretudo por meio da instauração de políticas públicas nos mais diversos Estados voltados à eliminação dos ditos inimigos sociais. A partir disso, o presente estudo utiliza-se da Filosofia para observar o fenômeno da segregação social pautada no binômio inimigo/cidadão, trazendo como marco principal a Filosofia da Linguagem de Wittgenstein, a fim de compreender-se como o discurso e a linguagem são utilizados como mecanismos de poder para excluir determinados segmentos de indivíduos da sociedade.

Palavras-chave: Inimigo. Filosofia da Linguagem. Wittgenstein. Dogmática penal. Criminologia.

Abstract

The linguistic signs 'enemy' or 'hostile' is common to the most distinct cultures around the globe, having been initially used to denominate the foreigner, the one who is outside society, and later to refer to the one who, even inserted in the same society as the others, it is seen as a dangerous element, capable of jeopardizing the perpetuity of the entire social body. Although Criminal Law's and Criminology's efforts to deal with this issue, the problems arising from the separation of individuals from the same society into 'citizens' and 'enemies' have been intensifying over the years, mainly through the establishment of public policies in the most diverse states aimed at eliminating the so-called social enemies. From this, the present study uses Philosophy to observe the phenomenon of social segregation based on the binomial enemy/citizen, bringing Wittgenstein's Language Philosophy as its main landmark, in order to understand how discourse and language are used as power mechanisms to exclude certain segments of individuals from society.

Keywords: Enemy. Language Philosophy. Wittgenstein. Criminal dogmatics. Criminology.

³⁸ Mestranda em Direito pelo PPGD/UFPR. Licencianda em Letras- Português pela UTFPR. Pesquisadora do Núcleo de Criminologia e Política Criminal da UFPR (NCPC). Contato: mariana.lirafreitas@gmail.com .

³⁹ Doutora em Direito pelo PPGD/UVA. Docente do Programa de Mestrado em Direito e Desenvolvimento UNIFACVEST. Contato: anaccard@gmail.com.

1- Introdução

A criação da ideia de ‘inimigo social’ e o marco em que esse conceito passou a ser tratado pela doutrina jurídica não são concomitantes, encontrando-se em pontos distintos na linha temporal da historicidade. Isso se dá porque o conceito ‘inimigo’ é tão antigo quanto o próprio reconhecimento do indivíduo enquanto ser social, que desde seus primórdios contém em seu conhecimento de mundo a ideia de coletividade e de estabelecimento de um contrato de convívio que, embora implícito, rege todas as relações humanas de que se tem conhecimento, ao passo em que, na doutrina jurídica, sobretudo a penalista, a ideia é comparavelmente incipiente.

Embora a existência do inimigo enquanto símbolo seja antiga, as instituições de controle social, sejam formais ou informais, utilizam-se dessa conceituação para permanentemente manter determinados grupos de pessoas à margem da sociedade. Não obstante essa noção não seja inédita para a dogmática penal e tampouco para os estudos criminológicos, o presente estudo parte do pressuposto de que esses sistemas de saberes não têm a capacidade, por si só, de diluir a forma como a alcunha ‘inimigo’ é utilizado para rotular distintos agrupamentos de indivíduos ao redor do globo, vez que suas bases dogmáticas, em muitas ocasiões, acabam inclusive por sustentar a perpetuação dessa denominação.

Dessa forma, pressupondo-se que a interdisciplinaridade é uma das mais interessantes vias para a análise de problemáticas sociais, a presente pesquisa utiliza-se da Filosofia para observar o fenômeno da segregação social pautada no binômio inimigo/cidadão. Embora a adoção de um olhar filosófico permita inúmeras possibilidades de abordagem do tema, o cerne das investigações deste estudo são as teorizações e metodologia desenvolvidas por Wittgenstein no âmbito da Filosofia da Linguagem, com ênfase no que diz respeito ao conceito de jogos de linguagem. Assim, partindo da hipótese de que o Direito Penal não é um meio viável para dirimir problemáticas advindas de discursos por ele próprio instaurados, o objetivo da pesquisa divide-se em dois principais eixos: compreender quais bases discursivas sustentam a existência de grupos historicamente excluídos do processo de identificação social e demonstrar como o estudo da linguagem, a partir de um viés filosófico, pode possibilitar um processo de desconstrução de categorias até então intocáveis pelos mais distintos ramos do Direito, que existe não somente como propagador dessas categorias, mas também enquanto criador.

2 A linguagem enquanto mecanismo de poder

2.1 O giro linguístico do século XX

A compreensão da linguagem enquanto uma instância na qual a realidade é constituída, e não como instrumento de designação da realidade foi responsável pela superação da imagem do Direito - e também de outros sistemas de controle - como pré-constituído ou natural (FILHO, 2009, p. 2), noção que vigorou sobretudo durante o século XIX, quando a ascensão do positivismo promoveu a valorização das ciências naturais, fazendo com que até mesmo elementos vistos como essencialmente jurídicos (como o delito e a configuração do delinquente, por exemplo) fossem pautados pelo naturalismo, estreitando os laços entre as ciências naturais e as ciências jurídicas (BUSATO, 2005, p. 2).

Embora o entendimento naturalista da linguagem tenha ressoado em todas as esferas do conhecimento - ressaltando-se que esse posicionamento objetivava reconduzir o Direito e, sobretudo, o Direito Penal, à noção de exatidão e verificação empírica das ciências naturais, propondo uma divisão do sistema penalista de imputação em elementos objetivos e subjetivos (DO PRADO, 2018, p. 15) e uma visão etiológica da realidade criminal -, o presente estudo inicia seu delinear histórico no momento em que essa perspectiva foi superada, o que, no âmbito jurídico, significa o momento em que o direito passou a ser analisado sob a ótica da linguagem jurídica, segundo a qual a realidade seria um espectro socialmente construído.

O início do século XX foi marcado pelo surgimento dos pressupostos do que passou a se chamar giro linguístico, movimento que impôs uma ruptura na matriz discursiva até então preponderante na Filosofia e nas Ciências Humanas e Sociais, ensejando consequências diversas para as mais distintas áreas do conhecimento por ressignificar a compreensão do homem sobre a realidade (IBAÑEZ, 2004, p. 19). De forma sintetizada, pode-se afirmar que o giro linguístico se caracterizou pelo deslocamento da centralidade do objeto e das representações mentais para a linguagem e o discurso, que passaram a ser vistos como ponto de partida dos fenômenos (GAMBOA, 2011, p. 74).

O precursor dessa ruptura foi o linguista Ferdinand de Saussure, que ao instituir a escola da Linguística Moderna, estabeleceu epistemologicamente a possibilidade de transposição de lugar teórico para a reflexão sobre os sistemas de signos, que até então eram fundamentados basicamente em estudos diacrônicos e comparativos entre as línguas. Em termos gerais, a linguística de Saussure instituiu a supremacia do teórico sobre o real, compreendendo que o estudo do signo deveria se dar em viés investigativo, e não histórico. Dessa forma, a fim de diferenciar o signo de sua manifestação real, o linguista apresentou as categorias 'fala' e 'língua', buscando demonstrar uma origem pura da língua, regida por leis próprias, a fim de afastar a causalidade característica da linguística histórica (OLIVEIRA, 2017, p. 34).

Posteriormente, Niklas Luhmann desdobrou a teorização de Saussure, a fim de pontuar que, dentro da linguagem, a significação depende da relação estabelecida entre os signos em uma perspectiva de contraste e oposição. De acordo com o sociólogo alemão, a atribuição de sentido a um signo decorreria da relação entre significante e significado, razão pela qual a comunicação estaria necessariamente relacionada ao binômio aceitação/negação, pois cada palavra pronunciada imediatamente provoca a existência de um sentido oposto e necessário. A partir disso, o linguista norte-americano Noam Chomsky aduziu que a dualidade na estrutura linguística é intrínseca ao ser humano, seguindo lógicas de caráter universal. A implicação que essa dedução teve para o Direito, sobretudo para a dogmática penal, foi a de que o intérprete da lei, mais do que possuir mera função hermenêutica, deveria ater-se a atingir a estrutura profunda do tipo, a fim de captar os valores vigentes da realidade (OLIVEIRA, 2017, p. 35-39).

Em que pese a importância da teoria de Chomsky e os desdobramentos que promoveu ao direito, a conclusão supracitada cai em uma série de inconsistências, uma vez que o ‘valor vigente’ ou a ‘exata compreensão da estrutura profunda do tipo’ não são categorias sincrônicas, ou seja, não podem ser vistas simplesmente do ponto de vista de uma sociedade situada historicamente. Isso se dá porque a caracterização de, por exemplo, um tipo penal, não depende unicamente de sua localização temporal, não sendo possível, por meios formais e abstratos, atingir-se um sentido diacrônico amplamente válido, pois esse acabaria por tornar-se arbitrário ao pressupor um único sentido verdadeiro. Isso não quer dizer, no entanto, que não haja um sistema linguístico comum e previamente estabelecido aos falantes sem o qual a comunicação não seria possível.

Essa noção é profundamente abordada por Mikhail Bakhtin, que compreendeu a palavra, pela primeira vez, como um objeto capaz de receber sentido através do enunciado concreto. Para o autor, o sentido formal de uma palavra não seria fixo, podendo variar de acordo com o contexto em que é utilizado (OLIVEIRA, 2017, p. 40). A contribuição desse entendimento para o Direito se deu por reforçar a possibilidade de interpretar-se a norma e a conduta de acordo com o caso concreto, podendo haver mais de um sentido socialmente válido para cada regra. No entanto, de acordo com Bakhtin, o uso dos signos não seria aleatório, e a repetição de enunciados valorativos seria responsável por criar um significado parcialmente estável, válido para o mesmo gênero linguístico, de onde decorreria a lei positivada, a jurisprudência e os precedentes (ARRABAL, 2016, p. 78).

De acordo com Oliveira, o giro linguístico foi fundamental para o estabelecimento de um novo paradigma filosófico, no qual a linguagem deixa de ser objeto de reflexão e torna-se o campo de fundamento da realidade, entendendo-se não haver um mundo independente da

linguagem, sendo essa o seu espaço de expressão (OLIVEIRA, 2001, p. 12-13). A partir do giro linguístico, a realidade passa a ser compreendida como produto da linguagem, a qual nega a existência de conceitos naturais e metafísicos inalcançáveis ao ser humano, pois tudo aquilo que ‘é’ se traduz necessariamente a partir da linguagem. Essa perspectiva não somente transforma o entendimento humano sobre a realidade, mas também torna o homem responsável por sua criação, entendendo que todo fenômeno social é, necessariamente, um fenômeno linguístico (ECHEVERRÍA, 2003, p. 12).

Embora a abordagem histórica realizada até então seja fundamental para a compreensão do tema proposto, o presente estudo não objetiva a análise da influência da linguística no Direito, e sim da Filosofia da Linguagem no específico processo jurídico de rotulação discriminativa, o que se dá sobretudo a partir da compreensão de que a utilização de signos binomiais como, por exemplo, ‘cidadão’ e ‘inimigo’, não é ocasional, sendo um fruto da linguagem, e não de uma realidade qualificadora e pré-determinada. A Filosofia da Linguagem foi a primeira corrente de pensamento a colocar a linguagem em patamar de instituição, tornando-a uma realidade social, ou, em outras palavras, um elemento ambiental distribuído (DUTRA, 2014, p. 39). Mais do que mero veículo de expressão de ideias ou um mecanismo de descrição da realidade, a linguagem passou a ser reconhecida como constituidora do mundo, permitindo a compreensão de que os seres humanos são, antes de tudo, linguísticos.

Assim, o que se busca demonstrar com esse breve panorama histórico da vinculação entre linguagem e realidade é que o Direito, e mais especificamente o Direito Penal, constantemente relaciona-se com a Filosofia da Linguagem, utilizando-se desta para buscar justificativas para a existência do sistema penal e para sua manutenção enquanto instrumento social pautado na utilização conveniente da linguagem. A fim de compreender-se melhor essa noção, o presente estudo selecionou como aporte teórico a obra do segundo Ludwig Wittgenstein,⁴⁰ tido enquanto principal expoente da Filosofia da Linguagem, sendo de fundamental importância sua contribuição para a compreensão da relação entre Direito e linguagem.

⁴⁰ O pensamento de Wittgenstein é comumente cindido na literatura em duas etapas, sendo essas o ‘primeiro’ Wittgenstein, representada por sua obra *Tratado Lógico-Filosófico* (1921), e do ‘segundo’ Wittgenstein, representado pela obra *Investigações Filosóficas* (1953).

2.2 A ancoragem do Direito Penal na Filosofia de Wittgenstein

A produção teórica de Wittgenstein caracteriza-se pela cisão do seu pensamento em dois momentos distintos, sendo o primeiro retratado pela obra *Tratado Lógico-Filosófico* (1921), e o segundo pela publicação de suas *Investigações Filosóficas* (1953), que tem como principal característica a refutação das conclusões do primeiro texto. De forma geral, o *Tratado* aborda desde a natureza do pensamento, da lógica e da linguagem até a natureza da subjetividade. Nesse primeiro momento, Wittgenstein compreendia a linguagem como uma representação da realidade, defendendo que a estrutura lógica do mundo depende da compreensão da estrutura lógica da linguagem. Em síntese, em sua primeira obra o autor buscou questionar a tradição filosófica de enxergar o mundo como totalidade de coisas, passando a vê-lo como totalidade de fatos, pautando-se no empirismo lógico (NUNES, 2021, p. 5).

Contrariamente, em sua segunda obra, publicada *post mortem*, o autor passou a defender que a linguagem não deve ser considerada da mesma forma que a lógica, ressaltando sua flexibilidade e salientando as inúmeras situações em que signos podem ser utilizados com sentidos diferentes, tendo fronteiras indeterminadas cujas semelhanças conceituais se dão da mesma forma que semelhanças de parentesco ou de família (CATÃO, 2013, p. 87). Em *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein sustenta que “o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem”, afirmando que “todo símbolo, isolado, parece morto” (WITTGENSTEIN, 2015, p. 239), sendo o uso social responsável por dar-lhe vida e significado.

Ainda, o autor sustenta que o uso da linguagem é o manejo habitual das palavras em relações intersubjetivas, e justamente essa habitualidade é responsável pelo estabelecimento do que pode ser chamado de regra. Nessa perspectiva, faz-se possível compreender que a linguagem possibilita o desenvolvimento de uma multiplicidade de realidades, chamadas por Wittgenstein de “jogos de linguagem”. Embora essa noção não tenha sido desenvolvida pelo filósofo por meio de um conceito claro, ela diz respeito a fenômenos linguísticos que têm em comum o fato de serem ‘aparentados’, o que implica a negação de uma essência comum entre as coisas e a admissão da existência de semelhanças entre signos pela forma como são compreendidos socialmente (WITTGENSTEIN, 2015).

Essa nova abordagem da linguagem pela Filosofia acarretou o entendimento de que os conceitos empíricos somente poderiam ser, de certa forma, determinados por meio do estabelecimento de regras. No entanto, tampouco essas regras seriam capazes de dirimir completamente a vagueza intrínseca da linguagem, pois isso pressuporia a existência de conceitos definitivos, que não existem em nenhuma língua e sequer poderiam existir, pois não

é possível o estabelecimento de regras que cubram todos os casos e coisas imagináveis (WITTGENSTEIN, 2015).

Essas considerações foram responsáveis por abrir, de acordo com Oliveira (2001), uma perspectiva inovadora acerca da linguagem, uma vez que o uso normativo de símbolos linguísticos passou a ser visto como um elemento comum da comunicação intersubjetiva. Em outras palavras, com o segundo Wittgenstein, o uso da linguagem passou a significar a possibilidade de o ser humano inserir-se no processo de interação social simbólica de distintas formas, por meio de uma internalização de normas e regras reproduzidas por meio de atos de fala. Assim, a Filosofia da Linguagem deixou de separar a linguagem da *práxis* social, entendendo-a como um fenômeno histórico, condicionada pela existência de múltiplos e infinitos jogos de linguagem. Ainda, para Wittgenstein, as regras linguísticas surgem pela interação entre a linguagem social e a ideal, sendo necessário o reconhecimento de prescrições que determinam o uso dos signos, mas que não são naturais ou advindas de instâncias metafísicas, e sim de uma construção humana prévia dentro de uma linguagem pré-existente. Dessa forma, sendo as regras de linguagem fruto de contextos de interação, essas determinam as fronteiras das ações e pensamentos ao mesmo tempo em que possibilitam o desenvolvimento de novas regras e novos jogos (OLIVEIRA, 2001, p. 85).

Ainda, Wittgenstein esclarece que uma mesma situação pode ser abordada por distintos jogos de linguagem, permitindo a construção de uma realidade amplificada. No entanto, para o autor, a passagem de um jogo de linguagem para o outro tampouco é um fenômeno natural, acarretando o que pode ser chamado de ‘doença da linguagem’ que, para o filósofo, é a resistência humana à modificação dos jogos de linguagem por meio do impedimento de uma mudança de perspectiva acerca de determinado objeto, situação ou segmento social – como aquele em que estão inseridos os indivíduos vistos como inimigos sociais, por exemplo (NUNES, 2021, p. 9).

Nesse sentido, Christian Debuyst, ao vincular a teorização wittgensteiniana ao Direito, aponta que a Criminologia e o Direito Penal estão englobados em distintos jogos de linguagem, pois se utilizam de construções linguísticas diversas para tratar dos seus objetivos, que podem ou não ser convergentes. Embora as constatações da Criminologia já tenham servido de fundamento às determinações do Direito Penal, à medida que a primeira foi se afastando dos fundamentos legitimadores do segundo, a relação entre ambos se tornou cada vez mais longínqua, e isso se deu justamente porque começaram a participar de jogos de linguagem distintos (DEBUYST, 2018, p. 58).

Com isso, Debuyst sustenta que um jogo linguístico não precisa necessariamente corresponder à realidade para se tornar predominante, salientando que essa ‘doença da linguagem’ faz com que certos signos possam adquirir força quando validados por instâncias de poder superiores, tornando-se praticamente irrefutáveis (DEBUYST, 2018, p. 35). Conclui-se, dessa forma que o desenvolvimento do Direito Penal se relaciona diretamente com a postura linguístico-filosófica assumida por ele, a qual geralmente está enraizada na perspectiva de signos inquestionáveis, os quais, por sua vez, geralmente contém uma ‘concepção de homem’, popularmente reconhecido enquanto o homem médio, capaz de cometer apenas pequenos crimes, sem perder seu posto de cidadão. Dessa forma, todo aquele que se encontra inserido fora desse parâmetro, automaticamente recai dentro da ‘doença da linguagem’, não podendo ser reconhecido como nada além de um desvio da norma, da regra linguística dominante (DA CONCEIÇÃO, 2014, p. 16).

Conclui-se, dessa forma, que a dogmática jurídico-penal se utiliza da linguagem como chave fundamental, pois ao atribuir valor a signos socialmente difundidos, fazendo com que esses sejam inseridos em discursos, normaliza-se a lógica de que se a maioria das pessoas pensam de determinada forma, essa forma de pensar supostamente estaria pré-determinada pela natureza do objeto avaliado (FOUCAULT, 2007, p. 25). Todavia, a compreensão de que essa ideia é equivocada permite concluir-se que signos como ‘criminoso’, ‘crime’, ‘cidadão’ e ‘inimigo’ não possuem valor intrínseco ou naturalístico, dependendo sempre da pretensão de imposição de verdade e qualificação que é atribuída pelos próprios indivíduos, gerando uma dominação silenciosa, mas reconhecida por todos.

Neste sentido, pode-se afirmar que o Direito consolida-se através da constituição linguística de pares binários logocêntricos, conceito extraído da filosofia derridiana que aborda a ideia de sobreposição de um sobre o outro: dos dominantes sobre os dominados; de nós sobre os outros; dos cidadãos sobre os inimigos. Estas diferenciações, todavia, quando consideradas enquanto frutos operacionais da linguagem ou, ainda, verdades discursivamente instituídas, denotam de forma clara a violência que recobre a própria existência do Direito e, conseqüentemente, o processo de definição de justiça, de lei e dominação que deste decorrem (ECCARD, et. al, 2020, p. 09).

O estudo criminológico já reconhece que a única forma de se impedir uma dominação por significações mortas está no uso responsável de conceitos e ideias dentro dos mais distintos jogos de linguagem. Em síntese, pensar o ‘criminoso’ e o ‘inimigo’ de modo responsável significa reconhecer que a utilização desses signos em um discurso dogmático-penal não implica a mera reprodução de um sentido já atribuído por um gênero discursivo, mas a

interferência direta nesse gênero e no que de fato significa ser um criminoso. Todavia, o que ainda não é assentado no entendimento criminológico e menos ainda no dogmático penal é que a própria criação de responsabilidade na utilização desses termos ainda assim reforça determinados jogos de linguagem, sobretudo aqueles pautados na desigualdade, preconceito e desconhecimento.

2.3 Configuração do inimigo social: uma manifestação do poder simbólico da linguagem

Pierre Bourdieu, sociólogo francês, buscou analisar as relações informais de poder, conceituando aquilo que chamou de poder simbólico, a fim de retratar as formas de dominação que visam a manutenção do *status quo*, operando por meio do controle ideológico das massas através da comunicação e do discurso performático (BURCKHART, 2017, p. 208). Para o autor, essas modalidades de poder têm como característica comum a interpretação da objetividade do mundo através da subjetividade estruturante da realidade, ou seja, por meio dos símbolos, que tornam possível “consenso acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição de integração moral” (BORDIEU, 1989, p. 10).

A reprodução de um símbolo se dá por meio do discurso, produzindo efeitos através do hábito de utilização. Dessa forma, a dominação simbólica, tendo como objetivo a perpetuação da noção de superioridade de uma classe sobre a outra, assegura e reproduz o que Bourdieu chama de ‘violência simbólica’ (BORDIEU, 1989, p. 7-8). Essa corrupção do modo de compreender o mundo, impedido de modificar-se pelo que Wittgenstein chama de ‘doença da linguagem’, faz com classes sociais ou grupos de pessoas desfavorecidas passem a compreender sua subordinação como uma condição natural, tornando-se cúmplices de sua própria subjugação (BURCKHART, 2017, p. 209).

Essa dominação simbólica não é unicamente imposta pelo poder estatal, sendo historicamente reforçada por instituições como escolas, igrejas, conventos, hospícios, fábricas, entre outros (FOUCAULT, 2009, p. 132). De acordo com Bourdieu, o Direito como instituição social exerce poder simbólico perante a sociedade por estar diretamente vinculado ao exercício de produção de capital social, cultural e econômico. Assim, tendo um poder distinto das demais instituições, ele acaba por ser o maior perpetuador de hábitos de linguagem, pois tem autoridade jurídica para exercer o poder de ‘nomeação’, sendo capaz de impor princípios universalmente reconhecidos e interpretações tidas como inquestionavelmente legítimas (BURCKHART, 2017, p. 209). Dessa forma, o Direito, lido como forma de dominação social, conseqüentemente pode

ser compreendido como uma ferramenta das classes dominantes para assegurar o atendimento dos seus interesses.

Assim, o sistema penal, composto por instituições policiais, judiciárias e penitenciárias (ZAFFARONI, 2012, p. 25), ao assegurar para si o poder de reger o controle social, também se tornou responsável pela normatização da ação e pela valoração do indivíduo, conceitos que existem como forma de prolongar e estabilizar a relação de dominação e poder. Disso, conclui-se que o Estado moderno é fruto de um processo histórico e político de institucionalização e legitimidade da soberania, em que se determina de forma aparentemente imperceptível no inconsciente coletivo, de forma linguística, aquilo que é certo ou errado. Com isso, entende-se não existir sociedade sem ordem social, distinção de poder e estabelecimento de relações simbólicas, razão pela qual se faz possível inferir que a ideia de contratualismo não se deu embasada na boa vontade entre os indivíduos, e sim pela criação do medo mútuo advindo do estabelecimento de relações de poder, sempre pautadas no discurso e na propagação da palavra, responsável por possibilitar e legitimar a apropriação de corpos e sua consequente subjugação (CIRIZA, 2006, p. 81).

Embora a apropriação de corpos seja tão antiga quanto a própria existência humana, sua subjugação de forma disciplinar deu-se a partir do momento em que o controle social passou a ser operado como forma de promoção da utilização dos corpos dentro de uma ótica de manutenção de estruturas de poder. Essa subjugação do corpo de forma utilitária dentro do sistema punitivista deu-se ante a expansão do capitalismo que, intencionando o acúmulo capital, necessitava de corpos que servissem ao mesmo tempo como força produtiva e como exemplo social. É justamente a partir disso que são traçados os primeiros contornos do grupo social que, eventualmente, passaria a ser compreendido linguisticamente enquanto inimigo social, denominado dessa forma tão somente para dar corpo ao objetivo ideológico de contenção da criminalidade crescente, ao passo em que o objetivo real seria, de fato, a repressão seletiva dos socialmente excluídos, de forma a manter os interesses das classes sociais dominantes (FOUCAULT, 2009, p. 63).

A existência da figura do inimigo foi amplamente reconhecida pela doutrina penalista ao final do século XX, por meio da teorização de Günther Jakobs, que unificou nessa terminologia todo um grupo de indivíduos que, por meio do sistema punitivista, deveria ser privado de sua condição de pessoa em decorrência de fato cometido que possa colocar em risco bem jurídico visto como intocável (RABELO, 2016, p. 54). Para Jakobs, a ideia de inimigo vem da noção de que alguns dos indivíduos existentes em uma sociedade acabam por degenerar-se a ponto de serem convertidos em sujeitos sem qualquer conduta cognitiva. Assim, o inimigo,

ou a ‘não-pessoa’, seria aquele que acaba por destituir-se de sua personalidade jurídica, de seu próprio revestimento cível como cidadão, tornando-se um ser alheio à sociedade, um perigo à coletividade e ao bem comum (ZAFFARONI, 2013, p. 21).

Jakobs, ao tratar dessa temática, compreende que, embora o crime seja a negação de validade da norma, não é o cometimento de crimes que faz com que um indivíduo seja caracterizado enquanto inimigo social. Assim, o cidadão também estaria passível de cometer crimes, mas a ele estariam reservadas todas as garantias da lei penal, pois esse seria um indivíduo passível de reparação. Para o inimigo, no entanto, o sistema penal não teria função reparadora, e sim preventiva ou necessariamente executória (seja no sentido literal quanto no simbólico) (JAKOBS, MELIÁ, 2007, p. 18).

A resposta do Direito Penal à existência do inimigo, desde que esse passou a ser linguisticamente reconhecido como tal, tem sido sua exclusão por meio da aniquilação física e simbólica e da compressão espacial, e seu funcionamento se dá justamente pela neutralização linguística que essa compressão enseja, pois retira do sujeito sua capacidade de relacionar-se socialmente, excluindo sua intersubjetividade. Assim, não podendo ser manifestamente física, a eliminação do inimigo pelo Direito dá-se de forma simbólica, o que também, segundo a Filosofia da Linguagem, é uma forma de existência (BUSATO, 2012, p. 90).

A utilização da linguagem enquanto instrumento de anulação não se dá somente no processo de penalização do inimigo, mas também na própria identificação dual dos sujeitos enquanto ‘bom’ e ‘mau’, ‘cidadão’ e ‘inimigo’, o que possibilita o enraizamento de ideais de etiquetamento, característicos não apenas na doutrina penal, mas na legislação e na comunicação informal socialmente difundida. A partir disso, faz-se fundamental apontar como é determinado pela sociedade quem é o indivíduo a ser configurado como inimigo, uma vez que esse se modifica com o transcurso do tempo e de acordo com a sociedade colocada como objeto de análise. Essa modificação se dá pela necessidade de existência de uma identidade social estável, inserida em um mesmo discurso linguístico, para a qualificação do sujeito infrator. Em outras palavras, para a configuração do inimigo, faz-se imprescindível um consenso entre os integrantes de uma determinada comunidade sobre quais seriam os valores e regras a serem seguidos.

Todavia, nenhuma comunidade é socialmente una, havendo uma multiplicidade de agrupamentos humanos, inseridos em distintos e múltiplos jogos de linguagens. A inexistência de harmonia entre as idealizações dos discursos existentes em uma sociedade possibilita a conclusão de que alguns segmentos sociais, tidos como privilegiados, são responsáveis pela interposição de regras e valores ao restante da sociedade, o que é demonstrado de forma clara

na hora de designar-se um ‘inimigo comum’. Com isso, compreende-se que a configuração do inimigo na sociedade está sempre condicionada à separação de classes, à desigualdade social e ao controle social advindo da ideologia dominante, o que evidencia a faceta socioeconômica da aplicação da pena por meio da relação entre os aspectos políticos e econômicos de determinada sociedade e a utilização da pena enquanto exercício de poder e da linguagem como forma de dominação. Assim, embora o inimigo social modifique-se, ele sempre é composto por um conjunto de indivíduos que precisam ser segregados socialmente para que não representem risco ao modelo socioeconômico vigente.

A desnaturalização da imagem do inimigo social permite afirmar que, sendo essa componente de uma estrutura ideológica punitiva e excludente, qualquer tentativa de compreensão do Direito e dos fenômenos jurídicos sem um recorte discursivo é meramente superficial. Isso porque, quando retirada roupagem falsamente naturalista da imagem do inimigo social, o que se vê é a perpetuação e fomentação de um Direito Penal fundado sobre pilares de desigualdade, em que a determinado grupo social cabem todas as garantias jurídicas e constitucionais, ao passo que a outro não. De acordo com Juarez Cirino dos Santos (2012, p. 3), o principal efeito da adoção do discurso do ‘inimigo’ enquanto ideologia, como se vê na atualidade, é a criminalização da pobreza, em que grupos sociais menos favorecidos são rotulados como inimigos e então eliminados como forma de promover uma ‘limpeza de classe’. Dessa forma, entendendo-se que a configuração do inimigo social se dá como fruto de um discurso advindo da utilização da linguagem enquanto mecanismo de poder, percebe-se que o discurso jurídico e penalista-dogmático, de forma específica, denomina-se avalorativo e meramente descritivo, mas está longe de ser efetivamente visto dessa forma, pois seus discursos são formulados com a intenção de esconder visões de mundo e perspectivas já muito bem assentadas, de forma que essas sejam repassadas aos indivíduos que compõem a sociedade como verdades absolutas e inquestionáveis.

3- Filosofia da Linguagem: uma perspectiva de mudança

Conforme já demonstrado, Wittgenstein sustenta em sua teoria que o aprisionamento em um jogo de linguagem específico pode criar o que chama de ‘doença da linguagem’, que é a repetição implacável de um mesmo discurso até o momento em que ele parece representar uma verdade absoluta, embora fundamentalmente não o seja e nem possa ser. Dessa forma, a filosofia do autor intenciona não a resolução de problemas filosóficos vinculados à linguagem, e sim a demonstração da capacidade humana de agir em consonância com seus próprios julgamentos. Os apontamentos de Wittgenstein levam como base a ideia de que os indivíduos

se encontram presos a visões imagéticas do mundo, sendo tarefa da filosofia a libertação da ideia de que essas imagens são pano de fundo do agir e pensar humano (OWEN, 2003, p. 82). Wittgenstein, em *Investigações Filosóficas*, refuta a teoria de seu anterior *Tratado*, compreendendo que o que deve ser trazido à tona não é uma apresentação lógica da linguagem, mas a forma como essa é apresentada por meio de uma pretensão fixa e totalizante, que faz com que seja socialmente esquecido que a linguagem é necessariamente construída por humanos, não havendo de se falar em nenhum caráter metafísico em sua criação (LOBO, 2019, p. 22).

Para o autor, isso se dá pela aparência uniforme do discurso, que torna comum ao ser humano a busca por significados rígidos e universais. De acordo com Foucault, a fixação dessa noção no inconsciente coletivo se dá pela inserção dos indivíduos em um sistema que controla a produção social do discurso por meio do apelo à verdade, o que é facilmente verificável quando se observa os discursos e símbolos disseminados pelo Direito. De acordo com Lobo (2019, p. 23), “como a lógica da linguagem, o discurso hegemônico do sistema exerce sobre nós um poder de coerção que nos aprisiona, impondo-nos uma forma de ver o mundo”.

Embora Wittgenstein frise em sua teoria que nem todas as imagens de mundo fixadas nos jogos linguísticos coletivos sejam más, o que ocorre com o discurso binário de criação de um inimigo social é que ele necessariamente pauta-se em imagens que reforçam o poder simbólico de dominação, deixando de permitir a experiência da realidade humana por parte dos indivíduos que são subjugados a suas regras. Assim, em um primeiro momento, faz-se fundamental pontuar que a utilização da Filosofia da Linguagem para a solução da problemática apresentada no presente estudo não se faz por meio da substituição de um modelo normativo ou da dissolução de determinados signos linguísticos, mas sim pela reflexão acerca das imagens que, inconscientemente, guiam os indivíduos, compreendendo-se que a contribuição de Wittgenstein não se dá em um caráter normativo, e sim crítico, a fim de desenvolver-se uma filosofia política. De acordo com Lobo (2019, p. 24):

Se, através do esquecimento, determinada imagem passa a configurar a lente através da qual olhamos o mundo, tornando-se parte do grão da nossa linguagem (...) é necessário que em algum momento a tenhamos herdado. Não é possível que, da mesma forma que a filosofia é capaz de reprimir modos alternativos de pensar sobre um assunto, o pensamento hegemônico incorra num processo semelhante? Como vimos antes, a vontade de verdade que nos leva a tomar a parte pelo todo, uma imagem do mundo particular por uma universal, de fato não é característica exclusiva do pensamento filosófico. Mas o que está em causa não são meras estruturas abstratas que possamos analisar ao longo de um contínuo histórico, antes relações de poder concretas que legitimam a produção de verdade por parte de certas autoridades. Sugerimos, portanto, que se possa pensar numa terceira via de aprisionamento a uma imagem: a via da opressão. Não se trata, de facto, apenas de esquecer a existência de outras formas de pensar o mundo, mas de viver sob um sistema que – deliberadamente ou não – nos impõe um modelo único de interagir com ele.

Com isso, pode-se concluir que uma imagem essencialista da realidade é fruto de um conjunto historicamente rastreável de interpretações e jogos de poder, não sendo possível falar-se de uma imagem espontânea, resultado de uma característica intrínseca à expressão humana. Essa negativa ao determinismo biológico denuncia as bases de implementação de discursos pautados na segregação de indivíduos através da atribuição de valor aos seus corpos e existências, vez que essa não decorre – e jamais poderia decorrer – da produção e repercussão de imagens espontâneas da realidade, sendo essas necessariamente socialmente projetadas (LOBO, 2019, p. 24). Assim, uma possível solução para a questão da utilização do signo como instrumento de controle e fomentação de desigualdades sociais seria uma mudança de método de pensar-se a realidade, partindo do reconhecimento da multiplicidade de sentidos e dos propósitos que determinado símbolo é utilizado em certos contextos, encarando-se a linguagem como uma atividade, e não uma representação (LOBO, 2009, p. 27).

Apenas uma ação política que de fato considere a atuação das grandes instituições, como o Direito, e as estruturas linguisticamente incorporadas como partícipes na reprodução do poder simbólico poderá contribuir com a superação do dualismo imposto pela lógica determinista, restando claro que a resposta não está no Direito Penal, e tampouco no Direito. Assim, faz-se necessário um giro no local em que as respostas estão sendo procuradas, razão pela qual o presente estudo buscou trazer em seu cerne a Filosofia e, especificamente, a Filosofia da Linguagem.

De acordo com Busato, a via da interação holística promovida pela Filosofia da Linguagem, se inserida no modelo político-criminal, pode ser uma forma de superação da dualidade cidadão/inimigo, pois ao promover a inclusão do outro no discurso de realização pessoal dos indivíduos, pode possibilitar uma conscientização jurídica e sociológica que, eventualmente, acarretará em uma minimização dos efeitos produzidos pelo sistema penal, sobretudo no que diz respeito à identificação da figura do inimigo (BUSATO, 2012, p. 100).

Não obstante essa discussão esteja longe de dar-se por encerrada, entende-se que o trabalho de desconstrução da imagem do ‘inimigo social’ deve se dar por meio da linguagem, pois somente através dela podem ser identificados os grupos que foram historicamente excluídos da sociedade, como, por exemplo, ao citar-se de forma específica o contexto brasileiro, os indivíduos racializados, pobres, sem escolaridade e que se enquadram em orientações distintas do binarismo, heterossexualidade e cisgeneridade. Em outras palavras, o discurso de identidade torna evidente a dimensão normativa da linguagem, pois essa é fixadora de concepções identitárias historicamente vistas como biológicas, sendo essa própria biologia condicionada socialmente à ideia de supremacia de um grupo social sobre outro. Dessa forma,

o próprio estabelecimento de categorias de identidade, ao adquirir uma dimensão normativa, acaba por reforçar um sistema de opressão, que tem por finalidade principal a exclusão linguística e social de indivíduos que desviem da norma.

Isso ocorreria, sobretudo, por a linguagem ser uma forma efetiva de consolidação do processo de alteridade que, dentro de um viés político-criminal, seria viável por meio da reformulação linguística da ideia de *outro* de modo que este não esteja firmado na oposição, para que “seja pensado fora de um aparato de comparação ou de referencial, num movimento que prescinde o logocentrismo e propõe que a perspectiva sobre a qual se apoia seja absolutamente a do outro” (ECCARD, et. al, 2020, p. 15). Com isso, mais do que um reconhecimento, o viés linguístico poderia promover um verdadeiro acolhimento não condicionado ao dualismo, mas sim à instância interna do *outro*, fazendo com que valores e existências não fossem categorizados, e sim abordados sob a mesma perspectiva de alteridade, de forma a eliminar práticas violentas sustentadas pela desigualdade.

A Filosofia de Linguagem como uma perspectiva de mudança, dessa forma, está completamente vinculada à ideia de jogos de linguagem, que possibilita o entendimento de que não há apenas um significado para o conceito de identidade, sendo esse não somente plural, mas mutável. Assim, visualizando-se uma pluralidade de sentidos para identidade, faz-se possível demonstrar que a definição de inimigo social não pode ser natural, vez que é pautada discursivamente de forma histórica, política, econômica e geográfica. Assim, o efetivo entendimento de como a opressão está relacionada ao discurso e a compreensão dos perigos que a utilização de signos encobertos de valor pode acarretar é o que possibilitaria uma rejeição da construção de verdades absolutas.

O ponto de convergência entre essa proposta de modificação do jogo de linguagem de poder simbólico de dominação e a compreensão simbólica da fomentação da desigualdade social por meio da perpetuação na utilização de determinados signos se dá justamente no que diz respeito à necessidade de valorização dos discursos de indivíduos pertencentes a grupos sociais não dominantes, para que a linguagem possa servir enquanto instrumento de mudança. Dessa forma, alternativamente a uma política identitária, uma política de coligação vinculada a teorizações que tenham em seu cerne o foco na linguagem pode oferecer uma estrutura adequada para a disseminação da noção de que a eliminação de grupos sociais está diretamente ligada ao poder simbólico da palavra (LOBO, 2019)

O que é verdadeiramente inovador em apoiar-se a política criminal e a dogmática penal na Filosofia da Linguagem é a compreensão de um método que contraria a dicotomia tradicional da Filosofia e da maior parte dos discursos difundidos na sociedade, pondo em evidência a

compreensão histórica de termos como ‘cidadão’ e ‘inimigo’. Assim, analisando-se cada um dos conceitos atribuídos nos distintos jogos de linguagem em que esses termos são utilizados, refuta-se o obscurantismo da significação.

4- Conclusão

Diante do exposto, verifica-se que a perpetuação e disseminação da existência simbólica de indivíduos reconhecidos como inimigos do Estado têm sido responsável pela aniquilação, encarceramento e silenciamento de diversos grupos sociais ao redor do globo, tendo como característica comum o fato de englobar necessariamente sujeitos encontrados à margem da sociedade. A postura estatal repressiva, que nega de forma clara qualquer posicionamento paliativo, faz-se presente em parte substancial dos atores e institutos da seara criminal, legitimando a existência de instituições e políticas repressivas que não somente possibilitam, mas incentivam a supressão de garantias fundamentais.

O funcionalismo do conceito de inimigo passou a ser demonstrado de forma mais clara com o advento das sociedades modernas, que precisam da eleição de um grupo de indivíduos como párias, a fim de que os mecanismos de poder criados e garantidos aos Estados possam ser perpetuados. Assim, a lógica por trás da configuração do inimigo é excludente, ao passo em que busca legitimar, por meio da propagação do discurso do medo, o crescimento contínuo do poder estatal sobre seus indivíduos. Embora o Direito Penal tenha sido utilizado na contemporaneidade como uma suposta forma de garantias de direitos, o presente estudo sustenta que essa função não pode ser atribuída a essa disciplina, justamente por ter a desigualdade social e o controle punitivo como dois de seus principais sustentáculos.

Dessa forma, a fim de compreender quais bases discursivas sustentam a existência de grupos historicamente excluídos do processo de identificação social e buscando demonstrar como o estudo da linguagem, a partir de um viés filosófico, e não jurídico, pode possibilitar um processo de desconstrução de categorias tomadas como verdade absoluta pelo Direito – como as de ‘inimigo’ e ‘cidadão’, o presente estudo utilizou-se da teoria de Wittgenstein para buscar respostas concretas, embora não absolutas, às questões levantadas, compreendendo que esse paradigma filosófico permite uma forma inovadora de abordagem de problemas sociais antigos, mas que perduram até a atualidade.

Referências

ARRABAL, Alejandro Knaesel; ENGELMANN, Wilson; KUCZKOWSKI, Sidnei. **Filosofia da linguagem e giro linguístico: implicações para os direitos autorais**. Londrina: Scientia Iuris, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difusão Editorial, 1989.

BURCKHART, Thiago. **Gênero, Dominação Masculina e Feminismo: por uma Teoria Feminista do Direito**. Ijuí: Revista Direito em Debate, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.21527/2176-6622.2017.47.205-224>. Acesso em: 07 jul. 2022.

BUSATO, Paulo César. **Direito e Ação penal Significativa: uma análise da função negativa do conceito de ação em Direito Penal a partir da Filosofia da Linguagem**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005.

BUSATO, Paulo César. **O preso como inimigo: a destruição do outro pela supressão da existência comunicativa**. Revista Eletrônica de Ciências Jurídicas, v. 09.01, p. 1-14, 2012.

CATÃO, Adrualdo de Lima. **Teoria do fato jurídico: uma abordagem lógica da decisão judicial**. Curitiba: Juruá, 2013.

CIRIZA, Alejandra. A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educação e subjetividade. In: BORON, Atílio A. (Comp.) **Filosofia Política Moderna: de Hobbes a Marx**. São Paulo: Clacso, 2006.

DA CONCEIÇÃO, Pedro Augusto Simões. **Direito Penal e Filosofia da Linguagem: uma aproximação concreta**. São Paulo, 2014. Disponível em: <https://www.academia.edu/10076669/Direito>. Acesso em: 06 jul. 2022.

DEBUYST, Christian. **A criminologia clínica. Uma passagem por Wittgenstein**. Belo Horizonte: D'Plácido, 2018.

DO PRADO, Caio Fernando Ponczek. **A teoria significativa da ação: uma revolução categórica alicerçada nas bases da linguagem e da comunicação**. Curitiba: Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal do Paraná, 2018.

DOS SANTOS, Juarez Cirino. **Direito penal do inimigo - ou o discurso do direito penal desigual**, 2012. Disponível em: http://icpc.org.br/wp-content/uploads/2012/05/direito_penal_do_inimigo.pdf. Acesso em 29 de junho de 2022.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Filosofia da linguagem: introdução à semântica filosófica**. Florianópolis: UFSC, 2014.

ECCARD, Ana Flávia Costa; TEZA, Jordana Aparecida; RABELO, Leonardo. **O refúgio por uma perspectiva filosófica a partir de Derrida**. Florianópolis: Revista Brasileira de Filosofia do Direito, vol. 06, nº 01, 2020. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/filosofiadireito/article/view/6654>. Acesso em: 22 de agosto de 2023.

ECHEVERRÍA, Rafael. **Ontología del lenguaje**. 6 ed. Chile: J. C. Sáez, 2003.

FILHO, Francisco Bissoli. **Linguagem e Criminalização: a constitutividade da sentença penal condenatória**. Curitiba: Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal do Paraná, 2009.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. 36.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

GAMBOA, Silvio Áncizar Sánchez. **O debate da pós-modernidade: as teorias do conhecimento em jogo**. *Filosofia e Educação*, v. 2, n. 2, p. 74-98, out.2010/mar.2011. Disponível em: < https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rfe/article/view/8635492_>. Acesso em: 6 de jul. 2022.

IBÁÑEZ, T. O giro linguístico. In: IÑIGUEZ, L. **Manual de análise do discurso em ciências sociais**. Petrópolis: Vozes, 2004.

JAKOBS, Günther; MELIÁ, Manuel Cancio. **Direito Penal do Inimigo – Noções e Críticas**. 2. ed. Trad. André Luís Callegari e Nereu José Giacomolli. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

LOBO, Camila Ribeirinha Cardoso de Lima. **Mulher inessencial, mas mulher: feminismo, Wittgenstein e o problema da diferença**. Lisboa: Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova Lisboa, 2019.

NUNES, Danyelle Rodrigues de Melo. **Wittgenstein e a Prática Clínica na Execução Penal: uma possível contribuição da Filosofia da Linguagem para as Ciências Criminais**, Natal: Revista Transgressões: Ciências Criminais em Debate, v. 09, nº 1, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/transgressoes/article/download/23363/14625/86753>. Acesso: 5 de out. 2022.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

OLIVEIRA, David Barbosa. **A reviravolta linguística na teoria do Direito: a filosofia da linguagem na determinação teórica de Kelsen, Ross e Hart**. Fortaleza: Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD), 2017.

OWEN, D. Genealogy as Perspicuous Representation. In C. Heyes (ed.), **The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.

RABÊLO, Júlio César do Nascimento. **O Direito Penal do Inimigo: uma análise crítica do expansionismo penal na sociedade contemporânea**. Aracaju: Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Tiradentes, 2016.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico-Filosófico/Investigações Filosóficas**. 6ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas**. 5.ed. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **O inimigo no Direito Penal**. 3. ed. São Paulo: Revan, 2013.

Abrir caminhos⁴¹ para um pensamento radical

Fransuelen Geremias Silva⁴²

Resumo

Este ensaio discute a relação entre método e pesquisa no contexto de uma sociedade fluida, contextual e contingente, a partir da desconstrução de Jacques Derrida e da filosofia radical de Andityas Matos (2015). Questiona-se a aplicação de métodos universais na compreensão da realidade social, argumentando que pesquisas baseadas em conclusões fixas e replicáveis não podem capturar a pluralidade e a fluidez social. Destaca-se a dificuldade dos métodos de pesquisa tradicionais em lidar com novas formas de atuação, como a singularidade, a diferença e a utopia proposta pela filosofia radical. Nesse sentido, propõe-se uma abordagem radical que questiona os métodos estabelecidos e sugere-se o pluralismo metodológico como alternativa. Acredita-se que uma *escritura na-árquica* seja uma das estratégias para desafiar as normas acadêmicas e abrir espaço para diferenças e potencialidades utópicas. O objetivo é promover um pensamento não convencional e uma produção de conhecimento que abranja a singularidade, a fluidez e a contingência.

Palavras-chave: método; pesquisa; desconstrução; pluralismo metodológico, escritura na-árquica

Résumé

Cet essai discute la relation entre méthode et recherche dans le contexte d'une société fluide, contextuelle et contingente, à partir de la déconstruction de Jacques Derrida et de la philosophie radicale d'Andityas Matos (2015). On remet en question l'application de méthodes universelles dans la compréhension de la réalité sociale, en soutenant que les recherches basées sur des conclusions fixes et reproductibles ne peuvent pas saisir la pluralité et la fluidité sociale. On souligne la difficulté des méthodes de recherche traditionnelles à traiter de nouvelles formes d'action, telles que la singularité, la différence et l'utopie proposées par la philosophie radicale. Dans cette optique, on propose une approche radicale qui remet en question les méthodes établies et suggère le pluralisme méthodologique comme alternative. On croit que l'écriture anarchique soit l'une des stratégies pour défier les normes académiques et ouvrir un espace aux différences et aux potentialités utopiques. L'objectif est de promouvoir une pensée non conventionnelle et une production de connaissances englobant la singularité, la fluidité et la contingence.

Mots-clés: méthode ; recherche ; déconstruction ; pluralisme méthodologique ; écriture anarchique.

⁴¹ Título inspirado no livro *Abre-caminho: assentamentos de metodologia cruzadas* (2022), do professor Rafael Haddock-lobo.

⁴² Doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestra em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

1- É urgente (des)fundamentar o mundo

Em meio a um mundo cada vez mais opressor que busca ditar como devemos agir em nome de certos fundamentos, parece que estamos caminhando em direção à necessidade de um pensamento do tempo presente que visa não apenas analisá-lo, mas transformá-lo a partir de um processo de (des)fundamentação. Essa parece ser uma das apostas que alguns “pós-estruturalistas” têm feito. Apesar de ser problemático usar o termo “pós-estruturalismo”⁴³, é possível observar, para fins didáticos, um conjunto de escritos, cada qual ao seu modo, rejeitando as tendências universalistas, estruturais e racionalistas da filosofia moderna, ou procurando distanciar-se dessas concepções para destituir as raízes de seus fundamentos, como observado por Koch:

Inspirado por Nietzsche e pela filosofia linguística, o movimento do pós-estruturalismo no final do século XX continua a desafiar a epistemologia do Iluminismo. As obras de Jacques Derrida, Michel Foucault e Jean-François Lyotard, como três dos membros mais notáveis do movimento pós-estruturalista, todas indicam uma ruptura com o que eles percebem como uma epistemologia baseada em ideias fixas. Esses autores e outros pós-estruturalistas refletem uma mudança longe do caráter ontológico do discurso humano que dominou os séculos XVIII e XIX (KOCH, 2011, p. 30, *tradução minha*).⁴⁴

Os “pós-estruturalistas” propõem modos de pensar que, ao atacarem esses pressupostos e um sistema fechado de entendimento, buscam estabelecer um pensamento de singularidade, da diferença e da contingência para entender o mundo que nos cerca, seja pelo viés da ciência, da economia, da cultura e da política. Nesse sentido, a visão linear do conhecimento é substituída por uma pluralidade de *epistemes* que variam de acordo com seus contextos, seus modos de apreensão e elaboração a partir das práticas de poder envolvidas. Podemos dizer, portanto, que são pensamentos que propõem um modo elaborar problemas que fogem aos

⁴³ Devemos questionar o que significa esse “pós”, afinal, o uso da palavra “pós” implica uma noção linear e progressiva de tempo, sugerindo que algo vem depois de outra coisa em uma ordem cronológica, o que não condiz com os autores normalmente citados como pós-estruturalistas. Jacques Derrida, por exemplo, argumenta que a noção de “pós” pode reforçar e perpetuar hierarquias e dualismos, dividindo o mundo em categorias binárias como superior/inferior, antigo/novo, passado/futuro. Além disso, os nomeados “pós-estruturalistas” criticam a tendência de generalizar e classificar todos os autores e autoras dentro de uma mesma classificação. Eles enfatizam a importância de reconhecer a diversidade de perspectivas e vozes individuais, e resistem à simplificação e à categorização excessiva.

⁴⁴ Inspired by Nietzsche and linguistic philosophy, the movement of post- structuralism in the late twentieth century continues to challenge the Enlightenment epistemology. The works of Jacques Derrida, Michel Foucault and Jean-François Lyotard, as three of the most notable members of the post-structuralist movement, all signify a break with what they perceive to be an epistemology based on the fixed idea. These authors and other post- structuralists reflect a shift away from the ontological character of the human discourse that dominated the eighteenth and nineteenth centuries (KOCH, 2011, p. 30).

princípios pressupostos de uma filosofia principiológica ou essencialista. E, por causa disso, o “pós-estruturalismo” tem recebido críticas equivocadas por minar não apenas uma verdade estática, mas também a política e a moralidade tal como pensadas pela via da representação de uma presença ideal.

Uma infinidade de pensadoras e pensadores têm se dedicado a refletir sobre essas questões. No entanto, neste ensaio, gostaria de chamar a atenção para um filósofo franco-magrebino chamado Jacques Derrida. Não apenas acredito na potência de seu pensamento, mas também considero a desconstrução como uma abordagem importante para pensar as construções envolvidas em nossa produção de conhecimento atual e para expor a violência de construir uma verdade estática.

Os primeiros trabalhos de Jacques Derrida concentraram-se na filosofia da linguagem, especialmente na crítica à linguística moderna. Ele procurou defender a ideia de que a linguagem não é apenas um mero veículo para comunicação e representação, mas sim uma estrutura que molda nossa percepção e compreensão do mundo. Por esse motivo, ele foi considerado um dos precursores do “pós-estruturalismo” por desenvolver uma estratégia de pensamento chamada desconstrução (*déconstruction*), que pode ser compreendida como a “desmontagem” ou “desarticulação” de estruturas, como ele explica em *Lettre à un ami japonais* (DERRIDA, 1987).

1. Que aposta é essa de desconstruir o pensamento?

Mas decompor e desarticular quais estruturas? De modo geral, tenho compreendido a desconstrução como um modo de pensar e atuar no mundo, destituído os fundamentos do nosso ser, as genealogias, os conceitos, os pressupostos de toda a história da filosofia. Isso nos revela não apenas a inexistência de fundamentos para o mundo tal como nos é apresentado, mas também que esse mundo é construído e, portanto, passível de ser desconstruído de diversas maneiras. Tal movimento se estende desde as coisas mais complexas do pensamento, como também as coisas mais simples do nosso cotidiano. Nesse sentido, embora as discussões sobre a desconstrução de Jacques Derrida muitas vezes se restrinjam ao âmbito acadêmico, ela não é apenas um gesto teórico, mas também leva em consideração todas as instituições, nossas práticas sociais e a cultura política e artística estabelecida e herdada ao longo da história da filosofia.

Além disso, podemos afirmar que a desconstrução é uma abordagem afirmativa e provisória que não se trata de uma doutrina com regras e limites pré-estabelecidos. Ela busca

denunciar e decompor as estruturas do pensamento que se baseiam binaridades e hierarquias em nome de uma origem ou presença primeira, tais como bem/mal, razão/emoção, homem/mulher, entre outros. Em *De la gramatologie* (1967a), Derrida traz à tona a problemática da centralidade do *logos* a partir daquilo que ele chamou de história da filosofia ocidental (a história da metafísica da presença) que é uma história que não se resume de Platão a Hegel, inclui todos aqueles que estão além desses limites, tais como os pré-socráticos e Heidegger. Para Derrida, apesar das diferentes perspectivas de abordagem, a origem da verdade ou a possibilidade da verdade sempre foi pensada em relação ao *logos*, enquanto um significado presente em si, que constitui toda e qualquer fundamentação de significação, isto é, o pensamento ocidental seria *logocêntrico* (centramento da *logos* que, na metafísica, é inseparável da *phoné*⁴⁵), conforme ele aponta:

No entanto, nesse *logos*, o vínculo originário e essencial com a *phonè* nunca foi rompido. Seria fácil demonstrar isso e tentaremos esclarecer mais adiante. Conforme foi determinado de forma mais ou menos implícita, a essência da *phonè* estaria imediatamente próxima daquilo que, no "pensar" como *logos*, se relaciona ao "sentido", o produz, o recebe, o diz, o "reúne". Para Aristóteles, por exemplo, os sons emitidos pela voz (...) dos primeiros símbolos têm uma relação essencial e imediata com a alma. Como produtora do primeiro significante, ela não é apenas um mero significante entre outros. Ela significa o "estado de alma", que, por sua vez, reflete ou reflete as coisas por semelhança natural. Entre o ser e a alma, as coisas e as afecções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; entre a alma e o *logos*, uma relação de simbolização convencional (DERRIDA, 1967a, p. 21, *tradução minha*).⁴⁶

Um tipo de pensamento que concebe o *logos* como primeiro e independente da linguagem, e, portanto, concebe à linguagem a função de expressar, comunicar, revelar o significado – este que transcenderia a linguagem. Essa é a condição da própria ideia de verdade que foi concebido na filosofia ocidental, lembra Derrida, por meio de diferentes nomes – *eidós*,

⁴⁵ Como lembra Derrida (1967a), a autoridade do *logos* na cultura grega caminha junto com a autoridade da *phoné*, a pensar na forma que específica que isso respiga na cultura ocidental, já que no início havia o *Logos*, traduzida em geral por *verbo*: “no início era verbo, e o verbo estava com Deus, e o Deus era verbo” (Evangelho de João). Tal estrutura de privilégio ao *logos* teria ligado a cultura grega a uma escrita alfabética, isto é, uma escrita fonética associada a palavra falada. Cabe pensar também na teoria dos dois mundos, de Platão, que colocou, de um lado, as ideias – perfeitas, imutáveis, que guardam a verdade, e, de outro lado, as coisas, cópias imperfeitas e corruptíveis, de forma que o mundo das ideias é colocado num lugar hierarquicamente superior e antecedente ao das coisas, só podendo ser acessado pela razão e traduzido pela fala.

⁴⁶ Or dans ce *logos*, le lien originaire et essentiel à la *phonè* n'a jamais été rompu. Il serait facile de le montrer et nous essaierons de le préciser plus loin. Telle qu'on l'a plus ou moins implicitement déterminée, l'essence de la *phonè* serait immédiatement proche de ce qui dans la « pensée » comme *logos* a rapport au « sens », le produit, le reçoit, le dit, le « rassemble ». Si, pour Aristote, par exemple, « les sons émis par la voix (...) des premiers symboles, a un rapport de proximité essentielle et immédiate avec l'âme. Productrice du premier signifiant, elle n'est pas un simple signifiant parmi d'autres. Elle signifie l' « état d'âme » qui lui-même reflète ou réfléchit les choses par ressemblance naturelle. Entre l'être et l'âme, les choses et les affections, il y aurait un rapport de traduction ou de signification naturelle ; entre l'âme et le *logos*, un rapport de symbolisation conventionnelle. (DERRIDA, 1967a, p. 21)

télos, essência, existência, substância, sujeito, *atletheia*, consciência, Deus, homem etc., como a determinação do ser como presença em geral. Apesar dessas variações, haveria sempre a valorização em torno de um centro da presença ou aquilo que se apresenta (seja a acessibilidade do objeto à pessoa ou à consciência, da pessoa ou da consciência a si mesma, em um momento simultaneamente presente a si⁴⁷). Dessa forma, estabeleceu-se uma série de oposições entre aquilo que contém a presença e aquilo que é rebaixado por não ter essa presença .

Nesse sentido, a desconstrução acontece, de forma conjunta e simultânea, em um duplo movimento. Por um lado, existe, no pensamento desconstrutivo, a fase da inversão dos conceitos. Nesse momento, tudo aquilo que foi reprimido pela filosofia ocidental, em nome de uma presença em geral, é enfatizado e colocado em posição superior e, desse modo, dá-se em um olhar especial à escrita, ao significante, à literatura, ao animal, à emoção etc., em detrimento de tudo que foi enaltecido pela metafísica da presença: a fala, o significado, o texto filosófico, o ser humano, a razão, assim por diante. Por outro lado, acontece o deslocamento, isto é, busca-se desconstruir as oposições binárias da metafísica, de modo a propor um pensamento que neutralize essas oposições. Nessa fase, busca-se novo “conceito”, ou melhor, um *quase-conceito*⁴⁸, que não se deixa mais compreender dentro na estrutura (binária) do regime anterior. Como exemplo, podemos citar o *quase-conceito* de *escritura*, que não se resume à escrita em oposição à fala.

Na tradição logocêntrica, a escrita é uma mera extensão da linguagem falada, porque ela é uma mera representação do que é real, enquanto a fala é o acesso direto ao *logos*. No entanto, Derrida aponta que, na verdade, a escrita é uma *escritura*, uma trama de remetimentos a que ela se submete no momento mesmo que se inscreve, de modo que, o que quer que possamos reconhecer como sendo o seu “em si mesmo”, na fala ou na escrita, não é outra coisa senão o efeito ou a resultante de um sistema de diferenças entre os termos que estruturam o discurso. Nesse processo de remetimentos, a significação de uma frase, por exemplo, o significante não é capaz de operar isoladamente, mas só pode ser compreendido em relação a uma cadeia de outros significantes que o cercam. Quando um significante é retirado da frase e analisado por si só, ele se torna indeterminado e não possui um significado fixo. Da mesma forma, ao buscarmos o significado de uma palavra no dicionário, nos deparamos com uma série de outras palavras que podem ser utilizadas para expressar aquele mesmo conceito. Se

⁴⁷ Conforme apontado por SERRA (2016).

⁴⁸ Os *quase-conceitos* se inserem naquilo que Derrida denomina de indecidíveis (aquilo sobre o qual não se pode decidir), pois não permitem uma definição precisa. No entanto, são termos que não implicam a ausência de significação, impedindo que se possa falar ou escrever, mas sim, apontam para uma permanente vigília crítica da suposta presença de um sentido originário (DUQUE- ESTRADA, 2002).

buscarmos a palavra "anarquia", poderemos encontrar definições como "ausência de governo", "organização social sem hierarquia", "rejeição do Estado", "livre associação", "autogestão", entre outras. Isso evidencia que cada significante é definido pela sua relação com outros significantes, e não por um significado absoluto em si mesmo. Por isso não há conceitos fixos, mas *quase-conceitos*, que estão funcionando na economia do texto.

E, por isso, se bebermos da desconstrução de Jacques Derrida compreendemos como o mundo é construído, como nomeamos as coisas e, em especial, como arbitrariamente fazemos a separação entre verdade e ficção. Uma vez que aquilo que se constitui como verdade remete, como numa teia de aranha (HADDOCK-LOBO, 2019), a diferentes discursos e práticas que, muitas vezes, inclusive, podem não ser visíveis. Ou seja, aquilo que se constitui como verdadeiro ou ficcional, na verdade, está determinado por circunstâncias sociais-políticas-jurídicas e outras específicas em constante interação com diferentes textos e contextos sempre abertos às interrogações. É preciso, portanto, sempre se manter crítico nas nossas leituras de mundo, nas leituras dos textos, dos modos culturais e sociais que nos organizamos, de tal forma que as contradições e os pressupostos sejam explicitados como um elo entre a linguagem, a produção da verdade e as instituições de poder.

2. Eis que o mundo é an-árquico

Apesar dos meus estudos se concentrarem em Derrida, na verdade, o movimento do “pós-estruturalismo” (Butler, Foucault, Deleuze, Agamben, etc.), em suas singularidades, ao desconstruir que verdade não é algo a ser descoberto ou revelado, mas algo que é produzido, nos permite refletir com maior precisão o carácter contingente e relativo do conhecimento e, conseqüentemente, a sociedade começa a ser vista como aquela que contém uma pluralidade de linguagens e modos de ser (ou ausentes de qualquer ser). Neste ponto, a quem ataque os “pós-estruturalistas” como negacionistas ou relativistas, afinal, se não há possibilidade de verdade; há apenas verdades contingentes. No entanto, tal verdade contingente, aberta e não fundante, é afastada de qualquer negacionismo ou relativismo, porque ela assume o jogo de significantes para acontecer dentro de uma contextualidade, isto é, ela reconhece que toda e qualquer verdade, na verdade, se constitui em uma cadeia de tantos outros significantes para atuar como produtora de significação. E, por se inserir e se constituir numa jogo de significação, qualquer verdade ou pretensão de verdade já nasce ausente de um significado, sem fundamentos legitimadores e estáticos na forma como a sociedade se organiza.

Tudo caminha para reconhecer que o mundo social e político não é dado naturalmente.

A verdade sobre a política não está apenas "lá fora", mas construída pelas interações humanas na sociedade por meio da história, da cultura e da linguagem. Em outras palavras, a ordem política existente é gerada a partir de uma linguagem de representação que é específica do contexto. E por isso, tenho pensando que esse movimento desconstrutor contemporâneo, em especial, aquele proposto por Jacques Derrida, na verdade, vai ao encontro do reconhecimento da estrutura da sociedade como an-árquica ("an", que significa "sem", e "*arkhos*", que pode ser traduzido como *arquê*), entendida aqui, como ausência de fundamento último. Tal sociedade, conforme apontado por Andityas Matos:

não é descritível sob a forma geral de um plano que, por se traduzir em diversos objetivos "alcançáveis" e previsões "razoáveis", poderia ser executado com sucesso. Da mesma maneira, tal comunidade não pode ser lida apenas enquanto projeto a se realizar em um futuro mais ou menos distante, perdendo-se em abstrações típicas dos sonhos sociais de uma nova Cocanha. A díade conceitual real/ideal representa um poderoso dispositivo da ideologia ocidental cuja função é impedir o pensamento de chegar às últimas consequências. Para desativar esse mecanismo é necessário reconhecer o papel da potência, como tem feito Agamben insistentemente nas últimas três décadas. A comunidade an-árquica é uma comunidade em potência que existe já e desde sempre; ela só não se atualiza graças às medidas conservadoras efetivadas pelo poder dominante. Para vir a ser, a an-arquia deve continuamente desativá-lo (MATOS, 2015, p.169).

Para que essa comunidade anárquica possa se atualizar e se tornar uma realidade concreta, é necessário desativar o mecanismo ideológico que impede o pensamento de chegar às últimas consequências e abrir espaços para a potência, ou seja, a possibilidade de transformação que sempre esteve presente. Daí me parece que precisamos de uma filosofia radical (a desconstrução de Jacques Derrida se insere nela), no sentido de buscar a raiz, a origem e os fundamentos das questões analisadas para desativá-los. Afinal, assumir essa posição significa reconhecer que os fundamentos que nos envolvem são precários. Assim:

Para um discurso radical, não há sentido nas afirmações ontologizadas dos modernos. Trata-se de um artefato capaz de se movimentar em cenários caracterizados pela imanência, a singularidade e a diferença. Por seu turno, a dialética se apresenta como lógica central e única, dotada de um sentido racional – e por que não dizer: europeu, branco e masculino? – que se articula mediante as ideias-chave da dominação, superação e absorção, reduzindo a multiplicidade das diferenças reais a oposições binárias ideais, finalmente englobáveis em uma ordem pretensamente unitária e artificial. (MATOS, 2015, p. 25)

Em outras palavras, a filosofia radical busca romper com os padrões estabelecidos e questionar as bases do conhecimento, a fim de promover uma "na qual ser e práxis, pensar e fazer, discussão e decisão [...] integrem uma única realidade [...]" (MATOS, 2015, p. 248). Afinal, quando ouvimos a palavra "fundamento" um limite se delineia e quando um limite é

fixado, a norma e o interdito não demoram a aparecer. O fundamento, na verdade, esconde a diversidade, a complexidade e a fluidez das identidades e das relações sociais. Nesse sentido, a filosofia radical, “pouco importa a descrição pragmática dos detalhes ‘reais’ de instituições, normas e costumes, dado que se pretende denunciar e superar a estrutura autoritária de tempo histórico que os sustenta” (MATOS, 2015, p. 169). Ou seja, um tipo de filosofia que, em sua radicalidade, é insubmissa.

A eliminação de uma verdade fixa, de um fundamento estático, nos revela que o por vir imprevisto pode acontecer e abalar as estruturas de poder existentes nas relações sociais. Tal movimento se constrói em busca de trazer à cena a diferença, a pluralidade e o *por vir* (abertura) que se expressam não apenas enquanto compromissados com as demandas do presente, mas, também, com outras formas de construir um mundo outro, dando lugar àquilo que Andityas Matos (2015) nomeia como utopia. Segundo Andityas Matos (2015, p.15) “aqui utopia não significa sonho inconsequente ou delírio escapista, mas sim projeto real de refundação da sociedade, baseado nas múltiplas possibilidades que o horizonte de indeterminação social em que vivemos abre à prática comunitária”.

Do mesmo modo que há reconhecimento, enquanto potência utópica, do caráter contingente da sociedade, as invenções e as experimentações de soluções para problemas político-jurídicos não estão vinculadas ao mundo já consolidado e posto. Para usar um termo derridiano, não há, na filosofia radical, um compromisso fiel/infiel com o construído (a tradição, as instituições) ou, para usar um termo de Agamben, a filosofia radical quer pensar os anticampos do espaço social. Em resumo, filosofia radical, influenciada pelo pós-estruturalismo, oferece uma visão crítica e reflexiva da sociedade que enfatiza a diversidade, a complexidade e a fluidez das identidades e das relações sociais, e que questiona as noções essencialistas e universalistas.

3. Existe um método para compreender um mundo an-árquico?

Nesse sentido, se a sociedade é fluida, contextual e contingente, me parece que precisamos repensar a relação entre método e pesquisa, afinal o método que constitui um conjunto de procedimentos universais para compreender uma realidade. Por outro lado, isso se torna impossível para uma compreender uma realidade sem uma arquetica comum; não podemos reduzir a diferença e a fluidez social às lentes de pesquisas universais e fundantes (que nos leve a conclusões fixas baseadas em dados observáveis e verificáveis e que possam ser testados e replicados por outros pesquisadores). Por extensão, aqueles que se dedicam a estudar

os problemas sociais que geram essa pluralidade (Estou pensando aqui nos autores mencionados no ensaio Derrida, Agamben, Andityas Matos, etc) têm reivindicações legítimas contra a ciência racional, que, pela sua natureza, se empenha tanto como doutrina das formas quanto como coisas em si. Afinal, tornou-se importante mudar a pergunta de "o que é a verdade?" para "como é que estudamos essa verdade que é plural, contingente e fluída?)

Uma pesquisa que se dedique à desconstrução provocada por essa radicalidade de compreender o mundo não pode seguir padrões gerais. Ela depende, em determinado momento, de estratégias provisórias, precárias e contingentes. Nesse sentido, uma questão importante que precisa ser feita, como parte da filosofia radical, é: existe um método para elaborar um pensamento radical? E qual a consequência da existência ou ausência de um método de pesquisa para a elaboração e percepção dos problemas político-jurídicos marginalizados na tradição ocidental? Há uma real dificuldade e insuficiência dos métodos de pesquisa tradicionais ou concebidos pela tradição filosófica ocidental para atender às demandas desses novos modos de atuação que permeiam a pesquisa radical, como a singularidade, a diferença e a utopia, colocando em cena tudo aquilo que foi reprimido da história da filosofia ocidental.

Essa pergunta se torna importante principalmente quando buscamos compreender o que significa método. Método (*methodos*) é uma palavra que provém do termo grego *odos* ("caminho" ou "via"), que se refere ao meio utilizado para chegar a um fim (*meta*). Quem utiliza um método percorre um caminho não só sabendo que chegará a um fim, mas que precisa chegar a um fim reaplicável. E esse fim é conduzido por um caminho pré-concebido principiologicos como a objetividade, a replicabilidade e a verificabilidade. E tal caminho pré-concebido é visto a partir de um conjunto de regras próprias que levam o nome de discursos racionais, ao mesmo tempo que convalida apenas os conhecimentos ou saberes que percorrem o "caminho" de tais regras. Em outras palavras, o conhecimento "racional" indica todos os procedimentos lógicos *a priori* que um campo específico se dispõe a validar.

Isso foi perfeitamente formalizado por Karl Popper em seu livro *A lógica da pesquisa científica* (1975). Segundo o autor, é necessário propor regras que assegurem a possibilidade de submeter à prova os enunciados científicos, pois tais regras são o que orientam o pesquisador na descoberta do objetivo pesquisado. Assim, um método objetivo deve ser estabelecido para produzir ciência. Além disso, segundo Popper, a ciência se baseia na lógica da justificação sobre as evidências observáveis e repousa seu pensamento no critério de falsificabilidade. Isso significa que apenas declarações que podem, em princípio, ser falsificadas são científicas. Por outro lado, declarações infalsificáveis não são científicas porque são imprecisas e nunca podem

ser provadas falsas. Em outras palavras, uma teoria científica deve ser formulada de tal maneira que seja possível conceber observações ou experimentos que possam refutá-la⁴⁹.

E, por isso, segundo Paul Feyerabend (2011, p. 21), ao propor uma crítica ao método racional, “os cientistas são como arquitetos que constroem edifícios de diferentes tamanhos e diferentes formas, que podem ser avaliados somente depois do evento, isto é, só depois de terem concluído sua estrutura”. Conseqüentemente, talvez sua estrutura de pensamento se sustente, talvez não. Esses edifícios, segundo o austríaco, constroem-se, dentre outras teorias, a partir da “condição de consistência”. Em síntese, trata-se de uma perspectiva segundo a qual uma nova teoria só deve ser introduzida se for consistente com o atual estado do conhecimento teórico. Nesse sentido, uma nova teoria só pode substituir outra se ela introduz novo conteúdo empírico que a antiga teoria não dá conta de explicar e se, além disso, essa nova teoria for capaz de explicar a razão pela qual a teoria antiga falhou. Sob esse aspecto, como aponta Feyerabend (2011, p. 50), esse efeito da condição de coerência contribui para a preservação do que é antigo e familiar, “não porque seja portador de qualquer inerente vantagem — não porque esteja melhor fundamentado na observação do que a alternativa de sugestão recente ou porque seja mais elegante — mas apenas por ser mais antigo e familiar”.

Assim, parece-me que, sob a ótica da “condição de consistência”, qualquer ação crítica e questionadora, característica da filosofia radical, é impossibilitada de ganhar cena no debate acadêmico ou universitário, uma vez que a “condição de consistência” torna impossível “o acréscimo de fatos novos ao caudal aparentemente neutro da ‘realidade objetiva’ descrita pela teoria dominante” (MATOS, 2015, p. 30). Acreditamos que o principal problema parece não ser só a impossibilidade de pensar uma filosofia radical a partir de uma “condição de consistência” como também a partir de qualquer método. Não se pode obedecer a um procedimento definido com antecedência ou mesmo durante a análise, quando se quer pensar de uma forma outra inesperada e não previsível no “real”. Tal submissão seria uma forma de controle ou retenção da potencialidade radical. E, conforme aponta Andityas Matos (2015, p. 29), na filosofia radical, “devemos nos desembaraçar de todo o aparato metodológico que pretende nos oferecer uma chave para o real”.

A educação científica, sob a orientação dos metodólogos rotulados de racionalistas, visa hoje inculcar nos pesquisadores um conjunto de regras fixas: regras de “boa conduta”,

⁴⁹ É importante ressaltar que o critério de falsificabilidade não implica que uma teoria seja necessariamente falsa ou que todas as teorias falsificáveis sejam falsas. Popper reconhecia que, mesmo quando uma teoria é falsificada, outras circunstâncias podem estar em jogo, como erros experimentais ou a necessidade de ajustes adicionais na teoria. No entanto, a falsificabilidade é considerada um critério essencial para distinguir a ciência de outras formas de conhecimento.

supostamente universais e imutáveis para obter legitimidade na área da pesquisa. No entanto, tais métodos tradicionais, *logocêntricos*, mostram-se insuficientes para lidar com um pensamento do não dito ou ainda *por vir*, utópico, isto é, com as demandas de pesquisas que buscam não só romper, mas, também, trabalhar com as potencialidades do mundo que fogem das temáticas e estruturas de pensamento já consolidadas como científicas e instituídas na filosofia.

Nesse sentido, penso ser urgente criticar tal racionalidade metodológica. Uma vez que, se por um lado, diante do mundo a ser explorado, complexo e desconhecido, os métodos concebidos e válidos como racionais pela ciência ou pela filosofia podem, na melhor das hipóteses, permitir-nos descobrir alguns "fatos" isolados, por outro lado, tais métodos de forma alguma nos permitem descobrir o impensado nas relações político-jurídicas, aquilo que se manifesta em potência, aquilo que é insubmisso. Essa estratégia, conhecida como anarquismo epistemológico, tem em seu cerne a defesa do pluralismo metodológico, uma crítica a um princípio universalmente válido para fazer ciência, como dito por Feyerabend:

É claro, portanto, que a ideia de um método estático ou de uma teoria estática de racionalidade funda-se em uma concepção demasiado ingênua do homem e de sua circunstância social. Os que tomam do rico material da história, sem a preocupação de empobrecê-lo para agradar a seus baixos instintos, a seu anseio de segurança intelectual (que se manifesta como desejo de clareza, precisão, 'objetividade', 'verdade'), esses veem claro que só há um princípio que pode ser defendido em todas as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio: *tudo vale* (FEYERABEND, 2011, p. 21)

A epistemologia anarquista de Feyerabend abre possibilidade para a existência de uma multiplicidade de caminhos que uma pesquisa pode seguir. Segundo o filósofo austríaco, no entanto, não há razão para pensar que esse anarquismo teórico leva ao caos. Na verdade, ele ressalta, "O sistema nervoso humano é demasiado bem organizado para que isso venha a ocorrer" (FEYERABEND, 2011, p.23). Na verdade, a proposta de Feyerabend é abrir caminho para o pensamento que não se desenvolve a partir de uma cadeia de pensamentos bem planejados, mas de argumentos instigados por encontros acidentais. Segundo o autor, seu principal objetivo, ao ir contra os métodos racionalistas, é promover um gesto humanitário. Um gesto humanitário que perpassa não só pelo desejo de explorar uma grande parte desconhecida pela lógica, mas, também, promover uma democratização do conhecimento, trazendo à cena pessoas e problemas marginalizados.

4. Eis uma apostar de abrir caminhos

Nesse sentido, parece-me que a filosofia radical muito aproveita do anarquismo epistemológico que, longe de prover relativismo ou negacionismo no conhecimento, busca não submeter a qualquer ordem preestabelecida que dita o que é “científico” e “não-científico”, “filosófico” e “não-filosófico”, “pensável” e “não-pensável”. A filosofia radical conta com circunstâncias, de acordo com as reações de seu ambiente, permanecendo em alerta, redefinindo continuamente seu programa de ação durante a elaboração de uma pesquisa. Um modo de pesquisa que apostamos, enquanto hipótese sempre muito provisória, impossível de ser definida como método (*methodos*), que sabe onde chegar. Mas, talvez, um primeiro passo (de muitos outros) seja usar da estratégia da *escritura* (já comentada), que subverte as hierarquias e as normas acadêmicas, questionando as verdades estabelecidas e abrindo caminhos para as diferenças contingentes e para as potências utópicas da sociedade.

Não se pretende, por outro lado, que esse *quase-conceito* seja “adequado” àquilo que a linguagem em sentido estrito não consegue mais, mas, sim, que o *quase-conceito* de *escritura* anuncie uma emancipação da necessidade de uma presença de um significado, de uma regra, isto é, a possibilidade da produção de conhecimento abarcar aquilo que ainda não está posto. Nesse sentido, não há uma verdade (uma coisa em si ou uma identidade) primeira que guiará a pesquisa, como os métodos tradicionais, aproximando-se, portanto, de uma an-arquia metodológica. Além disso, todo pensamento ou ação (de linguagem) é possível dentro dessa *escritura*, porque esse regime de *escritura* reconhece que não haveria uma verdade a ser desvelada, decifrada ou representada no e pelo discurso como acesso a um sentido científico ou verdadeiro. Ela está preocupada com a performance imprevista e precária que essa *escritura* constrói, que se dá sempre de modo singular em cada ato.

Meu principal objetivo com essa discussão é abrir possibilidades para pensamentos não convencionais na academia, sem desmerecer ou rebaixar ideias que não sigam padrões pré-concebidos ou rotulados como científicos. Eu desejo proporcionar caminhos para que a diferença, a singularidade, a fluidez e a contingência não sejam apenas defendidas teoricamente na academia, mas que façam parte das práticas de (des)organização na nossa produção de conhecimento. E se o conhecimento é uma construção da verdade, e a pluralidade epistemológica e ontológica são o pano de fundo da realidade social e política, então um modo de leitura e pesquisa na-árquica se torna uma posição defensável. Uma escrita anárquica, ao negar as pretensões gerais e universais da racionalidade científica moderna, abre espaço para uma epistemologia precária, fluida e contingente.

A principal consequência do pensamento profundamente an-árquico em relação às regras que moldam as pesquisas jurídicas, em nome de um método científico, é a possibilidade de promover debates político-jurídicos marginalizados, considerando suas multiplicidades e singularidades, que escapam ao *logocentrismo*. Não posso fornecer regras específicas sobre como isso deve ser feito. No entanto, ao reconhecer que o método científico racional e universal não é a única posição válida para produzir conhecimento, e que adotá-lo pode diminuir a importância de questões relevantes para a sociedade, é provável que resistamos à tentação de rejeitar imediatamente a abordagem contingente e singular do saber. Ao reconhecer a diversidade metodológica, espero abrir espaço não para novas regras, mas para modos criativos, precários e desprovidos de *arkhé* nas produções de conhecimento.

REFERENCIAS

DERRIDA, Jacques. **De la gramatologie**. Paris: Éditions de Minuit, 1967a.

DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du Seuil, 1967b.

DERRIDA, Jacques. Lettre À Un Ami Japonais. **Psyche: Invention de l'autre I**. Paris: Galilée, pp. 387-394, 1989.

DUQUE- ESTRADA, Paulo Cesar. Derrida e a escritura. In: **Às margens: a propósito de Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 18.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Experiências abissais, ou, Sobre as condições de impossibilidade do real**. -1. Ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Abre-caminho: Assentamentos de Metodologia Cruzadas**. Rio de Janeiro: ApeKu, 2022.

KOCH, Andrew M. Post-structuralism and the epistemological basis of anarchism. In: EVREN, Süreyya; ROUSSELLE, Duane. **Post-anarchism: a reader**. London: Pluto, pp. 23-40, 2011.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofia radical e utopias da inapropriabilidade: uma aposta an-árquica na multidão**. 1. ed. - Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo : Editora Cultrix - editora da Universidade de São Paulo, 1975.

SERRA, Alice Mara. Demorar, de Derrida a Blanchot: literatura e rastreamentos. **Trágica: Estudos de filosofia da imanência**. Rio de Janeiro, v 9, p. 136-146, 2016.

SILVA, Fransuelen Geremias. **A desconstrução entre verdade e ficção literária: o testemunho como escritura em Jacques Derrida.** Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia, 2022.

A Carta e uma máquina de guerra chamada José de Anchieta

Aldo Antônio Tavares do Nascimento⁵⁰

Resumo

Lemos *mistura* enquanto termo na *Carta* de Pero Vaz de Caminha não nos aprofunda, assim como não nos aprofunda com a mesma condição de termo em José de Anchieta. No século 6, o poder pastoral cristão é sistematizado por Gregório Magno no agenciamento *Regra pastoral* e, na última década do século 11, expande-se esse poder para além da Europa. Considerado isso, o artigo pretende mostrar que ler *mistura* sob o olhar de Caminha, isto é, sob a condição de imagem dada pela realidade objetiva, não oferece ao nosso olhar a amplitude do que é *mistura*, por isso a importância de ler a *mistura* perovaziana sob o olhar conceitual da filosofia para que possamos entender a natureza da semente colonial jogada na Terra de Vera Cruz. Compete somente aos degredados *misturar*, e Afonso Ribeiro *mistura* em 1500 os signos dessemelhantes entre o tupi e o português. Em 1553, o jesuíta-nômade-cristão José de Anchieta apura de forma assombrosa a função colonizadora de Afonso. Diante desse fato histórico, o artigo, para muito além do olhar de Caminha, a *mistura* é lida por Platão, por Nietzsche e por Deleuze-Guattari, porque, por meio desses filósofos, o termo na *Carta* perde sua condição limitada de termo para ampliar a realidade por ser agora conceito. Assim, compreende-se *mistura*, então, como conceito de *entre* e, uma vez compreendido, Platão, Nietzsche e Deleuze-Guattari surgem com clareza paradoxal neste artigo quando afirmam, respectivamente, que a “potência intermediária” movimentada-se *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, que o sacerdote é um “*entre* indispensável” e que a máquina de guerra é “o que passa *entre*”. Posto isso, o artigo busca demonstrar por meio da *Carta* perovaziana e por meio do poder anchietano que o cristianismo, caso fosse reduzido ao dualismo platônico dos mundos sensível e suprassensível, não haveria de sua parte o poder fino de *misturar* dessemelhantes, o que, somente isso e apenas isso, justifica José de Anchieta ser aquele a anunciar uma máquina de guerra na Terra de Vera Cruz para “além do Bem e do Mal”.

Palavras-chave: Carta. Mistura. Entre. Poder pastoral. Anchieta. Máquina de guerra.

Abstract

Reading the term *intermingling* in the *Letter* of Pero Vaz de Caminha does not deepen our knowledge, and this also happens with the same term in José de Anchieta. In the 6th century, in *The Book of Pastoral Rule*, Gregory the Great systematizes the Christian pastoral power, which, in the last decade of the 11th century, spreads beyond Europe. Considering this, this article intends to show that Caminha's notion of *intermingling*, the condition of the image given by the objective reality, does not offer us the breadth of what *intermingling* is. That is why it is so important to consider Caminha's *intermingling* under the conceptual view of philosophy so that we can understand the nature of the colonial seed thrown in the Land of Vera Cruz. Only the exiles were supposed to *intermingle*, and, in 1500, Afonso Ribeiro *intermingles* the dissimilar signs between Tupi and Portuguese. In 1553, the Jesuit-Nomad-Christian José de Anchieta astonishingly improves Afonso's colonizing role. Faced with this historical fact, this article goes far beyond Caminha's vision and considers *intermingling* according to Plato, Nietzsche, and Deleuze-Guattari. Through these philosophers, the term in the *Letter* loses its limited condition of term and becomes a concept to enlarge reality. Thus, *intermingling* is understood as a concept of the *in-between* and, once understood, Plato, Nietzsche, and Deleuze-Guattari arise with paradoxical clarity in this article when they state, respectively, that the “intermediate power” moves *between* the absolute Being and the absolute Non-Being, the priest is an “indispensable *in-between*”, and that the war machine is “what passes *in-between*.” Thus, the article seeks to demonstrate through Caminha's *letter* and Anchieta's power that Christianity, if reduced to the Platonic dualism of the sensible and supersensible worlds, would not have the power to *intermingle* dissimilar ones, which, and only this, justifies José de Anchieta being the one to announce a war machine “beyond Good and Evil” in the Land of Vera Cruz.

Keywords: Letter. Intermingling. In-between. Pastoral power. Anchieta. War machine.

⁵⁰ Graduado em Português-Literatura e em Filosofia; pós-graduado em Sociologia, em Pedagogia e em Filosofia; e mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro com a dissertação “Inocência infantil como potência do falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança de Nietzsche-Deleuze”.

Introdução

Guerreiro medieval nas linhas de *Mil platôs* (2012b, pp. 17-8), Gilles Deleuze-e-Félix Guattari asseveram que Arminius (18 a.C. – 21 d.C) anuncia uma *máquina de guerra* germânica. Séculos e séculos depois, de 1553 a 1597, anuncia-se na Terra de Vera Cruz uma *máquina de guerra* chamada José de Anchieta. Porquanto se servem da mesma arma, a *mistura*, ambos igualam-se e, na condição de *devires imperceptíveis da traição*, igualam-se também, mas se diferenciam, visto que a traição anchietana apunhala o dessemelhante em seu órgão vital, a língua tupi, no sentido de que ela, a traição, encarna o que Pero Vaz de Caminha escreve em 30 de abril de 1500 – “são mais nossos amigos que nós seus”.

Essa arma, a *Carta perovaziana* registra e, em virtude de seu poder de *mistura*, usa-se apenas quando a guerra se faz mais presente, isto é, quando se faz mais ausente. Assim, ora na missa, ora na festa, o termo *mistura* na *Carta* é os fatos, não cabendo a Caminha, portanto, perguntar “o que é mistura”. O escrivão só nomeia a realidade. Registra-a. A questão ontológica destina-se à filosofia, especificamente, à metafísica amodal e, uma vez pensado por essa metafísica, o termo *mistura* perde sua condição de termo na *Carta* de Caminha para adquirir consistência filosófico-conceitual em Platão, em Nietzsche e em Deleuze-e-Guattari.

Em virtude disso, considerando que o platonismo vaga na *Carta* sob a pele do significante *mistura*, o artigo retoma o Platão da metafísica amodal porque esse, ao imprimir consistência filosófica em *mistura*, atravessa Nietzsche-Deleuze-Guattari e, por conseguinte, lê-se *mistura* para além do olhar factual de Caminha, em outras palavras, lê-se o que passa *entre* colonizador-e-colonizado, e não mais entre colonizador e colonizado.

Ou *fissura*, ou *fenda*, ou *fronteira*, ou *meio*, o *entre* é espaço de exceção em que desiguais se avizinham, atravessam-se, criando devires imperceptíveis. Escapando ao Ser por desejar multiplicidades, o *entre* possui a desorganização da potência viral, criando sempre fuga sobre fuga, cuja virtude *paradoxal* corrompe tudo, mina o Ser, fá-lo oscilar *entre-dois*, espaço em que o *dentro* está *fora* e o *fora* está *dentro*, estando nem *fora* nem *dentro*. O *entre*, esse não lugar por que passam linhas de fuga no espaço de exceção.

Após lermos *mistura* segundo a *Carta* de Caminha e conforme a filosofia de Platão, ele é “*entre* indispensável” (NIETZSCHE, 2008, p. 98) de um jovem de 19 anos: José de Anchieta, cujo conceito de *poder pastoral* é lido em *Político*, de Platão, e sistematizado em *Regra pastoral*, de Gregório Magno. Esse poder Menor torna-se vastíssimo a partir de 1095, quando emerge a ação do *targum*, a mesma de Afonso Ribeiro – único degredado nomeado por Caminha

– e a mesma ação de Anchieta, com a diferença de que este não só cumpre a função de Afonso como a torna, vertiginosamente, bem mais elaborada, qual seja, intérprete – um *entre-dois*.

Apenas por meio do *entre*, entendemos o sentido de *máquina de guerra*, conceito que, pensado por Deleuze-e-Guattari, pertence à outra natureza, à de *entre-dois*, o que faz ou do tirano em *A república*, ou de César Borgia em *O príncipe*, ou de Arminius em *Mil platôs*, ou de José de Anchieta em *Auto de São Lourenço*, exemplos históricos de o que pode a potência intermediária. Na *Carta*, o *entre* neutraliza a oposição colonizado e colonizador, já que a *mistura* os faz bailar; porém, como nesse espaço de exceção pulsam tendências, Caminha registra que “eles são mais nossos amigos que nós seus” – eis, afinal, a pedra fundadora da política brasileira: *o devir imperceptível do traidor*.

Trata-se, enfim, de um artigo que (re)visita a *Carta* de Pero Vaz de Caminha com a finalidade de ler nela não mais o termo, e sim o conceito de *mistura* conforme o poder fino do desterrado jesuíta-língua José de Anchieta, *máquina de guerra* que se movimenta para além do Bem e do Mal, pois sua natureza de *entre-dois* possibilita o devir-tupi da língua portuguesa; soldado de Cristo, esse guerreiro serve-se de armas afetivas para não *combater-contra*, e sim para *combater-entre* quando gramaticaliza a oralidade tupi e depois representa seus signos em *Auto de São Lourenço*, onde, um desses termos *misturados*, o de *anhanga*, é interpretado como “espírito fazedor de mal”.

Ao lermos o poder anchietano, lemos que a *máquina de guerra* é *neutra*⁵¹ e, porquanto neutra, neutraliza oposições entre desiguais, na medida em que sua tendência, sendo nem uma nem outra, dispõe-se ao devir imperceptível do traidor, dado que, movimentando-se *entre-dois*, a traição conjuga *secretar*. Ler José de Anchieta implica, pois, ver, por conceitos, que o processo colonizador brasileiro marca um poder pensado por Platão, ainda mais aprofundado por Nietzsche e profundamente problematizado por Deleuze-e-Guattari, qual seja, *poder pastoral*.

Conceito inerente ao poder sacerdotal

O agenciamento *Genealogia da moral* imprime o maniqueísmo do Bem e do Mal por meio do rosto-palavra do *sacerdote*⁵², cuja prática ociosa destina-se como máquina semiótica à missão de inverter valores, e Nietzsche imprime nessas mesmas páginas que conceitos

⁵¹ Os conceitos “entre” e “neutro” relacionam-se, podendo considerá-los com o mesmo sentido conforme são tecidos pela razão. Em *O neutro*, Rolando Barthes costura no mesmo tecido o “entre” como “neutro”.

⁵² *Sacerdócio* quer dizer “ócio consagrado aos deuses”, sendo que *ócio* (do grego σχολή) deriva da mesma origem filológica de *escola* (σχολή). *Sacerdócio*, portanto, tem o sentido de “repousar na escola a fim de saber o que é dito por meio da palavra”.

sacerdotais também não se opõem ao dessemelhante, pois, uma vez sacerdotais, movimentam-se *entre-dois*, cruzando “além do Bem e do Mal”. Segundo Michel Foucault, Marx não é suficiente para conhecer essa coisa enigmática chamada *poder*.

Nietzsche é aquele que ofereceu como alvo essencial, digamos ao discurso filosófico, a relação de poder. Enquanto que para Marx era a relação de produção. Nietzsche é o filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política (FOUCAULT, 1979, p. 143).

Um dos agenciamentos que apresenta Nietzsche na qualidade de o filósofo do poder, *Genealogia* lê o mais terrível inimigo (2009, p. 23), em cuja guerra-sem-guerra seu rosto-palavra é o mais terrível inimigo, pois, nessa guerra, sendo o mais impotente, sendo o mais fraco, ele é o mais forte. Excedente de fraqueza, o ódio sacerdotal toma proporções *sinistras*⁵³, ou seja, equivalente à *sombra*, encontra-se *entre* claro-e-escuro⁵⁴, sendo nem claro nem escuro. O ódio encontra-se *entre*. Nietzsche forma uma belíssima compreensão, paradoxalmente, delgada a respeito do poder sacerdotal em *Genealogia da moral*, acrescentando que o ódio, porque toma proporções sinistras, torna-se a coisa mais *venenosa*, entenda, o ódio não se deixa percebido como ódio, visto que, caso se deixasse, o inimigo não o ingeriria por causa da cor, do cheiro, do gosto. O veneno se disfarça. Então, a fim de matar sem que o ódio seja identificado, o veneno *mistura-se com* outra cor, *com* outro cheiro, *com* outro gosto, ofertando, portanto, sem deixar de ser o mesmo ódio, outra sensação. Visão, olfato e paladar não desconfiam mais do veneno, *misturou-se com*; ele, porém, ainda escorre pelas linhas da *Carta* de Pero Vaz de Caminha, razão de ser retomado neste artigo para que o compreendamos como vontade de poder, diga-se, vontade de se *misturar com* a salvação de “nossos mais amigos” na Terra de Vera Cruz.

⁵³ De origem latina, *sinistro* significa, primeiro, “esquerdo”, mas o sentido “esquerdo” corresponde ao Sol se pôr à esquerda, vale dizer, ponto cardinal em que as *sombras* emergem. De origem controversa, *sombra* talvez venha do latim vulgar *sulumbra* (sub illa umbra, “sob esta sombra”), o que nos remete a *umbral*, palavra que se referia à “soleira da porta”, por isso “passagem *entre* o exterior e o interior”. Em grego, *sombra* é *skia*, que significa “fenda”; e *skino*, “cena”, “palco”.

⁵⁴ Ao grafar “-e-” (e não “e”) entre dois termos assimétricos, há o sentido de o signo passar “entre-dois”, mas “entre” não como termo preposicional, e sim como conceito, cujo sentido, além de não separar termos assimétricos normativamente pela conjunção adicional “e”, arrasta todas relações desses signos, fazendo escapar para fora de seus termos, no caso, “claro-e-escuro”. Uma multiplicidade pulsa apenas no “-e-”, negando, portanto, o dualismo ou a separação entre “claro e escuro”, “dentro e fora”, “ser e não ser”. O “-e-”, fissura por que passam linhas, “é nem um nem outro, é sempre entre os dois, é a fronteira, sempre há uma fronteira, uma linha de fuga ou de erro, mas que não se vê, porque ela é o menos perceptível. E, no entanto, é sobre essa linha de fuga que as coisas se passam, os devires se fazem, as revoluções se esboçam. ‘As pessoas fortes não são as que ocupam um campo ou outro, é a fronteira que é potente’”, escreve Gilles Deleuze em *Conversações*, pp. 60-1. O filósofo, porém, não registra “-e-”, porém “E”, maiúsculo e sem as linhas. Eu escrevo “-e-”, porque o itálico passa a impressão de movimento, além de os dois traços serem linhas que atravessam signos assimétricos no espaço de exceção, o *entre* (-e-).

O poder sacerdotal, o da *representação*, é poder de “o que é”. No entanto, tal qual o veneno, seu rosto *mistura-se com* o que ele não-é e, em razão disso, porquanto o mesmo torna-se outro sem deixar de ser ele mesmo, o sacerdote é um *entre* [indispensável], em virtude de seu rosto-palavra, à luz do dia, dizer-o-que-é-não-é-e-não-dizer-o-que-é-é, ou seja, o rosto sacerdotal é rosto de quem *vaga* no espaço de exceção, o próprio rosto, e, por conseguinte, *mente*, o que não significa ser *falso*. Então, como pertence à natureza da rostidade a *arte da representação*, o rosto-palavra do sacerdote mais teatral da história, este: reconhecido por Nietzsche e o preferido de Maquiavel: o de César Bórgia.

Aforismo 306: *Os médicos mais perigosos*. Em *Humano demasiado humano I* (2005, p. 182), Nietzsche escreve, de forma aguda, sobre a arte da representação: “os médicos mais perigosos são os que, atores natos, imitam o médico nato com o perfeito dom de iludir”. Dois médicos, (entre)tanto, são um. Na condição de sacerdote natural, César Bórgia é o mais perigoso por ser o ator natural a imitar o sacerdote natural. Bórgia imita a si mesmo com o perfeito dom sagrado de *enganar*, isto é, de encontrar passagens *entre-dois*, visto ser outro sem deixar de ser ele mesmo. Em *A república* (Livro II), Platão chama a arte da representação de *mentira nobre*, isto é, o ato estético de mentir ajusta-se à verdade. A mentira, um grau de *entre*. Contudo, em virtude de ser *nobre*, deseja ser a menos *falha*, por isso movimentava-se para ficar mais próxima ao Ser ou à Verdade. Porquanto não pretende mostrar a *falha*, o rosto-palavra de César Bórgia serve-se da autorrepresentação – essa arte imperceptível de veneno – a fim de atravessar a estritíssima fissura *entre* o-mesmo-e-o-outro no mesmo rosto-palavra e ao mesmo tempo. À vista disso, tal qual o rosto, “sob a mesma palavra, se escondem as tendências mais diversas” (NIETZSCHE, 2006, p. 50), em síntese, o rosto-palavra do sacerdote profere a mentira sagrada, que é comum a Platão (NIETZSCHE, 2007, p. 68). Ora, por ser comum a ele, a mentira sagrada é mentira nobre, “verdade em si” ou mentira ajustada à verdade, por isso mesmo mentira nobre, podendo ser lida em *A república* e na página 259 de *Assim falou Zaratustra* (2011), onde Nietzsche deixa escrito “nobre mentira”, prova de que ele se serve do conceito platônico para se referir, por meio da personagem Sombra, ao sacerdote ascético, extensão do guardião de *A república*. O sacerdote nietzschiano é o mesmo rosto-palavra do guardião platônico, pois mentira sagrada sinonimiza com mentira nobre, grau de *entre nobre* que se destina ao rebanho em *A república* e em *Assim falou Zaratustra*. Guardião ou sacerdote, ambos falam “a verdadeira mentira, a vera e resoluta ‘honesta’ mentira (sobre cujo valor ouça-se Platão)” (NIETZSCHE, 2007, 68).

O guerreiro guardião-sacerdote (pro)mova a guerra-sem-guerra, guerra sem o combate-contra, diferente do marxismo ortodoxo, cuja herança vulgar fixou a luta de classe ou fixou a

oposição entre dessemelhantes pela dialética não serial, e tamanha herança teórico-sociológica, tão hostil à filosofia nietzschiana, vê apenas dualismo na *Carta* perovaziana porquanto só enxerga o “quente e frio” (NIETZSCHE, 2008, p. 201), enquanto a filosofia nietzschiana vê diferenças de grau em *phýsis*, e não dualismo na natureza, em outros termos, porquanto apenas vê graduações, Nietzsche pensa graus de *entre*, aliás, na *Carta*, não lemos oposição entre colonizador e colonizado, já que a guerra da *astúcia* (NIETZSCHE, 2008, pp. 107-08) ou a guerra do *engano*⁵⁵ é a guerra-sem-guerra da *mistura*, termo que só pode ser compreendido como conceito pela filosofia ou, para ser “mais preciso”, somente a partir da metafísica amodal de Platão; pois, somente assim e só assim, entende-se *mistura* como *entre*, deixando de ser termo na *Carta* de Caminha para receber consistência filosófica de conceito.

Compreendido como conceito – e não lido como termo –, o sacerdote, ao *misturar*, neutraliza a guerra entre desiguais, é quando seu poder *representa* o amor, o que justifica Nietzsche chamá-lo de o *artista*, rosto-palavra que não apenas (se) representa; mas, ao representar o ser bom, inverte valores por meio de signos. Ator de sua própria identidade, seu rosto-palavra é outro sem deixar de ser ele mesmo, sendo nem o mesmo nem o outro. “Precisa-se do serviço e da intermediação do sacerdote. – Eles se colocam como “um *entre* [itálico do filósofo] indispensável” (NIETZSCHE, 2008, p. 98).

Se é indispensável, o que pode o *entre*? A moral sacerdotal age semelhante a certos animais, mostra-se igual à do opositor e, dessa forma, aprende a dissimular, quer dizer, seu autodomínio assegura a habilidade de “não se fazer ver como é”, adequando suas cores à cor do ambiente, à cor do opositor: veneno. (NIETZSCHE, 2004, p. 29). Entretanto, o rosto-palavra do sacerdote não ajusta sua cor a cor do outro, porque, sendo cor de rosto, é o mesmo rosto com a finalidade de ser outro rosto. Eis, portanto, o ator nato (ou o sacerdote nato) a imitar o

⁵⁵ Em latim, *canis* é “adulador, acusador, caluniador, fugir de alguém, injúria, maldizente”; Marco Túlio Cícero o batizou de “o que vai com os caprichos e vontade de alguém; e o poeta satírico Aulo Pérsio registrou *canis* como “azar, ponto que faz perder no jogo dos dados”. Diante de muitos sinônimos, escolhemos os que mais se relacionam ao étimo de *canis*, quais sejam, “caluniador, injúria e azar”, sendo que *calúnia* é “trapaça”, *injúria* é “injusto” e *azar*, “vazio”. *Trapaça*, por sua vez, significa “armadilha em forma de cova” ou ainda isto: “fenda”, “falha”, “erro”. Quem trapaceia cria passagens. *Injúria* é o que, por não se limitar, deixa passar. *Vazio*, por fim, tem o sentido de “desocupado”, “vago”, ou seja, “passagem”. As palavras escolhidas que definem *canis* correlacionam-se por causa de uma ideia central: *passagem*. Então, temer o engano, que é temer o som do cão, é ter medo da passagem ou do que a passagem permite passar. Como foi escrito antes, *caluniador*, *injúria* e *azar* foram os termos escolhidos porque são sinônimos mais perto do étimo *canis*, que vem de *kun*, raiz pré-romana que se metaplastou, por exemplo, em *cano*, que em grego escreve-se *kainó*, “abrir-se”. Cão, portanto, é passagem de um lugar a outro, e passagem vincula-se a movimento, à transformação, à inconstância. Ainda: *kun* aproxima-se do grego *kýon* ou *cion*, que possibilita na língua portuguesa a palavra “cínico”, cuja origem grega conduz a “movimento” (*cineo*), sendo que esse movimento passa por “cavidade subterrânea”, “cano oco”, “canal”, contra o inimigo, “desviado”, “indireto”, “artifíciosos da mentira”. Cão é fenda por onde atravessa o movimento de um lugar a outro. Em grego, *skilós* também é cão, em que *skia* significa “sombra”, “fenda”.

sacerdote nato (ou o ator nato) à luz do dia, habilidade que implica “não se fazer ver como é” no mesmo instante em que “se faz ver como é”: veneno. Se esse *entre* ou se essa *falha* é imperceptível, tamanha virtude se dá por ser mentira nobre e, em razão de sê-la, sempre pulsa um devir imperceptível de traição. Em *A república*, cabe tão somente ao guardião do rebanho ser o traidor na guerra da representação (ou na guerra interna da *pólis*), e Nietzsche se serve da arte da representação em *A gaia ciência* para perguntar no aforismo 236 (2001, p. 179) que quem quer mover a multidão não tem de ser o ator que interpreta a si mesmo. Nesse (*entre*)meio nietzschiano, lê-se mentira nobre do sacerdote, ator que se interpreta como sacerdote, ator de seu próprio rosto com o propósito de ser outro, mas sem deixar de ser o mesmo, sendo nem um nem outro embora seja sempre o mesmo e, porque o mesmo, é sempre outro.

Entremeio ou intermediário (NIETZSCHE, 2005, pp. 10-11). Antes de imprimir esses termos, o filósofo escreve uma sucessão de paradoxos (saúde-doença, liberdade-autodomínio, espírito-coração), e estes, irrompendo do *entre*, permitem modos de pensar numerosos e contrários. Em seguida, registra-se um terceiro elemento, no qual curiosidade e suave desprezo se unem, perceba: o paradoxo curiosidade-desprezo une assimétricos no terceiro elemento, o *entre*, e Nietzsche ainda pensa em *Humano, demasiado humano I* (2005, p. 10) que, não havendo mais nos grilhões dualistas de amor e de ódio, não mais nas prisões binárias ou não mais nos cativeiros maniqueístas, o espírito livre se eleva, pois, sem Sim (do asno) e sem Não (do leão), vive-se assim voluntariamente próximo, voluntariamente longe, de preferência escapando *entre* próximo-e-distante.

Lemos conceitos naturais ao poder sacerdotal, e o de *entre*, como ressalva Nietzsche, é “indispensável”, é obrigatório. Ora, sem entender o *poder-entre*, ignora-se o sentido político da *máquina de guerra*, a qual se revela de uma outra natureza, de uma outra origem, por ela se instalar entre ou “‘entre’ as duas” (DELEUZE; GUTTARI, 2012, p. 16). Após destacarem o *entre* com aspas, os dois pensadores tecem nomes na página 17 de platô 12, um deles, o guerreiro Arminius: máquina de guerra germânica, cujo devir imperceptível iguala-se ao de José de Anchieta, a saber, devir imperceptível da traição, com a diferença de que este é guerreiro jesuíta.

Sob o olhar de Pero Vaz de Caminha, a mistura

Em 13 de julho de 1553, aporta na Terra de Vera Cruz a terceira leva da Companhia de Jesus com seis jesuítas, entre eles, o jovem José de Anchieta, aos 19 anos. Longe de ser a imagem clássica do guerreiro, como a de Arminius, ainda sim um soldado, o de Cristo. Segundo

Stefan Zweig em *Brasil, um país do futuro*, quando a Companhia de Jesus ancora pela primeira vez em Vera Cruz, sua função desde 1549 é homogeneizar as dessemelhanças na colônia ou fixar a unidade moral, sem excluir a *mistura* de todos com todos. São os jesuítas, portanto, que semeiam a ideia de a multiplicidade buscar a unidade, independente da Coroa portuguesa e da Igreja.

Antes da primeira chegada da Companhia de Jesus, porém, registra-se o termo *mistura* na *Carta* de Pero Vaz de Caminha: 24 de abril – um dia após terem visto sete ou oito homens na praia, Afonso Lopes ordena que dois sejam recebidos em uma das embarcações com “muito prazer e festa” (CAMINHA, 2004, p. 95, f. 2v/18), ocorrendo, pois, um certo grau de *mistura* entre dessemelhantes; 25 de abril – ordena-se que o degredado Afonso Ribeiro parta com os dois naturais e, após trocas de objetos na praia entre Nicolau Coelho e os habitantes inatos, o degredado, com os dois nativos, caminha para ficar na aldeia, mas recusam Afonso Ribeiro, cuja finalidade é saber, ao se *misturar*, como essa gente nu vive, o que evidencia, portanto, o desejo de o poder compreender o *ser* nativo; 26 de abril – Domingo de Pascoela, Pero Vaz de Caminha começa a registrar com frequência o verbo *misturar*. Assim, acabadas a missa e a pregação, um dos homens de Bartolomeu Dias *mistura-se* e, em linhas posteriores da *Carta* perovaziana, todos os capitães reunidos concordam em ser desnecessário tomar um par desses homens pela força, optando por deixarem dois degredados entre eles quando a frota portuguesa partir. Se essa forma de guerra exclui a força bruta, é porque tem a finalidade de “amansar e pacificar” (p. 104, f. 6 v./42) por meio da *mistura*. Caminha anota que “meteram-se entre eles. [...] de maneira que todos andavam misturados” (p. 104, f. 6/43) e, após quatro linhas, repete “andavam assim misturados”. Contudo, a experiência mais intensa de *mistura* surge quando Diogo Dias, homem gracioso, alegre e de prazer, leva com ele um gaiteiro com sua gaita para, tomando os dessemelhantes pelas mãos, “dançar e rir” (p. 106, f. 7 v./49-50). *Misturados*, os dessemelhantes se alegram. Ainda nessa data, o escrivão volta a anotar “amansar”, no sentido de que, mesmo os que queriam “um pouco se amansassem” (p. 107, f. 8/51), logo se esquivam e, em razão disso, nem se ousa dizer a eles com rigidez para que não se esquivem ainda mais. Servindo-se do *meio*, o colonizador age para que tudo passe como o colonizado quer, com a única finalidade de bem amansá-lo. Pela segunda vez, o degredado Afonso Ribeiro é ordenado a ir com os naturais. Recusam-no; 27 de abril – observa-se que “pouco a pouco misturam-se conosco” (p. 108, f. 8 v./52) e, pouco adiante, o escrivão do rei D. Manuel registra que “os vimos mais de perto e mais à nossa vontade, por andarmos quase todos misturados” (p. 108, f. 8 v./53) Pela terceira vez, ordena-se que o degredado Afonso Ribeiro, agora com outros dois degredados, ande entre eles e fique na aldeia durante a noite. Andam por mais de cinco

quilômetros, conhecem suas casas, alimentam-se de dia, mas retornam antes do anoitecer; 28 de abril – “misturam-se todos tanto conosco” (p. 110, f. 9 v./59) e, pela quarta vez, ordena-se que Afonso Ribeiro – agora com um degredado e com Diogo Dias – parta para a aldeia e para outras caso existam, que durmam lá; 29 de abril – Afonso Ribeiro, pela quarta vez, retorna à noite, além dos outros de ontem. Sancho de Tovar, fazendo de dois naturais hóspedes, permite outro grau de *mistura*: comem, dormem e folgam esta noite; 30 de abril – ainda que não registre o verbo *misturar*, há um certo grau, já que comem e bebem o que é dado, além de haver outro grau de *mistura* quando ajudam no trabalho.

Após muitas *misturas*, Caminha observa que “andavam já mais mansos e seguros entre nós do que nós andávamos entre eles” (p. 113, f. 11/ 70), é quando os naturais imitam o gesto cristão da Cruz e, pela primeira vez, registra-se o termo “inocência” para em seguida lermos o porquê de o degredado ter de se *misturar*, vale dizer, cumpre o papel de aprender a língua estrangeira e, com efeito, saber “o que é” e “quem são”, a fim de que se imprima nele qualquer marca que quiser, no caso, a do cristianismo. Ainda em 30 de abril, após escrever “andavam já mais manos e seguros entre nós do que nós andávamos entre eles”, o escrivão nos revela ainda mais o *veneno* colonizador, aquele com que a *alegria* se *mistura* quando de suas palavras escorre “neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são mais nossos amigos que nós seus” (p. 114, f. 11 v./ 71).

Com esses termos finais em 30 de abril, Pero Vaz documenta o momento em que a representação festiva chega ao ápice ardiloso por ser *mistura nobre*: “são mais nossos amigos que nós seus”. Outro grau de *mistura* acontece na comunhão da missa de 1º de maio, onde a vestimenta sacerdotal (sagrado) deixa-se *misturar* com a nudez de mulheres e de homens (profano). Eis, portanto, a mais absoluta ausência de conflito em sucessivas *misturas* embora a “superioridade bélica” portuguesa seja descomunal não por causa de 1.500 homens armados, e sim em virtude da “graça” do poder impotente de 200 religiosos, de 8 frades e de 9 sacerdotes; poder de guerreiros cristãos, que, combatendo na guerra-sem-guerra, inverte valores nas miudezas do cotidiano, *poder pastoral* consolidado pela Igreja no século VI com o agenciamento *Regra pastoral*, onde Gregório Magno ressalta que “é necessário misturar a ternura e a severidade” (2010, p. 82) ou, segundo Mateus (10,16), citado por Magno, necessário se faz misturar serpente-e-pomba⁵⁶. Assim sendo, caso tenha lido essa obra do Papa Gregório I, o Padre frei Henrique Soares vestiu-se com estas palavras na missa de 1º de maio de 1500:

⁵⁶ O registro “-e-” é do autor do artigo e já esclarecido no rodapé 4.

“Nomearam-te como guia? Não fiques envaidecido, mas sê entre os outros como um deles” (MAGNO, 2010, p. 80) – missa em que a Igreja mistura o seu *veneno com* a hóstia-corpo e *com* o vinho-sangue de Cristo para ela não ser percebida como veneno, cuja finalidade é matar inocentes que “são mais nossos amigos que nós seus” – sentença do devir imperceptível da traição.

Sob o olhar de outro colonizador. Quase oito anos antes de Cabral, Cristóvão Colombo não quis compreender o outro, ficando claríssimo, à luz do fogo, quando em 1493 queima-se vivo um nativo publicamente. Não houve nenhum interesse em *misturar* dessemelhantes. Em *A conquista da América, a questão do outro*, Tzvetan Todorov destaca na página 34 que a curiosidade de Colombo “nunca vem acompanhada de uma tentativa de compreender”. Posto isso, podemos asseverar que o domínio espanhol se diferencia do da Coroa portuguesa, à medida que há duas guerras: a de Colombo é a do *combate-contra* (guerra-com-guerra); e a de Cabral, a do *combate-entre* (guerra-sem-guerra), consequência do conceito de *mistura*.

Sucessivo na *Carta de Caminha* – ora na festa, ora no trabalho, ora na missa –, o termo *mistura* apresenta graus de representação; porém, para além da festa, do trabalho, da missa, a representação, por si, é grau de *entre*, o qual, por mérito e por engenho, neutraliza o ser amigo e o ser inimigo porque os dessemelhantes, sendo um-*e*-outro ao mesmo tempo-espaco, são nem amigo nem inimigo. Eis a potência do *entre*, do *neutro*: segundo a biologia celular, a célula-tronco é célula *neutra*, quer dizer, longe de ser ausência de posição, *neutro* é tender a quaisquer posições. Como o *entre* sinonimiza com *neutro*, a sentença “são muito mais nossos amigos do que nós seus” implica *participação* (*méthexis* ou μέθεξις, “relação”) *entre* amigo-*e*-inimigo, cuja representação da dança *entre* dessemelhantes mostra-*e*-oculta que o menos amigo é o mais inimigo quando colonizador-*e*-colonizado se alegram ao som do tamboril. Dominar encontra-se, pois, *entre-dois* (-*e*-): amigo-*e*-inimigo.

Mistura, conceito pensado por Platão

Ler na *Carta* “mistura” distancia-se – e muito – de ler “mistura” na obra *O sofista*. Em Pero Vaz de Caminha, não passa de termo registrado e igualado ao fato concreto; e, em Platão, é aprofundado por ser conceito. Na *Carta*, lê-se o já dado enquanto imagem; e, em *O sofista*, lê-se o pensado sem poder ser imagem. Conceitos enxergam mais do que a visão.

Misturar os dessemelhantes ser-*e*-não-ser pertence ao Platão de 380 a 347 a.C., quando papiros gregos resguardaram sua metafísica amodal em 477a de *A república*, *Timeu*, em *Parmênides*, *Filebo*, em *O sofista*, *Político*, período visto por Aristóteles como “fracá” (apud

NIETZSCHE, 2020, p. 173) embora seja o mesmo período com que o filósofo alemão pensa *com* Platão, e não *contra*; e esse *com* Platão, Nietzsche se vê em *O sofista*, também. O conceito de *mistura* influenciou a Igreja – e não apenas a dualista metafísica modal dos dois mundos –, estando na Terra de Vera Cruz pelas graças do *poder pastoral*, o qual se encontra em *Político*, páginas que continuam *O sofista*, onde a *mistura* chega a seu orgasmo, dado que o dualismo é superado pelo *terceiro elemento*, o *entre*. Assim, uma vez escrito *mistura* na *Carta*, entendemos que o conceito – e não mais o termo – nos faz ver o *ser* colonizador *participar* do *não-ser* colonizado ou, conforme Platão, o *ser* (conhecido) *participa* do *não-ser* (desconhecido); e, em virtude disso, a *colônia*⁵⁷ não mostra a imagem do colonizador *contra* o colonizado, pois aquele movimenta-se na *fronteira* da colonização, *entre ser-e-não-ser*, *entre amigo-e-inimigo*, enfim, *entre* signos assimétricos, dessemelhantes, desiguais.

Em *Filebo*, Platão pensa o espaço da *grande batalha* (2012, pp. 37, 15d; 61, 23b), o *meio*, isto é, onde o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é, por isso espaço de exceção, onde “são muito mais nossos amigos que nós seus”. Esse momento de batalha, Platão o chama de *máquina de guerra*, e Afonso Ribeiro é essa *máquina*, cuja função política destina-se a se (in)filtrar na língua tupi. Ainda que o leiamos só como nome, ele, um dos degradados da armada de Cabral, é matilha, é multiplicidade, cuja história de degradado é a história do tradutor-intérprete, sendo, pois, a história do *meio*, do *entre*, e sua vital importância política data de 1095 com a prática do *targum* (COUTINHO, 1998, pp. 261-62), quando se inicia o primeiro esforço de colonização de terras estrangeiras pelos nascentes estados europeus. Nessa época, por meio da língua, o europeu cristão alia-se ao inimigo. Em razão dessa prática, Roger Bacon atende a um pedido do Papa Clemente IV em 1266, escrevendo *Opus Majus*, onde em sua parte III discorre sobre a utilidade da gramática e a necessidade de o tradutor familiarizar-se completamente com a língua estrangeira para atender a seus objetivos. Em 1305, Raimundo Lull dedica *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* ao Papa Clemente V, na qual propõe um plano para destruir o paganismo e expandir o catolicismo por meio da gramática.

Seguindo a linha molar de Raimundo Lull, aprovada pelo Papa Martinho V em 1419, um espanhol, vivendo em Portugal desde os 14 anos a fim de estudar filosofia, aporta em

⁵⁷ O termo *colônia* forma a imagem de pessoas exploradas em suas terras pelo estrangeiro; mas a palavra, por si mesma, significa “verter pouco a pouco”, “fazer correr gota a gota”. Do latim *cōlō*, *colônia* é, então, ação “gradual”, ação de “grau”, sendo ora maior, ora menor. Entre uma gota e outra, *colônia* é “intervalo” entre elas. *Cōlō*, por sua vez, deriva de *cōlūm*, “espécie de peneira que serve para coar”. Ora, por essa breve exposição etimológica, tanto “graduar” quanto “peneirar” têm o “intervalo” por que passa algo “coado”, quer dizer, por que passa algo “filtrado”. Ora, o intervalo se dá no *meio*, *entre* fora-e-dentro. O filtro localiza-se *entre* impuro-e-puro, espaço em que os desiguais se encontram, espaço da *mistura*, pertencendo à natureza etimológica da palavra *colônia*, portanto, *misturar* desiguais.

Salvador, na Capitania da Baía de Todos os Santos, pela Companhia de Jesus, a 13 de julho de 1553, quando, após seis meses, aos 19 anos, já fala, fluentemente, a língua tupi para em seguida gramaticalizá-la, seu nome: intérprete que se (in)filtra na língua estrangeira a fim de que seja outra sem deixar de ser ela mesma, ele: José de Anchieta.

Dentro do espírito de Inácio de Loyola – fundador da Companhia de Jesus –, o jesuíta é guerreiro, mas compreendamos essa qualidade conforme os *Exercícios espirituais*, em cujas páginas há uma espécie de direção inaciana tanto de quem dá os *Exercícios* como de quem os recebe. Entre as 370 Anotações Orientadoras, a segunda direciona o cristão à *mistura entre sensação-e-entendimento*, pois “não é o muito saber que sacia e satisfaz a alma, mas o sentir e gostar das coisas internamente” (LOYOLA, 1990, p. 5). *Estética* significa “sensação”, por isso Loyola recomenda a prática do teatro por ser atravessado pelos afetos; antes de teatralizar a palavra, porém, Anchieta domina a estrutura sintático-semântica do tupi, isto é, gramaticaliza sua oralidade e dela faz *Arte da Gramática da língua mais usada nas costas do Brasil*.

Por meio destes dois agenciamentos – o da gramática (entendimento) e o do teatro (sensação) –, a língua tupi *desterritorializa-se* (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 45) e, uma vez no palco, os próprios nativos encenam a *tresvaloração dos valores*⁵⁸. Alma ou mente, Anchieta a domina-sem-dominar à proporção que, *misturando*, neutraliza a oposição na condição de tradutor-intérprete ou de *língua* (COUTINHO, 1998, pp. 263-69). Não só teatro: o rosto-palavra sacerdotal também traça a habilidade de “não se fazer ver como é” ou a habilidade de “não fazer ver as coisas como são”. José de Anchieta, uma *máquina de guerra*.

Anhanga, uma palavra em *Auto de São Lourenço*

Inácio de Loyola publica *Exercícios espirituais* em 1548, três anos após as reuniões iniciais do Concílio de Trento na Itália, onde resoluções combinam o campo da fé com os da arte e da literatura barrocas, cuja estética *mistura* razão-e-sentidos, a mesma *mistura* que lemos em *Exercícios*, tendo os sentidos a missão sagrada de acolher a razão com a finalidade de persuadir, sabendo que tanto melhor se consegue persuadir quando menos se mostra a vontade de persuadir.

Em 10 de agosto de 1583, na atual Niterói, Rio de Janeiro, Anchieta persuade no palco por meio de significados cristãos (in)filtrados em significantes tupis, a fim de que tais signos, *entre* estranho-e-familiar, persuadam, afetivamente, a alma delicada para que imagine pecado onde não existe, “por exemplo, numa palavra” (LOYOLA, 1999, p. 75). O agenciamento

⁵⁸ Cf. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, pp. 399-402.

hierático-barroco *Auto de São Lourenço* cumpre o que Loyola deixa escrito na anotação 349 de *Exercícios*, que é sobre perturbar e arruinar numa palavra. Esse poder, Nietzsche o pensa como quem rebatiza as coisas pelo nome, sem nunca ter havido um sistema de interpretação mais elaborado (2009, p. 126). Trata-se, pois, de uma vontade de poder que se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função, considerando que esse menos poderoso atravessa a ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes (2009, p. 61). Identificadas as palavras e os termos segundo o mapa gramatical anchietano, os signos são representados em *Auto de São Lourenço*, onde, libertos do pesado entendimento racional pelo leve acolhimento dos afetos teatrais, são imagens encenadas, e a alma delicada emociona-se porquanto experimenta a vida enquanto mentira nobre.

O lírico teatro anchietano inverte valores também no palco, lugar em que o colonizado, além de representar a palavra como ator, vê na palavra tupi a imagem do pecado onde antes não via, neste caso, na palavra *anhanga*. Segundo o filólogo Mário Eduardo Viaro, a raiz $\sqrt{\text{añánga}}$ significa “espírito”, sendo na língua tupi força imaterial que “assume várias formas diferentes”, ou seja, sem deixar de ser o mesmo, *anhanga* é sempre outro, o que justifica a tradução “diabo” (*diá.bol.o.s*), “o que joga no meio ou joga dividindo opiniões”, representando, portanto, o que vaga *entre* identidade-e-não-identidade. Essa inversão de valores ainda mais se alarga quando Anchieta sinonimiza no 50º verso *anhanga* com *cauim*, líquido interpretado como “fazedor de mal” por disseminar “desejo sensual” (verso 59), “prostituição” (verso 60), pecado da “dança” e do “enfeite” (verso 92), permitindo ao corpo nativo “desafiar a lei de Deus” (verso 93). O verso 324, contudo, é o que nos chama mais atenção, porque homens, após se transbordarem de cauim, desejam *sombra*⁵⁹. Impossível aparecer no escuro absoluto, e muito menos no claro absoluto, a plasticidade da sombra emerge apenas *entre* escuro-e-claro. Sabe-se: aos 14 anos, Anchieta vai para Portugal estudar filosofia e é muito provável que tenha lido a *alegoria da caverna*. Caso tenha, compreende-se o porquê de o jesuíta-intérprete igualar *anhanga* à *sombra*, é que tais palavras, porquanto não buscam o ser, não se fixam, não representam a unidade, e sim múltiplicidades. Ora uma coisa, ora outra, *anhanga* é, portanto, *potência do falso*⁶⁰, cuja

⁵⁹ De origem controversa, *sombra* talvez venha do latim vulgar *sulumbra* (sub illa umbra, “sob esta sombra”), o que nos remete a *umbral*, palavra que se referia à “soleira da porta”, por isso “passagem entre o exterior e o interior”. Em grego, *sombra* é *skia*, que significa “fenda”; e *skino*, “cena”, “palco”.

⁶⁰ *Falso* não é o mesmo que “mentira”, pois, em *A república*, Platão pensa a *mentira nobre* e a *mentira falsa*. Das raízes latina $\sqrt{\text{fall}}$ e grega $\sqrt{\text{pla}}$, *falso* nos leva ao sentido de “alargamento”, de “criação”, de “plasticidade”, de “engano” (passagem). *Pláne* ($\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta$) tem como verbo *planáo/ planáomai*: na forma ativa, nomeia a ação de fazer alguém estar à “deriva”, “errar”, “perder-se”, “iludir-se”; e, na forma médio-passiva, de “vagar a esmo”, “desviar-se de um caminho”, “enganar-se”. Como substantivo, *pláne* pode-se traduzir como “erro”, “engano”, “digressão”, “extravio do espírito”, “ilusão dos sentidos”, “irregularidade”. *Planáo* ($\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\omega$) é o verbo “errar”. *Plánema* ($\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta\mu\alpha,-\text{ατος}$) é “a ação de andar errante”, “engano”. Daí, *plánes* ($\pi\lambda\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma,-\eta\tau\omicron\varsigma$). Em grego, *plató* é criar. Da mesma família

plasticidade de *mentira falsa* é a mesma de Íon à medida que é “todo tipo de formas” (PLATÃO, 2011, p. 59, 541e), assim como o Diabo, Exu, Macunaíma, enfim, assim como os que jogam no *meio*. Posto isso, ou *anhanga*, ou diabo, ou cauim, ou fazedor de mal, ou sombra, ou Íon, todos enganam, por isso perigosos. Ora, se *anhanga* – essa força imaterial - pode estar em qualquer coisa ou em qualquer pessoa, tudo é suspeito, quer dizer, toda representação inspira desconfiança, visto que o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é conforme a mentira falsa. Anhangá, portanto, um Mal.

Considerações finais

Auto de São Lourenço, assim como a *Carta de Caminha*, sentencia o nascimento de Brasil com a marca indelével da *mistura*. Anchieta, esse intérprete ascético, assemelha-se a Afonso Ribeiro, com a diferença de que, sem pertencer à Espanha, a Portugal e ao Brasil, sua única e verdadeira pátria, o Céu. Nesse sentido, na condição de desterrado, o intérprete inverte o sentido original de *anhanga* a fim de torná-lo *erro* por “vagar entre”, isto é, por não ter a identidade, o ser, *anhanga* não representa a verdade – o que justifica a anchietana interpretação “diabo”.

O jesuíta-língua se serve da inocência ou da neutralidade da palavra com a finalidade de matar a multiplicidade extático-mística de *anhanga*, cuja dança desafia Deus, desonra-o. *Anhangá* é fartura. À vista disso, no 5º ato, o último, se a dança de doze meninos se faz na procissão de São Lourenço, é porque o *transe místico* ofertado por *anhanga-cauim* deve ser gradualmente substituído pela solene marcha da oração, fixando a natureza humana na repetição do mesmo. Como a unidade não se manifesta em *anhanga-cauim*, a força imaterial de sua multiplicidade põe em perigo a Igreja, afinal, o diabo pode estar em qualquer coisa ou em qualquer pessoa. Disfarce. Mais: como não há culpa na fartura ofertada por *anhanga*, o espírito

etimológica, *platós* significa “largura” (Aristocles, aliás, recebeu a alcunha de Platão por causa de seus “ombros largos”); *platis*, “largo”, “vasto”, “amplo”; *platia* é “plateia”, e *plateia*, “largo”; *plani* é “erro”, “engano”; *planis*, “vagabundo”, “errante”; *plastós* é “falso”. Em latim, *falso* é participio de *fallere*, cuja raiz √fall- significa “enganar”, e enganar é “passagem”. As palavras *falha*, *falência*, *falácia*, *falecer*, *faltar*, por exemplo, pertencem à mesma raiz. Segundo Rita Codá, professora de Grego, em conversa pessoal que travamos, *mentira* (*pseudós*) e *falso* (*plastós*) fazem parte do mesmo campo semântico de “erro”, de “engano”, só marcando diferença de grau entre esses termos. Diz a estudiosa: “Parece-me que *πλανάω* é bem mais suave que *ψευστέω*. Em *ψευστέω*, há algo de ‘proposital’, de certeza do erro. Já em *πλανάω*, me parece como algo ‘que está longe do certo, do verdadeiro’, porém, sem consciência de o estar. Agora, eu entendo melhor o diálogo de *O pastor de Hermas* sobre as questões espirituais: *Πλανάω* é o verbo usado para dizer que o interlocutor não respondeu certo, está longe da verdade, está planando”. Posto isso, podemos afirmar que *mentira falsa* corresponde a uma mentira (a um *entre*) que, por não ter a certeza do verdadeiro, deixa-se ir.

fecundo de sua alegria, por si só, deve ser amaldiçoado por uma teologia que inventou o pecado e o além. Agora, anhangá deve confessar seus excessos, pagar sua dívida.

Pelo exposto, reconhece-se no rosto-palavra de José de Anchieta o guerreiro que combate na guerra-sem-guerra, razão, segundo Deleuze, de seu combate ter a natureza do *combate-entre* (1997, pp. 143-153), um dos conceitos que compõe *máquina de guerra*. Assim, Anchieta movimenta-se *entre* amigo-e-inimigo e, sem ser uma coisa nem outra, ele se serve de duas línguas para traí-las, o que possibilita nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, um terceiro elemento ou, se quiser ainda, um devir-tupi do português. Caso fosse ou dualista, ou maniqueísta, ou binária, a máquina de guerra não se movimentaria entre dessemelhantes; mas, porquanto sua natureza está *entre*, ela, ao mesmo tempo, encontra-se dentro-e-fora. Anchieta, então, só está dentro da língua tupi porque está, ao mesmo tempo, fora dela, assim como está dentro-e-fora da língua portuguesa. Sua traição, dupla. Nessa guerra, esse anchietano “*entre* indispensável” combate sem oposição, já que o sacerdote “não deve fazer nenhuma distinção [entre] estrangeiros e naturais do país”, escreve Nietzsche em *Vontade de poder* (2008, p. 107).

Quem relê Deleuze-e-Guattari relê não apenas páginas de *Mil platôs* atravessadas pelo *entre*, afinal, sem que a metafísica amodal o pense, não entendemos o sentido político da máquina de guerra, cujo poder é fenômeno de borda, agindo sempre no limiar de signos, interpretando na fronteira dos dessemelhantes. Anchieta, um nômade, tipo de vegetação que cresce só no *meio*, é uma erva. Será o intérprete um rizoma? Mas “as árvores têm linhas rizomáticas, mas o rizoma tem pontos de arborescência”, escreve Deleuze-e-Guattari em *Mil platôs* (1995, p. 62), deixando óbvio que o poder é não dualista.

Escreveu-se neste artigo que o primeiro filósofo a pensar a *potência intermediária* é Platão (1990, p. 264, 479d). Então, caso circule um platonismo nas veias de José de Anchieta – só lembrando que aos 14 anos foi estudar Filosofia em Portugal –, essa circulação sanguínea lateja *entre* (Parmênides) repouso-e-movimento (Heráclito). Filósofo do *entre*, Platão é ampliado por Nietzsche e por Deleuze, pensadores que pensam (*com* Platão) a *potência do entre* e pensam (*contra* Platão) o dualismo entre sensível e suprassensível. Lemos *com* Platão quando o filósofo alemão poetiza o *entre* nos versos de *Pedido* (2001, p. 29) e lemos *com* Platão quando o filósofo francês, ao perguntar o que se passa “entre” [aspas de Deleuze (1992, p. 151)], acolhe a dúvida platônica, a de o que existe e o que não-existe *entre* (1990, p. 258, 477a).

Pelo tanto já exposto, acreditamos que se lê Platão nas entrelinhas da *Carta* de Caminha e nos entretelos do rosto-palavra de José de Anchieta, mas compreendendo que “mistura deixa de ser uma interseção ou um entrecruzamento para devir uma penetração completa no qual cada

elemento impregna [infiltra] o outro, como gotas de vinho vermelho escuro em uma água clara” (DELEUZE; GUATTARI, 2012a, p. 56). História e sociologia sinonimizam *mistura* com “aculturação”, o que torna não só profundamente superficial como superficialmente superior a compreensão de “o que é *mistura*”. Só a filosofia pensa, isto é, apenas ela cria conceitos, enquanto história e sociologia servem-se dele por meio da filosofia para ainda deformá-los, por exemplo, este: *mistura*.

O que escrever no último parágrafo? Não sei, dado que, se ainda pulsa o devir imperceptível quando “são mais nossos amigos que nós seus”, o traidor guarda o duplo segredo em seu rosto-palavra porque ele o perde. Ser traidor é ser desconhecido no próprio lugar em que todos o identificam, “não estando cravado no muro das significações dominantes” (DELEUZE; PARNET, 2004, p. 61). Todo traidor, portanto, um solitário. A traição, uma máquina de guerra, por isso *entre*. Mas o que pode, afinal, uma máquina de guerra? Não terá o desconhecido Anchieta respondido um pouco?

Referências

ANCHIETA, José de. *Auto de São Lourenço*. Tradução do tupi Eduardo de Almeida Navarro e tradução do castelhano Júlio César de Assunção Pedrosa. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

BARTHES, Roland. *O neutro*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

CAMINHA, Pero Vaz de. **[Carta de Pero Vaz de Caminha]**. Destinatário: D. Manuel I. Porto Seguro, 1º de maio de 1500. São Paulo: Editora Martin Claret, 2004.

COUTINHO, Afrânio (Dir.); COUTINHO, Eduardo de Faria (Codir.). Formação e desenvolvimento da língua nacional brasileira. In: CASTRO, José Ariel. *A literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio; Niterói: UFF-Universidade Federal Fluminense, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. 2. ed. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, de Aurélio Guerra Neto e de Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Ano zero – rostidade. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 3. 2. ed. Tradução de Aurélio

Guerra Neto, de Ana Lúcia de Oliveira, de Lúcia Cláudia Leão e de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012a, p. 35-69.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Tratado de nomadologia: a máquina de guerra. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. 2. ed. Tradução de Peter Pál Pelbart e de Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2012b, p. 12-118.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: para uma literatura menor*. Tradução de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Tradução de José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D'Água, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.

LOYOLA, Inácio. *Exercícios espirituais*. Tradução de Vital Cordeiro Dias Pereira. Portugal, Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

MAGNO, Gregório. *Regra pastoral*. Tradução de Sandra Pascoalato. São Paulo: Editora Paulus, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Edição bilingue. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 1ª. ed. São Paulo: Editora 34, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, volume I. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*, volume II. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A vontade de poder*. Tradução do original e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e de Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2008.

127

PLATÃO. *A república*. Tradução e nota de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ; São Paulo: Editora Loyola, 2012.

PLATÃO. *Íon*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2001.

PLATÃO. *O sofista*. Tradução de Henrique Murachco, de Juvino Maia Jr. e de José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. *Político*. Coleção Os pensadores. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, de Jorge Paleikat e de João Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1983.

VIARO, Mário Eduardo. *Por trás das palavras*: manual de etimologia do português. São Paulo: Globo, 2004.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*: a questão do outro. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1993.

Foucault leitor de Descartes e a crítica de Derrida

Bruno Daemon Barbosa⁶¹
André Rangel Rios⁶²

Resumo

Este artigo trata do debate entre Michel Foucault e Jacques Derrida a respeito da loucura na filosofia de René Descartes, como aparece na obra *História da Loucura na Era Clássica* de 1961. A partir da interpretação de Foucault sobre a exclusão da loucura do campo do pensamento na modernidade, a crítica de Derrida é resgatada como forma de problematizar os argumentos sustentados na *História da Loucura*. Com ênfase sobre as divergências entre Foucault e Derrida sobre o lugar da loucura, do sonho e do erro no Cogito cartesiano, os autores são analisados em suas diferentes argumentações. Por fim, o artigo resgata as respostas posteriores de Foucault a Derrida, demonstrando suas defesas argumentativas e esclarecendo os efeitos e as intenções de sua interpretação sobre a filosofia de René Descartes para o projeto de escrever uma história sobre a loucura na Idade Moderna.

Palavra-chave: Foucault; História; Psiquiatria; Loucura; Ciência, tecnologia e sociedade.

Abstract

This article deals with the debate between Michel Foucault and Jacques Derrida about madness in René Descartes' philosophy, as it appears in the *History of Madness in the Classical Age* of 1961. From Foucault's interpretation of the exclusion of madness from the field of thought in modernity, Derrida's criticism is rescued as a way to problematize the arguments sustained in the *History of Madness*. With emphasis on the divergences between Foucault and Derrida about the place of madness, dream and error in cartesian Cogito, the authors are analyzed in their different arguments. Finally, the article rescues Foucault's later answers to Derrida, demonstrating his argumentative defenses and clarifying the effects and intentions of his interpretation on René Descartes' philosophy for the project of writing a history of madness in the Modern Age.

Keywords: Foucault; History; Psychiatry; Madness: Science, technology and society.

⁶¹ Mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social Hesio Cordeiro da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ). Possui graduação em Psicologia pela PUC-Rio e Pós-Graduação em Especialização em Residência Multiprofissional em Saúde Mental pelo Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPUB/UFRJ). Cursa o décimo período de Licenciatura em Filosofia no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ). Tem experiência em pesquisa como aluno de mestrado bolsista CNPQ na linha de pesquisa "Literatura, Teoria e Crítica Literária" sobre as relações entre Literatura, Filosofia e Psicanálise na contemporaneidade pelo Departamento de Letras Estrangeiras Modernas da Universidade Federal Fluminense (UFF) (2020-2021) Tem experiência com variados quadros clínicos psiquiátricos e situações psicossociais e trabalhou em diversas unidades de saúde do Sistema Único de Saúde (SUS) e da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), dentre elas: Clínica da família, Centros de Atenção Psicossocial, emergência psiquiátrica e hospital psiquiátrico. Tem experiência também como Acompanhante Terapêutico. Tem experiência como estagiário de Psicologia pelo Instituto de Psiquiatria da UFRJ (2013) no Centro de Desordens Mentais na Velhice (CDA). Participou do programa de intercâmbio da PUC-Rio como aluno do mestrado integrado em Psicologia pelo Instituto Superior de Psicologia Aplicada (ISPA) em Portugal (2011/2012). Foi aluno bolsista de iniciação científica PIBIC/CNPq de Psicologia na linha de pesquisa em Psicanálise e Cultura com ênfase sobre a questão do trauma, da repetição e da pulsão de morte em suas faces desestruturantes e subjetivantes.

⁶² Orientador.

Introdução

Em *História da Loucura na Era Clássica* (1961) Michel Foucault apresenta uma interpretação do quarto parágrafo da Primeira Meditação de *Meditações sobre Filosofia Primeira* (1641), onde afirma que René Descartes teria cometido um *golpe de força* intelectual de exclusão da loucura do exercício da razão. A loucura teria sido silenciada e se constituído enquanto uma impossibilidade do pensamento e, referindo-se somente a si mesma, não poderia dizer respeito ao sujeito que pensa. A passagem das *Meditações* seria então um exemplar maior da consideração da loucura pelo pensamento clássico: uma negatividade e outro da razão que não poderia fazer parte de seu exercício dubitativo.

Pouco mais tarde, em 1963, Jacques Derrida tece uma crítica à leitura de Foucault e rejeita sua proposta, procurando demonstrar que não há no texto de Descartes uma exclusão da loucura. Em *Meditações sobre Filosofia Primeira*, segundo Derrida, pelo contrário, a loucura seria um elemento fundamental da construção argumentativa, sendo a hipótese do Gênio Maligno um aspecto “louco” fundamental do Cogito. Dessa maneira, a loucura não só não teria sido excluída e silenciada pela razão, como o discurso de Descartes a teria inserido no interior do pensamento de modo a possibilitar a sua comunicação filosófica.

A discordância entre Foucault e Derrida, portanto, envolve a questão de saber se René Descartes de fato exclui a loucura do Cogito e se seu gesto intelectual representa uma razão suficiente para concebê-la como algo silenciado e impossível de ser pensado pela racionalidade moderna. Tal ponto de discussão é de grande relevância para o projeto da *História da Loucura*: a referência à exclusão cartesiana da loucura do campo do pensamento é um elemento fundamental e originário para a ideia de um processo social e histórico de medicalização da loucura até sua constituição enquanto doença mental pelo pensamento médico-psiquiátrico.

Neste artigo, procuramos apresentar os pontos fundamentais do debate entre os dois autores. A discussão é ampla e envolve aspectos historiográficos e metodológicos da *História da Loucura*, assim como questões relativas à filosofia e aos argumentos lógicos e racionais do texto cartesiano. As respostas posteriores de Foucault a Derrida, já na década de 1970, deixarão mais claras as intenções do autor em considerar Descartes e seu texto em uma dimensão prática e não reduzida a proposições argumentativas e epistemológicas. Dessa maneira, será possível compreender a importância e a correspondência que existiria entre o gesto de exclusão de Descartes e o destino da loucura como doença na modernidade.

1- Cogito e História da Loucura: a crítica de Jacques Derrida

Em meio a elogios ao seu antigo mestre, Jacques Derrida apresenta sua crítica à Michel Foucault em uma conferência em Paris, dois anos após a publicação de *História da Loucura na Era Clássica* (1961). Em “*Cogito e história da loucura*” (1963) se debruça de forma consistente e precisa sobre o prefácio à primeira edição de 1961 e o segundo capítulo da obra, “O Grande Confinamento” (Le Grand Renfermement), em especial na leitura de Foucault de *Meditações sobre Filosofia Primeira* (1641) de René Descartes.⁶³ Em seu texto problematiza as propostas de Foucault não apenas em relação à loucura e à razão, mas a obra como um todo, dito de outra maneira, a proposta da possibilidade de escrever uma história da loucura por meio de uma arqueologia do silêncio.

Enquanto instrumento teórico-metodológico, a metáfora do arqueólogo é tomada por Foucault como um meio para (re) escrever a história das ideias, pensamento e ciência que “soterrou” formas de saber. Sua premissa fundamental é a de que existem regras discursivas que definem possibilidades conceituais e determinam o pensamento e a linguagem em um período epistemológico. Ao longo da história do pensamento humano, o confronto entre relações de saber e poder teria, em seus diversos contextos, consagrado alguns saberes em detrimento de outros. O propósito da arqueologia não seria, no entanto, apenas extrair elementos relevantes e descritivos de um período, mas articulá-los a estruturas normativas e princípios de cunho moral, jurídico, religioso e científico.

No caso da loucura, o exercício arqueológico estaria na identificação de marcos históricos no trajeto em que teria sido mapeada e constrangida. Um processo social e cultural no qual transformações institucionais e epistemológicas seriam particularmente relevantes no modelo psiquiátrico asilar e classificatório do século XIX. A arqueologia exporia os desdobramentos de um processo de medicalização que resultou no reposicionamento entre a razão e o silêncio da loucura no século XIX. A arqueologia do silêncio pretendia assim escavar e resgatar a loucura que teria sido esvaziada de sua experiência de plenitude e transformada em *Desrazão*. O prefácio à primeira edição de 1961 indica a proposta de encontrar o momento onde uma linguagem original e livre da loucura teria sido capturada pela racionalidade da Idade Moderna, até ser finalmente transformada em doença mental nos séculos XVIII e XIX.

⁶³ A *História da Loucura na Era Clássica* foi publicada pela primeira vez em 1961 com o nome de *Folie et Dérison* pela editora Plon. Originalmente, o texto de Michel Foucault fazia parte de sua tese de doutorado pela Universidade de Paris e sofreu alterações significativas para sua posterior publicação. *Cogito et histoire de la folie* foi uma conferência proferida por Jacques Derrida em 3 março de 1963 no Collège Philosophique e publicada pela primeira vez em *La revue de métaphysique et de morale* em 1964. Posteriormente, já em 1967, seria incluída na obra de Derrida *L'écriture et la différence*.

Apesar de não ser uma discussão endereçada propriamente à historiografia, o debate sobre o estatuto do Cogito cartesiano (enquanto um evento intelectual correlato ao ato de confinamento da loucura) repercute também na compreensão do decreto político de 1656 que teria gerado o “Grande Confinamento” do século XVII, como propõe Foucault.⁶⁴ Além disso, o texto de Derrida expõe, sobretudo, críticas que apontam para questões metodológicas e epistemológicas, com reflexos sobre o sentido, o significado e a finalidade da história da loucura.

Derrida enxerga as conclusões de Foucault, acerca da relação entre razão e loucura postas por Descartes, como muito restritivas ao sistema de divisões da história. A visão excessivamente estruturalista, segundo Derrida, seria responsável por atribuir à passagem de Descartes uma relação semântica específica em função de uma determinada totalidade histórica significativa para Foucault. Por esse motivo, questiona a importância dada ao autor das *Meditações* e de sua filosofia enquanto *signo* da totalidade da estrutura histórica.⁶⁵

Em “*Cogito e história da loucura*”, o autor apresenta uma interpretação de Descartes oposta à de Foucault e não encontra nas *Meditações* o mesmo lugar para a loucura em relação à razão. Não haveria na dúvida cartesiana, como aparece no prefácio à primeira edição de 1961, a *Decisão* por uma *divisão* entre razão e loucura, mas, antes, uma *dissensão* que faz da loucura parte do logos e de sua separação como interna à razão. O Cogito seria então válido também para a loucura e a hipótese de Descartes seria um caráter “louco” da própria razão. Dito de outra maneira, seria um recurso metodológico que apresenta uma ficção de acreditar que tudo é falso para posteriormente poder sustentar os argumentos em defesa da razão.⁶⁶ Em suas palavras:

⁶⁴ Nos dois primeiros capítulos da *História da Loucura*, Foucault aponta para dois eventos correlatos que teriam determinado a atribuição da loucura ao estatuto de *desrazão* e o seu destino enquanto objeto de conhecimento médico-psiquiátrico e reclusão em instituições asilares características da modernidade: o gesto intelectual de exclusão da loucura do campo do pensamento provocado por René Descartes e a criação do *Hospital Geral* em 1656, em Paris, que representaria o Grande Confinamento característico do século XVII.

⁶⁵ Em “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”, texto presente na obra *A escritura e a diferença* de 1967, Jacques Derrida dá indícios de sua visão sobre o que seria um excesso de uma visão estruturalista que busca sentido em um *centro* (na presente discussão, o gesto de exclusão da loucura cometido por Descartes) e que, com isso, produz um efeito de redução do todo a uma estrutura histórica determinada. Segundo diz, a arqueologia de Foucault provoca uma redução da estruturalidade da estrutura evocando, em vão, um esforço empírico de um sujeito ou de um discurso finito que busca determinar a riqueza infinita de significações da loucura que se originam de um princípio. (DERRIDA, 2009)

⁶⁶ René Descartes, no quarto parágrafo da Primeira Meditação de *Meditações sobre Filosofia Primeira*, diz que só seria possível negar “coisas dessa natureza” (da experiência sensível), comparando-se com os “insensatos cujo cérebro é de tal maneira perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bília” (DESCARTES, 2005, p. 31) que asseguram e imaginam coisas que não são. Porém, como são loucos, se guiar por seus exemplos seria tão *extravagante* quanto ser louco. *Todavia*, apesar disso, como aponta no início do quinto parágrafo, sendo um *homem* e, por conseguinte, vir a dormir e sonhar, em seus sonhos encontra coisas que podem ser menos verossímeis que as dos “insensatos quando estão em vigília” (DESCARTES, 2005, p. 32).

A decisão liga e separa de um só golpe razão e loucura; ela deve ser entendida aqui ao mesmo tempo como originária de uma ordem, de um *fiat*, de um decreto, e como um rompimento, uma cesura, uma separação, uma descessão. Ou antes dissensão, para marcar bem que se trata de uma divisão de si, de uma divisão e de uma tormenta interior do sentido *em geral*, do logos em geral, de uma divisão no próprio ato do *sentire*. Como sempre, a dissensão é interna (DERRIDA, 2009, p. 54).⁶⁷

Para Derrida a hipótese da insanidade formulada por Descartes não teria o privilégio e a singularidade histórica dada por Foucault, de modo que mesmo a loucura faria parte do Cogito. A loucura seria apenas mais um caso do pensamento, portanto: mesmo se sou louco (ou não), *cogito, sum*. Essa posição contrária à de Foucault ressalta a contradição do projeto de fazer a história de um silêncio e tomar a dúvida cartesiana como o “golpe de força” (coup de force) que excluiu a loucura do logos.

Desse modo, a divisão entre o (com) sentido e o sem sentido (sem linguagem e sem história) faria também parte da linguagem e mesmo onde parece não haver razão, não há necessariamente a exclusão de uma ordem. Portanto, a busca por uma divisão original que expõe a diferença entre o mesmo e o outro, no caso, entre razão e loucura, seria ela mesma louca. Ao menos por meio de uma história que procura captar e traduzir a expressão de um silêncio e de uma existência que não existe enquanto objeto da linguagem.

Ainda assim, Derrida não parece questionar a ideia de que a loucura possa ser um silêncio e uma ausência de obra dentro de uma razão histórica, como propõe Foucault. Contudo, não dá crédito à ideia de um silêncio de tal maneira determinado e que possa ser localizado na estrutura histórica do logos ocidental. Um projeto como o de Foucault, portanto, não deveria apontar na direção de uma localização histórica que fala como se conhecesse e soubesse o que é a loucura em sua totalidade e eternidade. Tal atitude parece, contraditoriamente, reconduzir à própria ordem da razão, concedendo um sentido histórico à loucura que pressupõe organização, linearidade e lógica. Questiona Derrida:

Mas, primeiramente, o silêncio tem ele próprio uma história? Em seguida, a arqueologia, ainda que do silêncio, não é uma lógica, ou seja, uma linguagem organizada, um projeto, uma ordem, uma frase, uma sintaxe, uma “obra”? Não seria a arqueologia do silêncio mais eficaz e mais sutil recomeço, a *repetição*, no sentido o mais irredutivelmente ambíguo dessa palavra, do ato perpetrado contra a loucura, e isso no momento mesmo em que é denunciado? (DERRIDA, 2009, p. 49).⁶⁸

⁶⁷ DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

⁶⁸ DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

Em função disso, a identificação da Era Clássica⁶⁹ como o momento de divisão original se mostraria como uma violência em relação à história filosófica do logos. Como está no prefácio à primeira edição de 1961, a análise do conceito grego de *hybris* como algo “sem contrários” é, para Derrida, frágil, de modo que se torna equivocado tratar das Idades Média e Antiga como períodos pré-históricos da loucura. Se existe uma *arché*, esse princípio de razão deveria ser buscado como uma presença original que, no mínimo, se localiza na passagem entre os Pré-socráticos e Sócrates: períodos arcaico e fundante da história da filosofia ocidental.

Foucault também não estabelece os detalhes de como se dá a sua operação de fazer história. No máximo dá noções de como articula um conjunto histórico de instituições, documentos, experiências, doutrinas, conceitos científicos e medidas políticas, jurídicas e sociais. No que se refere ao grande confinamento do século XVII, por exemplo, parece forçar a ideia do efeito de um édito real como uma Decisão da Razão ocidental e referência da complexidade das relações sociais de uma época.⁷⁰ Dessa maneira, assim como ocorre com Descartes, toma-se a referência de um evento para explicar a totalidade da estrutura histórica. A questão historiográfica e o projeto foucaultiano são problematizados por Jacques Derrida da seguinte forma:

E se a loucura é, geralmente, para além de toda estrutura histórica factícia e determinada, a ausência de obra, então a loucura é, por essência e geralmente, o silêncio, a palavra cortada, em uma cesura e em uma ferida que iniciam tanto a vida quanto a *historicidade em geral*. Silêncio não determinado, não imposto antes nesse momento que em outro, mas ligado por essência a um golpe de força, a uma proibição que abrem a história e a palavra. *Em geral*. É na dimensão da historicidade em geral, que não se confunde nem com uma eternidade a-histórica, nem com algum momento histórico determinado da história dos fatos, a parte do silêncio irreduzível que porta e persegue a linguagem, e somente fora da qual e somente *contra* a qual ela pode surgir; “contra” designando aqui ao mesmo tempo o fundo contra o qual a forma se retira pela força e o adversário contra o qual eu me asseguro e me tranquilizo pela força. Ainda que o silêncio seja a ausência de obra, ela não é simplesmente a legenda da obra, ele não está fora da obra para a linguagem e o sentido. Ele é também, como o não-sentido, o limite e o recurso profundo desta (DERRIDA, 2009, p. 76).⁷¹

Derrida, portanto, considera a possibilidade de que a loucura seja uma ausência de obra, mas em um sentido diverso do proposto por Foucault enquanto fora do campo do pensamento

⁶⁹ Era Clássica é um termo utilizado por Michel Foucault para designar o período histórico posterior ao Renascimento e que vai até o período da Revolução Francesa. Geralmente serve para enfatizar o resgate de valores clássicos durante as transformações sociais e econômicas do início da Idade Moderna, principalmente no campo das artes, literatura e cultura. Esse é precisamente o período que Foucault identifica como referência do processo cultural de formação de uma estrutura de domínio da razão sobre a loucura.

⁷⁰ Foucault faz um uso pouco consistente da letra maiúscula, em uma esfera retórica ocasional. O que, no entanto, é um uso problemático, porque sugere – apesar de não parecer a intenção de Foucault – a substancialização da “razão” como uma força supra-histórica.

⁷¹ DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

e da linguagem. O silêncio da loucura não significaria uma ausência de linguagem e de sentido dentro da estrutura histórica geral e não seria constituída enquanto oposição e limite da razão, mas sim silenciada (e racionalizada) dentro do próprio campo da linguagem.

Segundo o autor da *História da Loucura*, a passagem do quarto parágrafo da Primeira Meditação seria um exemplo maior do modo como o pensamento clássico teria considerado a loucura: pura negatividade, o outro da razão que não participaria de modo algum do seu jogo, mesmo que dubitativo.⁷² O louco e a hipótese do Deus enganador/maligno seriam as ameaças a serem afastadas pela razão, própria ao sujeito que pensa. Para Foucault, Descartes não só recusa o argumento da loucura nas *Meditações*, mas, mais que isso, essa recusa seria a própria expressão filosófica do que, metaforicamente, ele chama de uma Decisão da Idade Moderna de excluir o louco como o outro da razão e, portanto, o outro da civilização. Descartes, nas *Meditações*, estaria expressando na filosofia o gesto de silenciamento da loucura, ato que, correlatamente, segundo Foucault, teria início com a fundação do *Hospital Geral* em 1656, isto é, com o que ele denomina de o Grande Confinamento.⁷³

2- Loucura, sonho, erro e as hipóteses de Descartes: divergências entre Foucault e Derrida

No que se refere à análise da lógica argumentativa do texto cartesiano, a posição de Derrida é distinta da de Foucault, pois considera que a hipótese e suposição do sono e do sonho servem para desenvolver a dúvida natural (dos sentidos) e deixar inalcançáveis as dúvidas não relativas aos sentidos, no caso, as matemáticas, que “somente cederão sob o assalto artificial e

⁷² De modo geral, Foucault entende que no século XVI, representado por Michel de Montaigne (1533 - 1592), a loucura ainda não havia sido “banida” e “tinha estado ligada, obstinadamente, a todas as experiências maiores da Renascença.” (FOUCAULT, 2019, p. 8). A loucura, nesse tempo, ainda faria parte do caminho da dúvida e razão e desrazão não estariam separadas, mas seriam correspondentes: para uma Razão desrazoável, haveria uma Desrazão razoável. Contudo, entre Montaigne e Descartes, uma mudança teria ocorrido e a loucura tornou-se um perigo, sendo excluída do campo da Razão. No século XVII uma linha então separaria razão e loucura, de modo a excluí-la do caminho da dúvida e da busca racional pela verdade. No que se refere ao texto cartesiano, esse evento clássico teria então, como efeito, transformado as relações entre razão e loucura em dois pontos: 1. Nas relações entre loucura e razão e o projeto racional de busca pela verdade; 2. Nas relações entre loucura e os sonhos e o erro, que também constituem obstáculos para o projeto racional. Assim, a loucura estaria excluída, tanto como ameaça à subjetividade racional, quanto por não ser vista como uma falha da percepção ou uma ilusão, tal qual o erro ou o sonho, mas silenciada e isolada por ser uma impossibilidade subjetiva e racional.

⁷³ Alguns historiadores criticam enfaticamente a noção de que teria havido um confinamento sistemático e geral dos loucos em instituições durante o século XVII na França e na Europa, como propõe Foucault com o “Grande Confinamento”. Tais críticas foram abordadas por Barbosa, B. D. (p. 25 - 27) em *Sobre a História da Loucura: aspectos metodológicos e historiográficos em Michel Foucault* (2021) e serão objeto de um artigo científico futuro que discutirá alguns aspectos metodológicos e historiográficos da *História da Loucura* de Michel Foucault. Em todo caso, dois autores se destacam nessa crítica ao grande confinamento: o sociólogo Andrew Scull, em seu livro *Madness in civilisation: a cultural history of insanity, from the Bible to Freud, from the madhouse to modern medicine* (2015), e o historiador Roy Porter em *Madness: a brief history* (2002).

metafísico do Gênio Maligno.” (DERRIDA, 2009, p. 65).⁷⁴ A hipótese do sonho seria assim um exagero (uma hipérbole) da hipótese de que os sentidos poderiam, por vezes, enganar, de modo que uma certeza invulnerável ao sonho seria também à ilusão perceptível de ordem sensível. Essa equivalência colocaria as coisas simples e inteligíveis como certezas e verdades de origem não-sensível e não-imaginativa que escapariam à percepção, ao erro sensível e à composição onírica. Restariam, portanto, a partir da hipótese do sonho, somente os fundamentos intelectuais da certeza, irreduzíveis a qualquer decomposição - como as cores, no caso da comparação que Descartes faz dos sonhos com os quadros dos pintores. Esclarece Derrida:

Assim, a certeza dessa simplicidade ou generalidade *inteligível* – que será pouco depois submetida à dúvida metafísica, artificial e hiperbólica com a ficção do Gênio Maligno – não é de forma alguma obtida por uma redução contínua descobrindo, enfim, a resistência de um núcleo de certeza sensível ou imaginativo. Há passagem para uma outra ordem ou descontinuidade. O núcleo é puramente inteligível, e a certeza, ainda natural e provisória, que assim se atinge, supõe uma ruptura radical com os sentidos. Nesse momento de análise, *nenhuma* significação sensível ou imaginativa, enquanto tal, está salva, *nenhuma* invulnerabilidade do sensível à dúvida é experimentada. *Qualquer* significação, *qualquer* “ideia” de origem sensível é *excluída* do domínio da verdade, *da mesma forma que a loucura*. E não há nada aí de espantoso: a loucura é apenas um caso particular, e não o mais grave, aliás, de ilusão sensível que interessa aqui a Descartes (DERRIDA, 2009, p. 70).⁷⁵

No texto de Descartes, segundo Derrida, a hipótese da loucura (extravagância) não parece receber nenhum privilégio ou explicação particular e seu exemplo não revelaria, necessariamente, uma fragilidade da ideia de origem sensível. Seria apenas um caso, entre outros, de falsa ilusão perceptível, de um erro dos sentidos e do corpo. A hipótese do sono e do sonho que, na verdade, teria a particularidade de tornar suspeita a *totalidade absoluta* das ideias de origem sensível e seria assim a mais grave na ordem epistemológica do processo de dúvida. E a loucura seria apenas um mau exemplo que não se refere à totalidade do campo da percepção sensível: “o louco não se engana sempre e em tudo; ele não se engana o suficiente, ele não é nunca louco o suficiente” (DERRIDA, 2009, p. 72). A hipótese da loucura, portanto, afetaria apenas de modo contingente e parcial a percepção sensível e, desse ponto de vista, quem sonha seria mais louco do que o louco.

⁷⁴ No caminho da dúvida cartesiana, a loucura, segundo a interpretação de Foucault, é tratada de modo distinto do sonho e do erro em relação ao julgamento da verdade. Em sua concepção, Descartes diferencia a loucura, o sonho e o erro em suas relações com a verdade, dado que, ao contrário das outras, não poderia ser superada na própria estrutura da verdade. A loucura não poderia dizer respeito ao sujeito que duvida, referindo-se apenas a si mesma e, portanto, excluída do exercício da Razão. Assim, a dúvida cartesiana colocaria a loucura fora dos domínios da verdade própria à Razão e o pensamento se veria impossibilitado de ser insensato.

⁷⁵ DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

A loucura, como proposto na *História da Loucura*, se instalaria no exterior do Cogito, como uma modificação da ideia, da representação e do juízo e, com efeito, seria referente a uma problemática do conhecimento. Nesse ponto, seria possível, diz Derrida, concordar com Foucault, mas somente caso a leitura do texto de Descartes permanecesse em um nível natural e pré-metafísico. No entanto, esse não é o caso, já que o processo de dúvida recorre a dois momentos hiperbólicos: um interior à dúvida natural (hipótese do sonho) e outro ficcional e absoluto (hipótese do Gênio Maligno). O segundo seria, por assim dizer, uma *loucura total*, que destrói os objetos inteligíveis mesmo no domínio das verdades matemáticas e que escapam à dúvida natural. Ou seja, as hipóteses hiperbólicas mostram que não seria simplesmente uma loucura fora do Cogito, mas uma que subverte o pensamento puro no campo das ideias claras e distintas. Com os artifícios hiperbólicos, nem as ideias de origem sensível e nem as de origem intelectual estariam protegidas da dúvida, de maneira que a *extravagância* é reinserida como essencial à interioridade do pensamento.

Na verdade, portanto, o discurso filosófico de Descartes teria inserido a loucura no interior do pensamento, de modo que houvesse a possibilidade de sua comunicação. Descartes não teria excluído a loucura, aponta Derrida, mas a propôs em uma dimensão da possibilidade filosófica em uma linguagem ficcional, concedendo normalidade e sentido à sua expressão intelectual. Com a existência de um Deus que engana, a certeza é conquistada e assegurada na própria loucura e Descartes, diz Derrida, apenas *finge* excluí-la no momento da dúvida natural. A dúvida radical e ficcional faz transparecer que o filósofo não exclui a loucura, mas a insere no campo inteligível e não permite que nenhum conhecimento escape a ela. Com isso, a loucura total não seria da ordem de um conhecimento representativo, mas de um princípio metafísico. Desse modo, ela não poderia estar fora do Cogito, pois ele vale mesmo quando se é louco. A hipótese do Deus enganador mostraria assim que não há uma modificação interna da loucura pela razão, pois ela não pode ser dominada e representada pelo conhecimento, tal qual faz parecer sua exclusão no texto de Descartes. Contrariamente, portanto, no que se refere a posição de Foucault, diz Derrida:

A audácia hiperbólica do Cogito cartesiano, [...], sua louca audácia consiste então em retornar para um ponto originário que não mais pertence ao par de uma razão e uma desrazão *determinadas*, à sua posição ou à sua alternativa. Que eu seja ou não louco, Cogito, *sum*. Em todos os sentidos dessa palavra, a loucura é então apenas um *caso* do pensamento (*no pensamento*). Trata-se então de recuar em direção a um ponto em que toda contradição *determinada* sob a forma de tal estrutura histórica de fato pode aparecer, e aparecer como relativa a esse marco-zero em que o sentido e o não-sentido determinados reúnem-se em sua origem comum. Desse marco-zero, determinado

como Cogito por Descartes, poderíamos talvez dizer isso, do ponto de vista que é nesse momento o nosso (DERRIDA, 2009, p. 79).⁷⁶⁷⁷

O Cogito seria assim, na visão de Derrida, invulnerável a uma contradição determinada entre razão e desrazão. Seria um ponto de certeza indivisível onde se instalaria a possibilidade da narrativa de Foucault e de todas e quaisquer formas determinadas da troca entre razão e loucura. Apenas nesse ponto seria possível surgir um diálogo iniciado ou rompido entre as duas determinações dentro da totalidade histórica (e do mundo). Por esse motivo, a loucura (e a razão) não aparece em Descartes como fato antropológico, mas como princípio metafísico irreduzível a uma estrutura histórica determinada. E a totalidade, mesmo que forjada, mesmo que inalcançável, mesmo que sem sentido, mesmo que louca, reconhece a loucura como liberdade e possibilidade.

Seria então no limite da loucura cartesiana (a hipérbole maligna) que o filósofo procuraria se tranquilizar, garantindo o Cogito em Deus, identificando seu ato de duvidar (pensar e existir) com o ato de uma razão razoável. Derrida, além disso, também ressalta a importância de estar atento à temporalização do Cogito, pois a hipérbole é a possibilidade de dar sentido à loucura e fazê-la valer no momento intuitivo e próprio do pensamento. Um momento em que a loucura ganha sentido e pode instalar-se na *ordem das razões* e se tornar método.⁷⁸ Pois, para Descartes, Deus seria a proteção contra a loucura, o nome absoluto da razão e do sentido em geral.

A loucura torna-se possível e, longe de tê-la expulsado da ordem da razão, Descartes a integra e assimila de maneira a ser um instrumento de temporalização e solução para o processo da dúvida. A garantia da existência de Deus, de maneira axiomática,

⁷⁶ DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

⁷⁷ Esta é uma diferença entre Foucault e Derrida de relevância para a *História da Loucura*, pois a exclusão ou inclusão da loucura do interior do pensamento e sua sujeição ao asilo e a medicina psiquiatria se referem também a sua possibilidade de comunicação e existência em relação a linguagem da racionalidade moderna. Para Foucault, a loucura teria justamente sido silenciada e aprisionada pelo gesto intelectual de Descartes e o confinamento em instituições, até ser representada como uma doença mental pelo retrocesso que teria representado o iluminismo dos psiquiatras modernos dos séculos XVIII e XIX. Nesse sentido, os trabalhos de Gladys Swain e Marcel Gauchet argumentam que o autor da *História da Loucura* não deu atenção ao real significado da loucura em Philippe Pinel (1745 - 1826). Para os autores, Pinel teria iniciado um processo de reconhecimento do sujeito da loucura, tanto em um sentido gramatical quanto político, e que teria possibilitado a instituição de um sujeito aberto à persuasão e que requeria um tratamento médico e humanitário. Não haveria, portanto, para eles, no período de configuração da instituição asilar moderna, uma ideia de negação e exclusão da loucura, mas sim de inclusão e afirmação de um sujeito que existe, apesar da doença mental (SWAIN, 1994; BERGO, 2010).

⁷⁸ A ordem é um conceito importante do método cartesiano e de inspiração matemática, que consiste na regra de partir dos fatos mais simples para os mais complexos. A ordem assim permite hierarquizar os pensamentos, partindo dos mais simples (intuitivos) para os mais complexos (dedutivos). Como afirma Descartes: “a ordem consiste nisso somente: que as coisas que são propostas primeiro devem ser conhecidas sem a ajuda das seguintes e que as seguintes devem depois ser dispostas de tal forma que sejam demonstradas só pelas coisas que as precedem.” (DESCARTES, 1973, p. 176).

impossibilita a dúvida, e a inteligibilidade e a comunicação filosófica controlam, dominam e delimitam a hipérbole no sistema de encadeamento das razões. Isso, que se mostra como uma *neutralização* do não-sentido da loucura, de fato seria o que pertenceria a uma estrutura histórica, constituindo um *golpe de força* sutil, mas que possibilitou simbolizar o Cogito no diálogo entre a hipérbole e uma estrutura finita de pensamento e historicidade. Portanto:

É graças somente a essa opressão da loucura que pode reinar um pensamento-finito, ou seja, uma história. Sem se prender a um momento histórico determinado, mas estendendo essa verdade a uma historicidade em geral, poderíamos dizer que o reino de um pensamento-finito não pode se estabelecer a não ser sobre o aprisionamento e a humilhação e o encadeamento e a irrisão mais ou menos disfarçada do louco em nós, de um louco que não pode nunca ser outro que o louco de um logos (DERRIDA, 2009, p.87).⁷⁹

Cabe enfatizar que Derrida procurou demonstrar, em sua crítica a interpretação de Foucault do texto e da filosofia de Descartes, que a hipérbole maligna revela uma *economia* do *querer* dizer filosófico e que não permite justificar que há uma exclusão da loucura do Cogito. A finitude e a história se apresentam numa relação em que a escrita se dá entre um excedente *tranquilizador* (a hipótese do gênio maligno) e a *diferença* de um excesso absoluto irreduzível e *assustador* da dúvida. Essa economia refletiria uma *crise* que, por um lado, ameaçaria a razão e o sentido ao recorrer a uma vigília racionalista e transcendental e, por outro, exigiria uma decisão de escolher e partilhar duas vias separadas (do (com) sentido e não-sentido) da qual o logos violentamente separa-se de si com a loucura, exilando-se e esquecendo-se de sua origem e de sua própria possibilidade. A posição de Derrida acerca da relação entre razão e loucura no texto de Descartes é, portanto, contrária à de Foucault e põe em questão o forte argumento de que a loucura foi silenciada na Era Clássica por um “golpe de força” representado em Descartes. O episódio da loucura, por fim, (o quarto parágrafo das meditações) não significaria sua exclusão decisiva e fundamental, já que, posteriormente, Descartes recorre a uma loucura ainda maior (a hipótese do Gênio maligno) em seu processo de dúvida.

3- As respostas de Foucault: Descartes como evento discursivo

Em 1972, em “Resposta a Derrida” e em “Meu corpo, este papel, este fogo”⁸⁰, Foucault responde às críticas de Derrida, tanto as questões que envolvem os aspectos filosóficos e

⁷⁹ DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

⁸⁰ O primeiro texto foi publicado na revista japonesa *Paideia* em fevereiro de 1972 com o título de “Derrida e no Kaino”. Fez parte de uma edição especial da revista dedicada às relações entre o trabalho filosófico de Foucault e suas relações com a literatura. “Meu corpo, este papel, este fogo” foi publicado pela primeira vez em uma versão

metodológicos de seu projeto, quanto, principalmente, a discussão referente à interpretação de Descartes. No entanto, nesse momento, já é possível encontrar um Foucault cujo interesse e metodologia se transformaram ao longo da década anterior. Entre os anos de 1961 e 1972, a metodologia de Foucault sofreu mudanças⁸¹, deixando de demonstrar um interesse pela arqueologia trágica do silêncio, que conduziu o projeto da *História da Loucura*, para se ater a uma investigação sobre a genealogia do poder-conhecimento.⁸² A busca por compreender a eficácia transformativa do pensamento deixou de ser conduzida por um método que se interessava por políticas de transgressão literária para se voltar a uma análise de práticas e eventos discursivos. (PENFIELD, 2016)

Seria então com base no que Foucault entende como *discurso* que ele procura demonstrar, em suas respostas a Derrida, que as *Meditações* de Descartes representam uma prática (ou técnica) de exclusão da loucura necessária para que o sujeito meditante dê continuidade ao processo racional. Derrida, na visão de Foucault, não teria lido Descartes em uma dimensão performática e que implicaria uma modificação do sujeito pelo *exercício* meditativo, tendo, de modo tradicional, interpretado as *Meditações* em um nível excessivamente textual e que reduz as práticas discursivas aos aspectos de organização do texto e da ordem das razões. Ele argumenta:

Cumpra guardar no espírito o título mesmo “meditações”. [...] Se se trata de uma pura demonstração, esses enunciados podem ser lidos como uma série de eventos ligados uns aos outros segundo certo número de regras formais; quanto ao sujeito do discurso, ele não está de modo algum implicado na demonstração: [...]. Uma “meditação” ao contrário produz, como tantos outros eventos discursivos, novos enunciados que trazem consigo uma série de modificações do sujeito enunciante: [...]. Na meditação, o sujeito é incessantemente alterado por seu próprio movimento; [...], e lhe confere um estatuto ou uma qualificação da qual ele não era de modo algum detentor no momento inicial (FOUCAULT, 2019, p. 596).⁸³

Sendo assim, a leitura de Derrida, que compreenderia a razão como historicamente indeterminada, assumiria um caráter pedagógico que reforça a ideia de que não existe nada fora do texto. A exclusão da loucura, considerando o interesse de Foucault por um aspecto performativo das *Meditações*, enquanto evento discursivo, estaria então sujeita a uma discussão sobre o exercício do pensamento, mais do que em relação à demonstração da verdade. A

reduzida também na revista *Paideia* e, posteriormente, como apêndice na segunda edição francesa da *História da Loucura* de 1972.

⁸¹ Trata-se, de fato, de um Foucault dos anos de 1970 que, em vários aspectos, difere do Foucault de 1961. No entanto, comentar as transformações no pensamento de Foucault não faz parte do escopo do presente trabalho.

⁸² De maneira geral, o método genealógico foi utilizado por Foucault para investigar a gênese de configurações de relações de poder associadas a práticas discursivas e não-discursivas, de modo a refletir sobre as tecnologias e dispositivos governados pela correspondência entre saber e poder.

⁸³ FOUCAULT, M. *História da Loucura na Era Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

loucura, nesse sentido, seria exterior ao Cogito e destituída do exercício meditativo e da prática discursiva, existindo para a razão somente enquanto objeto do pensamento e da linguagem.

Como aparece no prefácio à primeira edição de 1961 da *História da Loucura*, Foucault se propõe a deixar *falar* a loucura e ir em busca de uma linguagem que não seja a habitual, mas que está perdida. Mesmo o seu estilo de escrita refletiria esse interesse em tratar a loucura como uma experiência original e não submetida ao exercício de pensamento instituído pelo Cogito cartesiano.⁸⁴ A *História da Loucura* assume, assim, um caráter também performático que procura se contrapor a uma forma de fazer a história (da psiquiatria)⁸⁵, onde o autor pretende viver a loucura. Haveria, portanto, um interesse em utilizar uma linguagem original e própria, mas que, de certa forma, pela impossibilidade reconhecida de tal liberdade, também não poderia (ou não conseguiria) reproduzir. A obra seria, portanto, não apenas um texto que disserta sobre os fatos e as evidências históricas referentes à loucura, mas um evento discursivo que alia evidências empíricas à uma experiência (louca) livre do estatuto da desrazão e da racionalidade cartesiana.

A obra de Descartes, considerada, portanto, enquanto evento discursivo, para além de questões filosóficas e textuais, teria uma dimensão política e ética de exclusão da loucura. O gesto intelectual do filósofo no século XVII representaria a racionalidade prática da Era Clássica e que teria provocado a atribuição da loucura à categoria de *desrazão*. Com Descartes teria havido uma divisão entre razão e desrazão, que fez da loucura uma experiência-limite possível de ser expressa somente em uma dimensão literária e artística de contestação e transgressão. A categoria *demens*, termo utilizado por Descartes para se referir à loucura, teria permitido a problematização da exclusão da loucura em uma linguagem trágica e que está na origem de formas de pensamento e práticas e estruturas institucionais. A exclusão da loucura não seria, com isso, apenas um evento intelectual e gramatical, mas, sobretudo, um ato político e jurídico correspondente ao evento do “Grande Confinamento” da Era Clássica.

Por isso, o debate entre Derrida e Foucault envolve uma discussão sobre o que está fora e dentro do pensamento (e, assim, da ordem e da linguagem), sendo razão e loucura questionadas em suas possibilidades de fazer parte ou não de uma mesma forma de racionalidade. Por essa razão, Foucault entende que o “Grande Confinamento” representaria,

⁸⁴ Em vista disso, podemos pensar – embora não seja um tema ao qual nos propomos a aprofundar – que o recurso a um estilo barroco de escrita seja uma tentativa de Foucault de escapar, ou de se contrapor, à linearidade supostamente rápida da linguagem preconizada pelo discurso científico.

⁸⁵ A *História da Loucura* procurava se contrapor diretamente à uma tradição do campo da história da psiquiatria que narra o seu desenvolvimento teórico com base em uma perspectiva de glorificação de suas descobertas científicas e experiências vistas como bem-sucedidas.

em uma dimensão sócio-institucional, o nível epistêmico-discursivo da impossibilidade de ser louco imposto pelo sujeito meditante à ordem cartesiana. A Era Clássica, portanto, seria esse período da história onde um modo hegemônico de cognição da sociedade estabeleceu uma ordem intelectual e prática de relação fundamental com a alteridade da loucura vista como *desrazão*. (PENFIELD, 2016; ILIOPOULOS, 2017)

Em seu esforço literário, Foucault não tinha interesse em compreender a loucura como uma questão sobre o limite para o conhecimento e a busca da verdade, como aparece nas contestações de Derrida. Ele encontra em Descartes outras dimensões que não apenas de interesse epistemológico e científico, mas, especialmente, de introdução de uma estrutura política e ética que compreenderia a loucura enquanto experiência extraordinária (leia-se externa à ordem). Assim, a questão fundamental do debate do Cogito, sobre em que consiste o pensamento, se refere mais especificamente a uma discussão sobre a relação entre pensamento e diferença.

A diferença, para Foucault, ao contrário de Derrida, seria exterior ao pensamento: somente a experiência trágica da loucura, encarnada em sua escrita, poderia mostrar como essa alteridade emerge dos limites impostos pelo regime de verdade da razão moderna. Foucault procura transgredir a ordem literária que fixa a relação entre metafísica e moralidade, relação esta que seria fundamental para a razão ocidental. Desse modo, busca possibilitar a existência (e resistência) da linguagem trágica da loucura em uma positividade traduzida na experiência categórica da *desrazão*, vindo, com isso, a opor e questionar a autoridade ético-política e epistemológica da Razão. Como diz em 1972:

Poder-se-ia fazer uma história dos *limites* – desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, esse vazio escavado, esse espaço branco pelo qual ela se isola e designa tanto quanto seus valores. Pois seus valores, ela os recebe e os mantém na continuidade da história; mas nessa região de que queremos falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela faz a divisão que lhe dá a face de sua positividade; ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma. [...] No centro dessas experiências-limites do mundo ocidental explode, é evidente, a do próprio trágico – tendo Nietzsche mostrado que a estrutura trágica a partir da qual se faz a história do mundo ocidental não é outra coisa senão a recusa, o esquecimento e a recaída silenciosa da tragédia (FOUCAULT, 1999, p. 142).⁸⁶

Nesse sentido, tal recurso metodológico de fazer uma arqueologia do silêncio contém uma recusa de Foucault a uma fenomenologia da loucura, demonstrando interesse por uma epistemologia que visa compreender a estrutura trágica da cultura ocidental constitutiva da

⁸⁶ FOUCAULT, M. *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

divisão entre razão e desrazão. Assim, ele se coloca em uma posição crítica à fenomenologia característica da modernidade, que procura descrever, como teria feito Descartes, e conhecer (compreender) a experiência antropológica e subjetiva da loucura. Descartes e o Grande Confinamento seriam então esses eventos que constituiriam o processo de divisão original que decompôs a experiência da loucura por um esforço de categorização entre o que pode e o que não pode ser pensado pelo sujeito racional.

Ademais, a epistemologia adotada por Foucault, responde a um interesse que não considera a busca pelo valor objetivo de uma ciência ou da validade de um conhecimento universal. Seu método se contrapõe ao que ele chama de “analíticas da verdade” e se caracteriza como uma forma de crítica ao modo tradicional de fazer história. Sua posição considera a verdade científica como não referente a um sujeito universal estabelecido *a priori*, mas enquanto um domínio específico de percepção (episteme) que legitima a construção do sujeito do conhecimento também em face de demandas políticas e éticas. (ILIOPOULOS, 2017)

Cabe ressaltar que a análise de Foucault expõe uma visão distinta da leitura e percepção tradicionais que se tem do Cogito cartesiano e que nos faz perceber sua relevância para a *História da Loucura*. Geralmente Descartes era lido (e segue sendo lido, pode-se dizer), com base na demonstração de argumentos lógicos e racionais que, supostamente, ressaltam o exercício meditativo livre de questões contextuais, políticas e éticas como meio de conhecimento e de busca pela verdade. No entanto, Foucault procura ilustrar que o pensamento cartesiano constitui um discurso científico que não pode ser visto como autônomo e autossuficiente no modo de dizer a verdade. Ao confrontar a radicalidade da alteridade da loucura e excluí-la, Descartes não estaria simplesmente recorrendo a um discurso científico universal e imparcial, mas reproduzindo demandas éticas e políticas de verdade que refletiriam as práticas sociais e governamentais da Era Clássica.

O momento do Cogito, para Foucault, não seria uma ruptura com a tradição filosófica e de estabelecimento de novos fundamentos epistemológicos para o desenvolvimento do conhecimento científico. Seria, ao contrário, uma continuidade e o reforço de um modo tradicional de fazer filosofia e que, mais tarde, culminaria no espírito crítico característico do Iluminismo.⁸⁷ As *Meditações*, como exercício que demanda do sujeito a tarefa de se questionar

⁸⁷ Movimento intelectual historicamente relacionado ao século XVIII e que se caracterizou pela centralidade da ciência e da razão como crítica filosófica e fonte de autoridade e legitimidade para o conhecimento. Na narrativa de Foucault, a Era Clássica definiria as bases da relação entre razão e loucura que fomentaram o desenvolvimento posterior da psiquiatria moderna. Contudo, essa evolução não se mostraria como um progresso científico e de iluminação dos mistérios da loucura, mas um retrocesso moral que categorizou a loucura como doença mental e que teve como símbolo de exclusão o hospital psiquiátrico.

enquanto objeto da razão, incluiria também a demanda ética de se auto-examinar e conduzir, assim como a demanda política de determinar os termos pelos quais a verdade pode legitimar o sujeito do conhecimento.

Com a exclusão da loucura, portanto, Descartes, de um ponto de vista ético, sustentaria um sujeito racional que não pode se auto-iludir, de modo a tornar sua mente privada e sua verdade incomensurável. A comunicação, nesse caso, seria impossível de ser estabelecida e transformada em *ethos*.⁸⁸ Já do ponto de vista político, a categoria *demens* desqualificaria o sujeito da loucura, entendendo-o como incapaz de certos atos legais, civis e religiosos. A loucura representaria, portanto, esse sujeito impossível de ser pensado e, por extensão, marginalizado das normas racionais e posto fora do campo jurídico.

Considerações Finais

A continuidade do debate entre os dois filósofos e as mudanças nos aspectos metodológicos do pensamento de Foucault parecem deixar mais clara a intenção do projeto da *História da Loucura*. Com o interesse voltado para a materialidade do discurso e sua relação entre poder, conhecimento e verdade, em suas respostas à Derrida, Foucault procurou demonstrar como a exclusão da loucura (no discurso de Descartes) se constitui como prática e evento. Em sua visão, o texto cartesiano não deveria ser lido somente em função de aspectos lógicos e argumentativos, mas em uma dimensão performática de exclusão política e ética da loucura.

Dessa maneira, a *episteme* da Era Clássica teria uma relação entre sujeito e objeto que não se mostra como necessária e universal, mas contingente. Nesse sentido, sujeito e objeto se constituiriam simultaneamente e como produtos de regras contextuais para a afirmação de verdades construídas e transformadas historicamente pelo pensamento. Este, por sua vez, não operaria de forma alienada, mas inserido dentro de um contexto de práticas sociais que viabilizam certos domínios de conhecimento e cognição pelos quais o sujeito pode relacionar-se aos objetos de percepção e estabelecer verdades científicas e filosóficas.

Assim, as respostas de Foucault mostram que a *História da Loucura* pode ser vista como uma combinação entre história da ciência e epistemologia que explora a interdependência entre verdade, poder e ética na constituição da loucura enquanto objeto do discurso da racionalidade moderna. Não à toa, é no segundo capítulo, o “Grande Confinamento”, onde se encontram a

⁸⁸ *Ethos*: termo que se diferencia de *Ética* por remeter à forma e disposição de valores, crenças, costumes e hábitos, tanto no âmbito de comportamentos quanto da cultura, característicos de padrões morais e estéticos relativos a uma determinada comunidade e organização coletiva em uma época e região.

citação e a interpretação de Descartes - um discurso que, em uma dimensão material, refletiria uma prática e um evento intelectual que corresponde à formação de uma estrutura de desenvolvimento de práticas sociais e institucionais de exclusão e segregação de sujeitos incompatíveis com os regimes de verdade jurídicos, civis e intelectuais.

Portanto, o que Foucault procurou investigar na Era Clássica, foi a formação de uma estrutura política e institucional cujo pensamento filosófico possibilitou articular um discurso sobre a verdade e modos de subjetivação que consideraram a loucura como destituída de razão. A discussão que se originou da divergência entre os dois filósofos é extensa e sua riqueza não deve precocemente silenciar os autores e a razão (ou loucura) de Michel Foucault e Jacques Derrida. O debate não se resume somente à defesa ou crítica dos argumentos dos autores, mas abre um campo de discussão amplo, complexo e não concluído sobre a origem da relação entre história, loucura e medicina na modernidade.

Referências

BARBOSA, B. D. *Sobre a História da Loucura: aspectos metodológicos e historiográficos em Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

BERGO, B. "What Sujet de la folie? Gladys Swain and Marcel Gauchet's search for an alternative history of madness." In: *Phaenex: journal of existential and phenomenological theory and culture*. Windsor: University of Windsor Leddy Library, V. 5, n. 2, 2010, p. 87-124.

DERRIDA, J. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. *História da Loucura na Era Clássica*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

_____. Prefácio (Folie et déraison). In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

ILIOPOULOS, J. Foucault's epistemology: subjectivity, truth, reason and the history of madness. In: *The history of reason in the age of madness: Foucault's Enlightenment and a radical critique of Psychiatry*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

_____. Is Foucault an Anti-psychiatrist?. In: *The history of reason in the age of madness: Foucault's Enlightenment and a radical critique of Psychiatry*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

PENFIELD, C. Introduction: Between Foucault and Derrida. In: ARVAL, Y., CISNEY, V. W., MORAR, N., PENFIELD, C. (eds.). *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

PORTER, R. *Madness: a brief history*. New York: Oxford University Press, 2022.

SCULL, A. *Madness in civilisation: a cultural history of insanity, from the bible to Freud, from the madhouse to modern medicine*. London: Princeton University Press, 2015.

SWAIN, G. Une logique de l'inclusion: les infirmes du signe. In: *Dialogue avec l'insensé: essais d'histoire de la psychiatrie*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

Lênin, Bogdanov e o duelo de xadrez que define os rumos do pensamento político russo⁸⁹

*Alan Garrido Fernandes⁹⁰
Mara Darcanchy⁹¹*

Resumo

Este artigo visa compreender os debates epistemológicos, políticos que permearam os militantes envolvidos em torno da Revolução Russa. À luz dos eventos que colocaram a fração bolchevique em torno de Lênin no curso de uma das revoluções mais interessantes da modernidade, o trabalho aqui exposto apresenta a visão de Alexander Bogdánov de que parte considerável dos marxistas contentou-se em reproduzir doutrinas fechadas enquanto a realidade ainda estava por se fazer – se construir. Dessa forma, uma tarde em Capri, em que Lênin e Bogdánov jogavam xadrez, mostra um panorama das discordâncias filosóficas e políticas que assolavam os marxistas revolucionários no início do século XX e que terminou por dar maior visibilidade a quem assumiu o poder.

Palavras-chave: Práxis; Epistemologia; Marxismo; Autonomia; Consciência de Classe

Abstract

This paper aims to understand the epistemological, political debates that permeated the militants involved around the Russian Revolution. In the course of one of the most interesting revolutions of modernity, the work presented here presents Alexander Bogdánov's view that a considerable part of Marxists were content to reproduce closed doctrines while reality was still to be made - to be built. In this way, An Afternoon in Capri, in which Lenin and Bogdánov played chess, shows a panorama of the philosophical and political disagreements that occurred between the revolutionary Marxists at the beginning of the twentieth century and that ended up giving greater recognition to those who took power.

Keywords: Praxis; Epistemology; Marxism; Autonomy; Class Consciousness

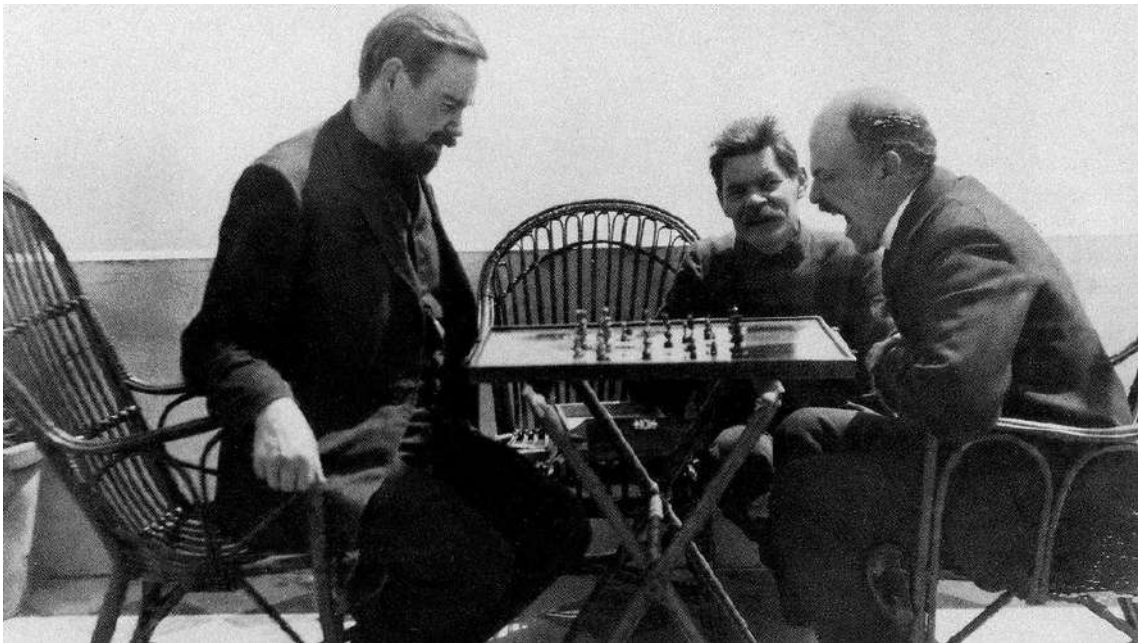
⁸⁹ Este artigo foi originalmente escrito como resumo para apresentação na VIII Semana de Graduação dos estudantes de Filosofia da UERJ. O nome original era “Lênin, Bogdanov e o duelo de xadrez que definiria os rumos do marxismo”. Desde então, o resumo, transformado em artigo, passou por várias reelaborações visando estender o material bibliográfico e conferir ao trabalho as ideias que venho desenvolvendo por meio de artigos.

⁹⁰ Graduando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ, jornalista independente com artigos publicados sobre movimentos sociais, teoria política e filosofia da práxis. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0143150785752848>.

⁹¹ Supervisora, Pós-Doutora PhD em Diritto Internazionale (Itália). Doutora em Direito das Relações Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Especialista em Didática do Ensino Superior; Especialista em Metodologia da Pesquisa Científica.

Em uma tarde em Capri, que data de 1908, dois militantes e teóricos socialistas jogam xadrez e, eventualmente, conversam amistosamente sobre a situação política dos comunistas na Rússia czarista e como intervir politicamente. Numa fotografia que registra o momento, Vladimir Ilyich Lênin está à direita, bocejando, e Alexander Bogdánov (pseudônimo de Malinovksy) à esquerda, vidrado na partida. Entre eles estava Gorki, e a residência em que ocorreu o encontro era sua e futuramente viria a se tornar uma escola cultural, com o objetivo de criar uma sociedade de novo tipo.

Imagem 1 – Lênin e Bogdanov disputam uma partida de xadrez na residência de Gorki, em Capri.



Fonte: Cassauwers (2018)

Aquele ano marcava uma mudança de paradigma dos bolcheviques diante das tarefas dos comunistas na Rússia que teria início com o rompimento político e de amizade entre os dois teóricos sentados na mesa de xadrez. É conhecido e bem propagandeado o legado de Lênin sobre o marxismo, não sendo objetivo deste artigo reproduzir o que já é dito a seu respeito, também não é frutífero resumir a biografia, a contribuição teórica e a militância política de Bogdánov porque qualquer tentativa de fazê-lo em tão poucas linhas não honraria seu legado. Resta a disposição de analisar, à luz daquela batalha de xadrez, a igualmente perspicaz batalha teórica que se envolvem os dois bolcheviques. Por isso farei um recorte específico que vai de encontro à concepção de ambos acerca da filosofia, a práxis, a ciência e a filosofia política.

Antes da primeira tentativa dos Social-Democratas de intervir na revolução na Rússia (1905), Lênin escrevia “*Um passo em frente, dois passos atrás*”. Bogdánov, já um comunista, viu com muito otimismo aquelas resoluções propostas para a social-democracia e por isso, juntos, participarão do racha no Partido Operário Social-Democrata da Rússia (POSDR) que divide o movimento em duas frações, os “bolcheviques” e os “mencheviques”. Plekhanov e Martov, principais ícones do menchevismo e da tradição ortodoxa do marxismo, na visão de Bogdánov e de Lênin careciam de uma interpretação de caráter ativa dos trabalhadores no curso de suas lutas sociais e valorizavam demais o advento das forças produtivas sob o capitalismo, por isso interpretavam que restava a tarefa de conquistar por meios democráticos o aparelho de estado e subestimavam a organização dos trabalhadores para intervir nas relações de produção. Acontece que Bogdánov e Lênin terão posições acerca da consciência de classe que serão incompatíveis, e o conflito entre suas respectivas orientações políticas se tornará inevitável assim que a exigência da aliança tática perante a tentativa de revolução for abafada.

Lênin já havia escrito “*O Que Fazer*” em 1902 e Bogdanov dava pistas de sua motivação política através de seus inúmeros tratados sobre filosofia e a respeito de temas científicos. Para o segundo, algo crucial era tornar o socialismo uma demanda a partir das experiências concretas dos trabalhadores, sob sua autoformação, por isso Bogdánov dedicará parte significativa de sua vida sugerindo uma cultura proletária advindo dos próprios trabalhadores e sua práxis. O Lênin de “*Que fazer?*”, no entanto, tentou resolver o problema do determinismo no pensamento de Marx em uma teoria das vanguardas com a orientação política “correta”. Em sua concepção, as lutas dos trabalhadores e sua consciência política não poderia ultrapassar o caráter “tradeunionista” de suas lutas(2015). Já a sociedade socialista, para Bogdánov, seria fruto da tomada de consciência por parte dos trabalhadores a respeito de sua condição de classe.

Rejeitando a tese de uma categoria de “filósofos” e outra de “revolucionários”, Malinovsky postula que:

A essência de todas estas contradições consiste na falta de correspondência entre o conteúdo da experiência popular e as formas cognitivas historicamente elaboradas de sua experiência., entre os dados que as pessoas encontram em sua experiência e as concepções gerais, ideias, dogmas que estes estão acostumados a usar para relacionar e unificar estas experiências. (BOGDANOV. 2022. P. 208. Tradução nossa.)

Como é de se notar, o teórico não superestima a experiência real mas limitada do trabalhador sob o modo de produção, mas admite que a “consciência vinda de fora”, termo empregue por Lukács (2003) para designar a teoria da consciência de classe em Lênin, busca desqualificar o caráter ativo deste no florescer de suas concepções.

O “materialismo” em debate

A questão da consciência “espontânea” ou “de fora” esbarra com a leitura que ambos têm de algo inovador que aparece nos estudos de Marx. O autor da Crítica da Economia Política encontra no materialismo de Feuerbach um traço que o torna inócuo. Diante da visão hegeliana que colocava o trabalho e a sociedade civil no centro do debate, postulou que o materialismo de Feuerbach interpretava as coisas e a solidez do mundo externo. A análise afundou, porém, em reconhecer as relações sociais como atividade concreta e a práxis como definidora da realidade externa e social.

Marx inicia suas onze teses sobre Feuerbach conclamando que:

A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias - o de Feuerbach incluído - é que as coisas [der Gegenstand], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do objecto [des Objekts] ou da contemplação [Anschauung]; mas não como atividade sensível humana, práxis, não subjectivamente. Por isso aconteceu que o lado activo foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo - mas apenas abstractamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a actividade sensível, real, como tal. Feuerbach quer objectos [Objekte] sensíveis realmente distintos dos objectos do pensamento; mas não toma a própria actividade humana como actividade objectiva [gegenständliche Tätigkeit]. Ele considera, por isso, na Essência do Cristianismo, apenas a atitude teórica como a genuinamente humana, ao passo que a práxis é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da actividade "revolucionária", de crítica prática. (MARX, 1982. S.p.)

Dito isso, o que faz a filosofia política do marxismo é situar a práxis como elemento constitutivo da realidade externa. No horizonte econômico, são as relações sociais de produção definidos pelo Capital, e não unicamente as condições intelectuais das classes dominantes que definem a realidade econômica. Porque a “matéria” não se resume e limita aos objetos sensoriais. Por isso a obra mais popularizada e criticada de Marx e Engels, O Capital, define as relações sociais de produção como elemento definidor das forças produtivas (2013).

Por outro lado, Plekhanov, responsável por cunhar o termo “materialismo-dialético” e por introduzir o marxismo na Rússia opõe às aspirações espirituais a matéria. Que tipo de matéria é esta? A oitocentista, segundo Bogdánov. Dirá que certos marxistas, especialmente os mais ortodoxos e tendo sob sua liderança Plekhanov, tratavam a matéria como uma categoria a priori, apartada da experiência, e que lidavam com a aceitação de ideias absolutas.

Bogdánov compreendeu que a contradição estava no próprio Marx: “apesar de Marx chamar sua doutrina de ‘materialista’, sua ideia central não era ‘matéria’ propriamente, mas prática, atividade, trabalho vivo.” (BOGDANOV, 2016. P.179 *Tradução nossa*). Anos depois, sua crítica à ortodoxia de Plekhanov se estenderá à Lênin, a quem também atribuiu uma

interpretação dogmática de Marx. Lênin foi simpático à Bogdánov até a percepção de que este tomava um espaço de destaque na direção do movimento socialista, mas manteve suas críticas de lado para não influenciar negativamente nos eventos da revolução de 1905. Ao primeiro sinal de discordância com seu antigo amigo, encontrou uma brecha nas publicações filosóficas de Bogdanov para escrever um extenso ensaio crítico denominado *materialismo e empiriocriticismo: notas sobre uma filosofia reacionária*. Nele, criticava os 3 volumes da obra *Empiriomonism* de Bogdanov e toda a sua tentativa de pensar nas exigências da sociedade segundo as descobertas científicas. Acusa-o de fazer filosofia “reacionária”, “solipsista”, entre outras acusações. Os estudos que resultaram no *Empiriomonism* e no *Philosophy of Living Experience* de Bogdánov correspondiam à sua leitura marxista e a busca por sintetizar a nível de teoria do conhecimento aquilo que chamamos matéria às revoluções científicas de sua atualidade. Nisto, os empiriocriticistas, mais especificamente Ernst Mach e Richard Avenarius, puderam contribuir de forma vasta com a abordagem científica de Bogdánov. Além de intelectual e influenciar o campo das artes na Rússia soviética vindoura, Malinovsky estudou física, biologia, e por isso a problematização do termo “matéria” lhe era tão caro. Bogdánov estudou a teoria dos complexos de sensações e partilhou junto dos empiriocriticistas a rejeição à metafísica.

Carlo Rovelli, um comunicador das áreas da mecânica quântica e da teoria da relatividade, publicará o livro *O abismo vertiginoso: um mergulho nas ideias e nos efeitos da física quântica* e nele destacará de forma detalhada como o pensamento de Mach, especificamente, norteou Albert Einstein e introduziu premissas da crítica à metafísica àqueles que descobririam o salto quântico – nomeadamente Heisenberg e Niels Bohr.

O que fez corajosamente Bogdánov foi ressaltar os acertos da teoria marxista sem deixar que o conceito de matéria se engessasse na teoria do conhecimento. A proeza de Lênin à frente da liderança dos bolcheviques ajuda a explicar porque já ouvimos falar de sua obra “materialismo e empiriocriticismo”, mas não somos apresentados à réplica de Bogdánov, que sequer foi traduzida para o português. É como se o debate entre os dois fosse feito em um auditório e na vez de Bogdánov, o microfone houvesse sido desligado. Aquilo que convenciamos chamar de Revolução Russa foi então definida aos gritos de quem não só teve os meios, mas fez de tudo para tirar os de seu adversário, como ocorreu com tantos outros que romperiam com o marxismo leninista.

A crítica de Lênin

O livro *materialismo e empiriocriticismo* é publicado um ano após o já mencionado duelo de xadrez entre os dois bolcheviques. Seu ataque aos “machistas” é relativamente bem conhecido entre a esquerda marxista, mas não a réplica do dissidente bolchevique. Como já dito, a discordância filosófica de Lênin terá como pano de fundo combater a influência de Bogdánov no movimento comunista. Aproveitando-se da queixa de que a matéria retratada por Marx resultava no engessamento da epistemologia dos socialistas da posterioridade, Lênin acusa seu rival de poluir o marxismo com idealismo e solipsismo (1975).

Logo em seu início, o político trata as similaridades semânticas como se não fossem distinções conceituais, por isso, faz uma vaga comparação entre a teoria dos complexos e o idealismo de Berkeley. Além de dizer que Mach pensa numa ‘coisa em si’, que seria incompatível com sua rejeição à metafísica. Sua linha de raciocínio conclui que o empiriocriticismo se apegou demais a questões escolásticas e que no plano prático tudo o que poderia fazer é suceder o idealismo. A respeito do complexo de sensações, que diz ser uma reciclagem do solipsismo, Lênin advoga que o materialismo histórico propõe o contrário, que as sensações limitam-se a ser símbolos das coisas.

Bogdánov foi demasiado generoso ao dizer que Lênin, Plekhanov e os ortodoxos se enfurnaram na matéria oitocentista. A noção de que as sensações são “símbolos das coisas” remonta à crítica de Parmênides à Heráclito, que deduziu que o movimento das coisas não altera sua substancialidade, somente define a sua superfície. O tom é o mesmo dado pelo filósofo pré-socrático e o materialista Lênin. Isto posto, ainda que implicitamente, Lênin admite a existência de substâncias absolutas, o que não tem nada a ver com a aceitação ou rejeição da realidade externa.

Konder (1985) faz um percurso na filosofia antiga para explicar como a dialética foi instrumento que fez avançar não somente a filosofia, mas também a ciência. Percebeu que enquanto Heráclito negava a estabilidade do ser, Parmênides procurou justificar isto através da análise das “superfícies”. Esse debate, ainda em filosofia da natureza, repercutirá na tese de doutorado de Marx cujo tema é a matéria em Demócrito e Epicuro.

Mas naquela época, ainda jovem, não pode ainda conferir o papel da práxis ao exame da realidade externa porque não era precisamente o trabalho o elemento ao ser analisado, mas a mera realidade sensível. De lá para cá a física não engessou, no máximo, seus intérpretes podem virar as costas para as constatações científicas.

Diferente do que dizia Lênin, Mach (1959) postulou que o “eu” e o que chama de “corpos” são constitutivos dessas sensações, não que as sensações são símbolos dos corpos. Ao conferir validade à experiência, Rovelli fez um percurso parecido ao definir que é o emaranhamento que lida com a verdade das coisas diante das sensações. O suposto sujeito-transcendental é também ele um corpo. Mach não admite as premissas da metafísica porque não acha prudente definir a verdade sobre um objeto a nível singular. O que ele diz serem as coisas é a capacidade de formarem compostos organizados no nosso intelecto, onde tudo o que o nosso raciocínio faz é aceitar convenções a partir destes. Cai por terra imediatamente a noção de que o complexo de sensações se aprisiona no solipsismo porque o objeto não está, no complexo de sensações, suscetível ao sujeito transcendental, mas os próprios objetos são corpos suscetíveis à relação com outros corpos, por isso a ideia de juízos singulares sequer faz sentido. Para o empiriocriticista, o fato primário não é o “eu”, mas as sensações. Contra a intuição de ser chamado de idealista, Mach faz o inverso ao dizer que o “eu” deve ser deixado de lado (1959).

Lênin mira certamente em Bogdánov, um adversário político, e não exatamente em Mach, que não estava preocupado com aquelas acusações dogmáticas. O que fez Bogdánov foi extrair daquilo que estava pavimentado na teoria do conhecimento sua teoria empiriomonista, retirá-la do dogmatismo da metafísica, da postura passiva do empirismo e tomar distância daquilo que se chamaria de materialismo-dialético, e frequentemente blindava-se da crítica. Bogdánov não reproduziu por completo as teses de Mach e de Avenarius, mas também não se restringiu aquilo que o marxismo propagava. Por isso pensou o empiriomonismo, como uma reformulação tanto do empiriocriticismo como do materialismo-dialético. O esforço de Lênin, no entanto, foi tentar demonstrar como o pensamento de Bogdanov era uma cópia exata de seus interlocutores e como não servia aos interesses dos trabalhadores.

O materialismo de Lênin, segundo Bogdanov e Rovelli

É certo que Malinovsky não lidou com estas críticas calado. As críticas ao dogmatismo de Lênin serão melhor desenvolvidas em um livro intitulado *The great fetishism*, ainda sem data para tradução para o português ou o inglês. Mas como o livro de Lênin data de 1909 e o *Philosophy of Living Experience* é de 1923, já vimos algumas considerações filosóficas de Bogdanov em sua defesa. Ele ressalta que a tarefa do pensamento político, social e científico é

não ignorar as descobertas mais recentes e lidar com elas, mesmo que de maneira crítica como faz em seu Empiriomonism. Ao pensar em seus detratores, afirma que:

Outra posição muito distintiva é levada a cabo por escritores russos que professam serem resolutos defensores do “materialismo-dialético” e mesmo guardiões de sua tradição – Plekhanov, ortodoxos, Lênin e certamente outros - mas que se associam radicalmente à doutrina de Marx e regressam ao materialismo do século XVIII em dois pontos essenciais. Por um lado, entendem a matéria como uma coisa em si, e, por outro, mantêm a concepção de verdade absoluta. (2016. P. 194)

No entanto, Bogdánov admite que a análise do empiriocriticismo pode ser “imprecisa e incompleta” (2016. P. 139). Daí para a crítica de Lênin, com comparações genéricas e estritamente semânticas, existe um grande vácuo. Bogdánov prefere o termo experiência às sensações, ainda que tenha compreendido o sentido usado por Mach. Mas experiência, para Bogdánov, designa o caráter ativo da experiência, não a observação passiva.

Observa que se nas sensações as coisas fluem e se alteram, então a realidade não é estática, mas dinâmica (2016). Para incorporar a crítica que lhe é feita à sua noção de experiência, Bogdánov pontua que:

A própria ideia de 'experiência pura' - para a qual um ser humano [particularmente] nada contribui - é também uma abstração fetichista. A essência da experiência consiste no trabalho; a experiência surge no ponto em que o esforço humano supera a resistência elementar da natureza. A experiência é a correlação da atividade humana com a natureza, mas essa atividade não é individual, mas coletiva, e, como tal, é inacessível à consciência do individualista. Portanto, a "experiência pura" sem qualquer "adição" é tão impossível como a resistência sem a força com a qual está correlacionada. Este tipo de fetiche foi, como sabemos, criado originalmente sob o nome 'matéria' que existia 'em si mesmo' ou 'absolutamente'. (p. 158-159)

Assim, o autor opõe à ideia de matéria estática uma teoria da ‘experiência viva’, outro nome para o seu empiriomonismo, revelada em seu *Philosophy of Living Experience*. Este recurso à validação das premissas empiriocriticistas não é, contudo, uma postura para tomar para si o seu legado de forma intocada. Como já afirmado, é com o advento do materialismo histórico que coloca em primeiro lugar a experiência (ativa) dos sujeitos sociais.

O afã por invalidar o seu adversário fez Lênin retroceder na perspectiva original emplacada na crítica da economia política que reconhecia a práxis, e não as “coisas”, como elementos concretos e definidores das relações sociais. Rovelli utiliza um capítulo inteiro de seu livro para sair em defesa da originalidade no pensamento de Bogdánov contra o dogmatismo de seus críticos que tudo o que viam na ciência era a sua expressão “burguesa”. Ao remeter a uma matéria, a um materialismo, sólido, irretocável, foi na contramão dos desafios da dialética ao não entender que o conhecimento é, mais do que nunca, processo.

Lênin, que ofuscou sua visão sobre o conteúdo das “sensações”, viu-se enfurnado em uma posição passiva sobre a matéria:

Em seu livro, Lênin define “materialismo” como a convicção de que existe um mundo fora da mente. Se a definição de materialismo é essa, Mach certamente é materialista, somos todos materialistas, até o papa é materialista. Mas, para Lênin, a única versão do materialismo é a ideia de que “não existe nada mais no mundo além da matéria em movimento no espaço e no tempo” e que podemos chegar a “verdades certas” ao conhecer a matéria (Rovelli, 2021, p. 117).

Compreender o problema do materialismo de Lênin é interessante para entender a função das substâncias existentes, e a priori da matéria, e a invalidação das sensações que elas provocam nos sujeitos sociais.

Como o sujeito não é uma unidade inalterável, segundo Bogdanov, Mach e Rovelli, e os sujeitos formam coletivamente e não singularmente a concepção sobre as coisas, é possível deduzir que o que importa na análise concreta da realidade social é aquela que passa pelo horizonte consciente dos trabalhadores. Por isso, aqui, é importante compreender a falência do materialismo oitocentista e como na filosofia política a noção de que podemos chegar a verdades absolutas (portanto ahistóricas) engessa a filosofia – pior – engessa a leitura da realidade pelos movimentos sociais. A consciência vinda de fora é a noção que há sujeitos autorizados a definir o que é verdade *para* os trabalhadores, e não *com* os trabalhadores, portanto, não passa de um paternalismo (FERNANDES, 2022) com a melhor das intenções. As sensações produzidas pela experiência concreta perdem lugar para a doutrina intelectual do marxismo ortodoxo.

Da teoria do conhecimento à filosofia política

Finalizamos a seção anterior com a convicção de que a realidade não é uma substância inalterada, e a tentativa por anular a experiência concretas dos sujeitos sociais passa por uma reificação tal como a crítica da economia política enxergou no processo de produção do capital. Longe de se tratar aquela polêmica iniciada no século passado como uma questão escolástica, relembrar os termos daquele duelo de xadrez nos permite vislumbrar o que ficou em suspenso e como pensar o grande debate do século 20 – a Revolução Russa, a luz do que a história nos permite enxergar.

O debate filosófico entre os dois então bolcheviques tem início em 1908, mas antes disso o atrito entre os dois políticos já estava consolidado. Como dito, o *Materialismo e*

empiriocriticismo é lançado estrategicamente após a tentativa de revolução em 1905. Quando o intento fracassa, a fração de Bogdanov defende a reorganização dos sovietes e atividade insurgente contínua. Enquanto isso, Lênin publicará muitos panfletos defendendo o foco na disputa das Dumas e recomposição das vanguardas marxistas.

As dumas foram impulsionadas como uma resposta à insurreição russa que ameaçava as classes dominantes e não tinham o mesmo peso que tinham os sovietes, antes e depois do golpe de outubro. As esquerdas hoje que buscam legitimar o apelo eleitoral em detrimento dos movimentos sociais por vezes buscam transplantar panfletos de um século atrás para definir seus interesses políticos hoje, com as palavras de ordem de Lênin daquela época não seria diferente. Que estes textos de Lênin sejam lidos menos como documentos históricos e mais como guia para ação reflete o anacronismo de um marxismo engessado.

Enfim, essa outra desavença entre os políticos Lênin e Bogdánov levarão à expulsão do último do POSDR e do Iskra, do qual foi um contribuinte, além de estudiosos afirmarem que Bogdanov era ainda mais traduzido para fora do que o próprio Lênin⁹². Quando houve a primeira guerra mundial e em seguida o golpe de outubro Bogdanov estava cuidando dos feridos no front como médico e os bolcheviques sabidamente trataram de fechar o cerco sobre os sovietes e o parlamento (no qual os mencheviques e os socialistas-revolucionários também disputavam) assegurando sua posição de comando. Com o fim do período conhecido como Comunismo de Guerra (1918-1921), Lênin faz um discurso entusiasmado em defesa da Nova Política Econômica (NEP) que consistia em abrir a União Soviética para o capital privado garantindo tanto quanto fosse possível a intervenção estatal neste definindo os rumos da economia. De oposição à governo, os bolcheviques conheceram e admiraram a burocracia. Isso mesmo antes da ascensão de Stálin. Neste período, no qual Bogdánov não se restringe ao estudo teórico, o antigo bolchevique dedicou seu tempo ao estudo da medicina e das ciências em geral. Foi o diretor do primeiro instituto de transfusão de sangue da União Soviética, algo que não dissociava de sua orientação política. Para ele, partilhar os órgãos, uma realidade que já dava resultado, apesar de sua adesão bem recente pela medicina, simbolizava o que era mais belo na fraternidade entre trabalhadores. Ele mesmo terá seu destino decidido por um episódio fracassado de transfusão de sangue no qual tentou salvar a vida de um paciente com malária, mas acabou se infectando no processo.

⁹² Acerca do legado de Bogdanov e do Proletkult ver especialmente: PINTO, Tales dos Santos. “Alexander Bogdanov e a organização política do Proletkult (1917-1923)”. In: PINTO, João Alberto da Costa (Org). *Intelectuais dissidentes na revolução russa (1917-1938)*. Goiânia: Editora Imprensa Universitária, 2018.

Antes de sua triste partida, Bogdanov influenciou também as artes e a pedagogia, época em que a revolução russa consagrou figuras como Krupskaya, Lunacharsky, entre outros. Junto de Lunacharsky, Malinovsky ajuda a fundar o grupo “Proletkult” (abreviação de “Cultura Proletária”). A iniciativa, apesar de independente do Estado, contou com centenas de células por toda a Rússia com a premissa de que “uma cultura socialista só seria possível mediante uma sociedade organizada em moldes socialistas”. Trazer à tona uma arte que, partindo dos próprios trabalhadores, anunciasse a sociedade futura era importante para repensar o processo de desenvolvimento do socialismo na Rússia. Não bastava que os dirigentes fossem socialistas, mas que as relações sociais de produção encaminhassem uma cultura proletária autêntica. Imbuído dessas ideias, Bogdanov escreve em 1923 o panfleto “*Poesia Proletária*” nos anos finais do Proletkult (tornado órgão oficial do governo pelo Narkompros) remetendo à tese central da consciência autônoma dos trabalhadores russos:

O proletariado deve estar munido de sua própria poesia. Para que não se submeta à poética secular estranha à sua consciência o proletário deve adquirir sua própria consciência poética, imutável por sua clareza. Esta consciência deve abarcar e desvendar todo o campo da vida, todo o mundo, em sua unidade criativa. (2022. p. 12)

Dizê-lo poderia ser repetitivo, mas é importante frisar que tais palavras de ordem contrastavam com a ideia de que só o desenvolvimento capitalista na Rússia, promovido pelos bolcheviques com a NEP, tornariam as condições possíveis para a passagem do capitalismo de estado para o enfim socialismo. A ideia crucial da NEP era a de que era possível domesticar o capitalismo para que servisse aos interesses genuínos da classe trabalhadora russa. Será a vez de o Proletkult entrar na mira de Lênin, a ponto de que Bukharin e Lunacharsky sofressem provações para deslegitimar esta premissa, que antes era filosófica, prática, agora era artística. Entre o período do comunismo de guerra e a institucionalização definitiva do Proletkult, anunciada pelo Narkompros, Krupskaya, a esposa de Lênin, distingue a “cultura proletária da “ideologia proletária” (2018) fomentando a tese de que não bastava que a arte fosse proletária, mas que seus dirigentes fossem socialistas, e indiretamente, que impusessem o que é arte socialista para os trabalhadores. Há um lapso entre os estudiosos do Proletkult sobre o período definitivo de sua institucionalização, o mais provável é que “foi acontecendo” até que se tornasse consolidado o seu vínculo ao Narkompros. Lunacharsky, simpático tanto ao governo quanto ao Proletkult, desenvolverá um comportamento político ambíguo, o que levou ao sermão tanto de Bogdanov quanto de Lênin. No mês seguinte da tomada do poder pelos bolcheviques, Bogdanov já alertara seu amigo de que a revolução socialista havia se convertido em um

“comunismo de guerra” (BOGDÁNOV, 2017), e que a participação dele no novo governo era vergonhosa.

De qualquer forma, a carta referida não resultou na ruptura definitiva entre os dois. Urge lembrar que Lunacharsky perserverá na relutância em institucionalizar o Proletkult, o que acaba acontecendo depois da pressão de Lênin e da enfim votação que decidia pela incorporação no Narkompros. O Proletkult existe por só mais dois anos, e um dos últimos escritos de Bogdánov em vida é sobre arte e a urgência de desenvolver uma cultura proletária autônoma.

Alexandr Bogdánov morrerá duas vezes. Seu organismo sucumbirá à malária em uma experiência mal-sucedida de transfusão de sangue entre ele e o enfermo. Depois matarão-lhe a memória múltiplas vezes, transformando-o em “idealista”, “reacionário”, “liquidacionista”, tudo o que combateu em vida⁹³. Se a repressão nos primeiros anos já era algo lamentável, a censura stalinista a tudo aquilo que fosse dissidente seria a principal responsável pelos seus escritos caírem em esquecimento. O incansável sonhador será enfim traduzido para o inglês na década de 80. O romance *Red Star* quase 40 anos depois será traduzido para o português pela Boitempo⁹⁴. Suas concepções filosóficas e políticas, porém, serão traduzidas para o inglês há poucos anos, sem mencionar que a sua esperada resposta ao materialismo e empiriocriticismo de Lênin estivesse em suspenso pelas editoras.

O debate sobre a autonomia, sobre a consciência de classe, sobre a potência criativa dos sujeitos em almejar um mundo novo sempre existiu. Mas no contexto das revoluções mais recentes, a polêmica sobre o conteúdo da revolução se agrava naquele duelo de xadrez⁹⁵, em uma tarde de Capri, sem ter muito o que esperar, tampouco o que perder.

⁹³ Ver, por exemplo, aqui: ROWLEY, David G. Alexander Bogdanov's holistic world picture: a materialist mirror image of idealism. *Studies in East European Thought*, v. 73, n. 1, p. 1-18, 2021.

⁹⁴ BOGDANOV, Alexander. *Uma estrela vermelha*. São Paulo: Cartola Editora, 2021.

⁹⁵ A admiração pelo trabalho e influência de Bogdánov se inicia no ano de 2020, quando a Boitempo anunciou que traduziria o romance de Malinovsky para o português. O estudo sobre a controvérsia entre Lênin e Bogdánov só ganha corpo em 2022 e viabiliza a publicação de dois artigos de minha autoria, além de constituir um dos capítulos de minha monografia. A provocação que me instigou a escrever sobre este duelo de xadrez e suas repercussões tem origem num comentário de João Bernardo a um texto no blog Passa Palavra (<https://passapalavra.info/2020/12/135606/#comment-706974>). Além disso, procurei o autor do comentário diversas vezes e sem estas conversas, o trabalho não chegaria até aqui. Portanto, não poderia poupar agradecimentos a ele.

Referências

BOGDÁNOV, Aleksandr. **Carta de Bogdánov a Lunatchárski**. In: GOMIDE, Bruno Barreto (Ed.). *Escritos de outubro*. Boitempo Editorial, 2017.

BOGDANOV, Alexander Aleksandrovich. **The philosophy of living experience: popular outlines**. Boston: Brill, 2016.

BOGDANOV, Alexander Aleksandrovich. **Toward a New World: Articles and Essays, 1901-1906: On the Psychology of Society; New World, and Contributions to Studies in the Realist Worldview**. Brill, 2022.

BOGDANOV, Alexander. *Poesia Proletária*. **Passa Palavra**. Set. 2022. Disponível em: <https://passapalavra.info/2022/09/145706/> > (Acesso Mar. 2023)

CASSAUWERS, Tom. What our science fiction says about us. **BBC**. 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/culture/article/20181203-what-our-science-fiction-says-about-us>> Acesso em 23 Fev. 2023.

FERNANDES, Alan. DO PATERNALISMO À AUTONOMIA. **READ—Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais**, v. 2, n. 3.

KONDER, Leandro. **O que é dialética?** São Paulo: Abril Cultural / Brasiliense. Coleção Primeiros Passos 1985.

KRUPSKAYA, Nadezhda Konstantinovna. **A construção da pedagogia socialista**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

LÊNIN, Vladimir. I. **Que Fazer? Problemas candentes do nosso movimento**. São Paulo: Expressão Popular. 2015.

LÊNIN, Vladimir. I. **Materialismo e empiriocriticismo**. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe: estudos sobre dialética marxista**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.

MACH, Ernst. **Introductory Remarks: anti metaphysical**. In: MACH, Ernst. *The analysis of sensations*. Trans. CM Williams. Revised. Sydney Waterlow, New York: Dover, 1959.

MARX, Karl Heinrich. **Diferença entre as Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro. 1841**. Lisboa: Presença, 1972.

MARX, Karl. **O Capital—Livro 1: Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. Marxists' Internet Archive. 1982. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm> (Acesso em Mar. 2023)

ROVELLI, Carlo. **O abismo vertiginoso: um mergulho nas ideias e nos efeitos da física quântica.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2021.

ROWLEY, David G. Alexander Bogdanov's holistic world picture: a materialist mirror image of idealism. **Studies in East European Thought**, v. 73, n. 1, p. 1-18, 2021.

Autoconsciência: o cérebro sabe que sabe?

Marcos Delson da Silveira⁹⁶

Resumo

Fundamentado no método bibliográfico, este artigo sustenta a fisicalidade da mente humana arguindo a inexistência desta sem a parte física, ou seja, material que lhe possibilita existir. Não obstante, sustenta a hipótese hilemórfica de que a mente e a alma são conceitos distintos que se referem a coisas diferentes, configurando o ser humano como unidade substancial. No que se refere à autoconsciência, o presente escrito, com o intuito de conduzir a consciência ao campo das ciências, sustenta a existência da “consciência pura” e da “consciência de segundo plano”. Esse trabalho, embora percorra caminhos distantes dos da filosofia da mente, se justifica historicamente como um exercício de reflexão e, simultaneamente, filosoficamente se justifica como um meio de dar voz à filosofia aristotélica.

Palavras-chave: Fisicalidade, mente humana, alma, consciência pura, consciência de segundo plano.

Abstract

Based on the bibliographic method, this article supports the physicality of the human mind, arguing its inexistence without the physical part, that is, the material that allows it to exist. Nevertheless, it supports the hylomorphic hypothesis that the mind and the soul are distinct concepts that refer to different things, configuring the human being as a substantial unit. With regard to self-awareness, the present writing, with the aim of leading consciousness to the field of science, supports the existence of “pure consciousness” and “background consciousness”. This work, although it follows paths far from the philosophy of mind, is historically justified as an exercise in reflection and, simultaneously, philosophically justified as a means of giving voice to Aristotelian philosophy.

Keywords: Physicality, human mind, soul, pure consciousness, background consciousness

⁹⁶ Professor de Filosofia da Rede Pública em Goiás. Mestre em História. Licenciado em Filosofia. Pós-graduado em Docência Universitária; Filosofia do Direito; Direitos Humanos da Criança e do Adolescente e em Filosofia clínica. Email: inrimds@gmail.com

Introdução

Na recente história da Filosofia da mente reverberam-se algumas teorias, entre elas, o dualismo de substâncias – teorizando a separação entre corpo (*res extensa*) e mente (*res cogitans*) – o dualismo de propriedades – que, diferente do de substâncias, observa a mente como um problema linguístico ou observa a existência de uma propriedade especial na “emergência” mental – e as teorias materialistas – que com suas muitas ramificações abrange desde as teorias da identidade às teorias reducionistas, que, *grosso modo*, sustentam que os estados mentais são idênticos aos estados cerebrais ou reduzem-se a esses.

Neste artigo fundamenta-se, retirando alguns dados da Neurociência, a fisicalidade da mente humana, derivando desse ponto a hipótese de que corpo-mente são físicos, mas mente e alma são conceitos distintos que designam realidades diferentes. Trabalhando a ideia de alma em uma perspectiva hilemórfica, portanto metafísica, buscou-se dar voz a filosofia aristotélica silenciada neste debate. Justifica-se este trabalho como um exercício de reflexão distante dos rumos vividos pelos filósofos que se debruçam sobre esse assunto milenar na vertente contemporânea.

Portanto, especifica-se que este escrito sustenta a visão de unidade substancial do ser humano, descaracterizando-se do dualismo de substâncias ou do dualismo de propriedades, e mesmo distanciando-se do materialismo reducionistas ou de identidades. Assim, a autoconsciência é conjecturada neste paradigma das ciências da Antiguidade, e para retirar a redundância do trabalho, dando-lhe um ar de algo novo, dividiu-se a argumentação sobre a autoconsciência em “consciência pura” e “consciência de segundo plano,” com o intuito de que o estudo da consciência se encaixasse na visão científica contemporânea.

Sendo assim, enfatiza-se que este é um artigo fundamentado em pesquisas bibliográficas. Espera-se que sirva como subsídio para futuras pesquisas relacionadas à Filosofia da mente na Antiguidade e, assim como um Museu, sirva para reviver as reflexões que conotam as experiências imagéticas de vida de um povo em um contexto social diferente do de hoje em dia e, simultaneamente, sirva para inspirar futuras pesquisas que venham a contribuir com o crescimento histórico do pesquisador/leitor.

1- A fisicalidade da mente humana

Contemporaneamente é possível observar a atividade elétrica do cérebro de um ser humano quando este pensa, chora ou se recorda de algo. Essa insigne possibilidade hodierna

ampliou o leque de conhecimentos da neurociência contribuindo significativamente para o avanço impressionante dessa ciência nos últimos anos. A ciência do cérebro alcançou um estágio tal que por intermédio de técnicas de imageamento cerebral tem-se a compreensão orgânica de alguns aspectos mais sofisticados da psicologia humana.

Evidentemente esses estudos tiveram impacto direto na compreensão filosófica sobre a mente humana, tornando posições como a dualista de substâncias infundamentadas. O uso de técnicas de imageamento cerebral foi decisivo para fundamentar a hipótese materialista de que a mente humana é física. A fisicalidade da mente humana era exequível, uma vez que é perceptível pelo senso comum que um distúrbio orgânico altera a mente. Todavia, com os desenvolvimentos recentes tornou-se evidente e cientificamente fundamentada a fisicalidade da mente. Segundo os resultados oriundos da neurociência:

O Sistema Nervoso é o sistema que sente, que pensa e que controla em nosso organismo. Para realizar essas funções, ele reúne as informações sensoriais vindas de todas as partes do corpo [...] e as transmite, pelos nervos, para a medula espinhal e para o encéfalo [...]. O encéfalo é a principal área integradora do sistema nervoso – o local onde são armazenadas as memórias, onde são elaborados os pensamentos, onde são geradas as emoções e onde outras funções, relacionadas ao nosso psiquismo e ao complexo controle de nosso corpo, são executadas (GUYTON, 1999, p. 99)

Esclarecendo um dado imediato: a mente não é o cérebro, mas não existe mente no ser humano sem este órgão. Afirmar categoricamente que a mente é o cérebro reduzindo-a a este órgão promove uma frieza, um mal-estar justificável, uma vez que a claridade que emerge da lâmpada não é a lâmpada.

Diante os recentes estudos da neurociência, afirmar a existência de um dualismo corporeamente é insustentável. A sensação, a percepção, a linguagem, o pensamento, a memória, a emoção e outras atividades que em conjunto compõem aquilo que chamamos de mente é, de certa forma, tangível ao observador utilizando-se das novas tecnologias oriundas da ciência do cérebro. Segundo Moraes (2009, p. 12):

Ao revelar como as diversas funções agem de forma conjunta, o imageamento também nos dá uma amostra de alguns dos aspectos mais sofisticados da psicologia humana. Por exemplo, ao observar o cérebro de uma pessoa tomando uma decisão, vemos que aparentemente as decisões emocionais são conduzidas pelo cérebro emocional. O imageamento do cérebro de grandes jogadores de xadrez mostra por que a perícia depende da prática. A observação do cérebro de uma pessoa vendo uma expressão de medo mostra que a emoção é contagiante.

Não obstante, neste tópico sobre a mente humana, percebe-se um problema conceitual na Filosofia da mente: a alma racional e a mente não são a mesma coisa. Há um preconceito platônico-cartesiano, quando se fala alma associa-se ao dualismo de Platão ou a *res cogitans* de René Descartes, valorizando de forma romântica, um tanto quanto positivista, a

ciência do cérebro. A ciência não é a única explicação válida da realidade, ela é uma das explicações válidas da realidade. A ciência não alcança a causa última da realidade.

Se a alma não é a mente, o que é então? A alma é intangível, o que observamos são os seres que por meio dela latejam. O cérebro por si só não tem vida, o que lhe proporciona vida e, portanto, movimento – que possibilita a mente – é a presença de uma alma que, diferente dos dualistas, com o corpo compõem uma unidade substancial. A alma é o princípio vital do cérebro e de todo o organismo, por isso se diz este está animado (alma – *anima* – movimento). O cérebro por si só não tem vida, e a alma racional por si só não pode realizar nenhuma atividade, uma vez que depende da matéria (corpo) extrinsecamente para se encontrar com qualquer objeto. Neste sentido, segundo Mondim (1977, p. 281):

Entre corpo e alma há uma união profunda, tão profunda que em todas as operações do homem há sempre uma contribuição tanto do corpo quanto da alma [...]. O homem é uma substância [...] a sua substancialidade não coincide nem com a alma nem com o corpo [...]. O corpo em si mesmo não é uma substância, porque não tem um próprio ato de ser, não é autossuficiente, não é subsistente. E que nem mesmo a alma, também sendo dotada de uma substancialidade é configurada de modo tal que possa constituir um ente autônomo, porque também para realizar as atividades que lhe são próprias, pelo menos inicialmente, ela tem necessidade da contribuição do corpo [...]. Corpo e alma formam uma única substância: eles têm um único ato de ser, o da alma, dele se torna participante também o corpo no momento da sua geração.

Aqui, como perceptível, não sustentamos um dualismo, mas enfatizamos a unidade substancial entre corpo e alma. É uma unidade profunda e indispensável à vida humana. Segundo Regis Jolivet (2001; p. 116):

A vida é uma realidade muito simples para que a possamos definir. Pode-se, apenas, descrevê-la em sua manifestação pelo movimento espontâneo e imanente, quer dizer, por um movimento que o ser vivo produz por si mesmo, por seus próprios recursos e que tem seu termo imediato no próprio ser vivo — movimento aqui, não apenas no sentido de movimento local, mas de toda passagem da potência ao ato e mesmo de toda operação. Assim, o ser vivo se move, enquanto que o não-vivente é movido.

Tudo que se move de forma imanente precisa de outro ser no exercício de sua atividade. O movimento do ser vivo não é mecânico, de fora para dentro, mas é do próprio princípio vital dentro do organismo, daí ser imanente. Esse movimento imanente é promovido pela alma, uma vez que a matéria por si só não tem vida e carece dos recursos próprios para tal. A matéria-prima não tem forma, ela é potência por sua plasticidade intrínseca, potência pura, não ser, mas princípio de ser. A forma substancial é ato. Neste sentido, a alma é ato primeiro da matéria corporal (matéria segunda) que tem a vida em potência. A união da matéria com a forma compõe uma unidade essencial, quer dizer, neste caso, uma pessoa humana. O homem composto de corpo e alma é uma unidade. Sem sombras de dúvidas, o homem não é sem a sua alma. Se não existisse a alma, como a atividade elétrica se converteria em experiência consciente? Ademais,

e a autoconsciência, o cérebro sabe que sabe? Como é possível o cérebro dobrar-se sobre si mesmo explicando-se como vida autoconsciente? Esse é o espectro que ronda a Filosofia da mente.

Uma vez especificada que a mente é física, e que mente e alma não são a mesma coisa, adentraremos no próximo tópico no calcanhar de Aquiles da Filosofia da Mente: a consciência. Buscaremos expor algumas reflexões de cunho próprio e inspiração hilemórfica sobre a possibilidade da existência de duas formas de consciências: uma “consciência pura” e a outra, como resultado das condições orgânicas, chamada, neste escrito, de “consciência de segundo plano”.

2- A CONSCIÊNCIA PURA E A CONSCIÊNCIA DE SEGUNDO PLANO

Segundo Moraes (2009, p. 06):

Em meio aos 86 bilhões de neurônios do nosso cérebro, há os que regulam a respiração, a frequência cardíaca e a pressão arterial; outros controlam a fome, a sede, o apetite sexual e o ciclo do sono. Além disso, o cérebro gera as emoções, percepções e pensamentos que guiam o nosso comportamento, dirigindo e executando nossas ações. Por fim, ele é responsável pela consciência da própria mente.

Entende-se aqui que compreender filosoficamente a consciência não é um problema imediato da neurociência, porém, certamente é uma questão indispensável à Filosofia da mente. Um dado de fato é que uma lesão na porção inferior do córtex frontal esquerdo, como salientou o médico Paul Broca no caso do paciente “Tan” em 1861, poderá afetar a capacidade de falar de uma pessoa, mas qual é a área (ou áreas) do cérebro responsável pela autoconsciência?

Por isso, a princípio, acredita-se que afirmar ser a consciência produto da soma de certas atividades cerebrais promove um reducionismo afásico, de poucas palavras que consigam traduzir na linguagem da neurociência o processo de autoconsciência típica da racionalidade humana; em contrapartida, afirmar ser a consciência análoga à alma não a desvirtua do campo de investigação científica, uma vez que a consciência é a consciência de algo. Este “algo” consciente percorre um caminho nos labirintos cognitivos até tornar-se consciente, o que aqui chamaremos de “consciência de segundo plano”. Segundo Teixeira (2000, p. 72-4):

[...] os neurônios têm diferentes tipos de ramificações, os dendritos e os axônios [...]. Neurônios geram corrente elétrica; os dendritos funcionam como [...] uma espécie de porto no qual são desembarcados vários tipos de mercadorias procedentes de diversos lugares. As mercadorias chegam e são despachadas; quando isso acontece, o sinal que chegou no dendrito é passado para o neurônio que, dependendo da intensidade desse sinal, pode gerar ou não um novo sinal que é reenviado através do axônio. Os axônios levam então o sinal elétrico para um outro neurônio que pode estar próximo ou distante no circuito, estabelecendo o que se chama comunicação neuronal [...]. Quando um potencial de ação, ou seja, um sinal elétrico, chega ao terminal de um axônio, uma substância é liberada: a acetilcolina. A acetilcolina fica em pequenas

bolsas no axônio e quando chega um potencial de ação, esse sinaliza que essas bolsas devem ser abertas e essa substância ser liberada. O sinal elétrico é transformado num sinal químico: quanto maior a intensidade do potencial de ação, mais bolsas de acetilcolina são abertas. A acetilcolina atravessa a sinapse rapidamente, mas, para que a comunicação entre os neurônios se estabeleça, é preciso que o sinal químico seja transformado novamente em sinal elétrico. Para que isto ocorra é preciso, por sua vez, que o neurotransmissor encontre, no neurônio seguinte do circuito, proteínas especiais chamadas de receptores. A presença de receptores em outros neurônios indica o caminho que os transmissores (ou neurotransmissores) devem seguir e quais os neurônios seguintes com os quais a comunicação deve ser estabelecida. Esse processo é descrito como *lock and key* ou chave e fechadura: transmissores “procuram” receptores nesse processo de comunicação química e elétrica entre os neurônios bilhões deles e as sinapses que compõem nosso cérebro. A transmissão química, muito mais complexa e lenta do que seria a transmissão elétrica pura e simples a partir de circuitos fixos, dota nosso cérebro de uma enorme versatilidade: há vários tipos de transmissores que podem ser liberados em dosagens diferentes, o que permite uma grande variação na comunicação neuronal que pode ser estabelecida num determinado momento. Quando o neurotransmissor se liga ao receptor do neurônio seguinte, ativa uma série de processos no interior desse. Ativam-se mensageiros que podem ordenar que se abram canais para que a troca de cargas ocorra ou podem ir até o núcleo celular, onde estão genes que podem ser ativados para formar novos receptores na parede do neurônio. Os receptores da parede do neurônio são constantemente trocados, estando sujeitos às ordens dos genes de cada neurônio e essas ordens estão sujeitas, por sua vez, ao tipo de influência que os mensageiros exercem sobre eles.

Esse longo excerto retirado do livro de João de Fernandes Teixeira descreve uma série de processos físico-químicos inevitavelmente responsáveis por nossa vida mental. Isso é fato. Porém, simultaneamente, esse longo caminho descrito no excerto não diz nada sobre a vida mental de uma pessoa. Quando um indivíduo fecha os olhos e recita um poema isto é possível em virtude da memória (parte do cérebro), mas, simultaneamente, se alguém observar o cérebro de uma pessoa ao recitar um poema aquela imagem não lhe dirá nada.

Se a mente humana é um composto daquilo que acontece no ambiente circundante ao organismo, talvez a consciência não seja uma área do cérebro, talvez seja resultado de um todo, de um movimento vital no organismo. Talvez a “consciência em si” não seja objeto das ciências empíricas, mas a consciência do objeto, sim. Entendendo essa consciência, como exposto acima, “em segundo plano”, isto é, o caminho percorrido pelo objeto até a consciência que o projeta no ato de conhecimento. Sem a consciência não há conhecimento. É a consciência que possibilita dar sentidos ao conhecido. O objeto poderá percorrer todo o caminho orgânico do conhecimento, mas inconsciente não tem significado de ser. É como algo que vemos e não percebemos, o que não percebemos não gera conhecimentos. Sem as funções corporais não há conhecimento, mas sem consciência também não. A consciência é o último estágio do saber. É a consciência que dá forma aos impulsos sensoriais, significando-os.

Immanuel Kant quando se debruçou sobre a questão epistemológica relacionada ao sujeito e ao objeto percebeu a correlação entre as partes, porém deu ênfase ao sujeito *apriori*.

O mundo fornece a matéria do conhecimento e o sujeito fornece a forma. O sujeito abstrai os dados da realidade dando sentidos aos mesmos quando chegam desordenados ao intelecto. Usando linguagem contemporânea, é o cérebro que organiza os dados no espaço e no tempo.

Para Kant a ação do sujeito está relacionada às duas faculdades da intuição: a sensibilidade e o entendimento.

A capacidade de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Portanto, pela sensibilidade nos são dado objetos e apenas ela nos fornece intuições; pelo entendimento, em vez, os objetos são pensados e dele se originam os conceitos. Todo pensamento, contudo, quer diretamente, quer por rodeios, através de certas características, finalmente tem de referir-se a intuições, por conseguinte em nós à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado (KANT, 2000, p. 71).

Observe que para Kant existe uma capacidade abstrativa e outra reflexiva, ou, no jargão aristotélico, um intelecto agente e um intelecto passivo. Após a intuição, como meio de organizar aquilo que é dado pela experiência, são necessárias as formas da intuição e do entendimento – o espaço e o tempo – e as categorias são utilizadas pelo entendimento para organizar a experiência que é dada de forma desorganizada.

O organismo entra em contato com o mundo, percebe o mundo a sua volta abstraíndo-o. Esse ato de abstrair possibilita retirar da matéria a sua forma, trazendo-a ao intelecto. O primeiro fantasma que se tem do objeto (imagem) é sensível, é fruto dessa “segunda consciência” e, portanto, está direcionada ao organismo. Assim, pelo organismo temos uma imagem sensível do objeto. Após a abstração da forma gera-se uma ideia, esta é a representação intelectual da imagem sensível. O contato do ser material animado com o ser material inanimado gera uma imagem material. O contato instantâneo dessa imagem sensível no intelecto gera a ideia, que é uma capacidade espiritual do ser do homem, é instantâneo porque não há separação entre corpo-mente e alma, o homem é uma unidade essencial. Enquanto matéria animada é potência abstrativa, mas enquanto animação da matéria é ato que dá vida reflexiva ao cérebro humano.

Não se conhece a “consciência pura” (a consciência em si), só se conhece a “consciência em segundo plano” (fenômeno), mas é possível deduzir a existência metafísica de um composto espiritual para além de toda orquestra produzida pelo cérebro humano em conjunto com o organismo circundado pelo meio ambiente. Este composto de características espirituais é chamado, neste artigo, de potência do corpo animado por uma alma.

No intelecto a “consciência pura” é intencional, no sentido de que capta o objeto dando-lhe forma potencial. É neste sentido que a consciência é consciência de alguma coisa. O objeto é potência, no sentido de que é capaz de ser captado pela consciência garantindo-lhe uma forma

no intelecto. A forma é a concretização das operações da consciência na matéria. A consciência existe por conta própria, ao passo que o objeto existe no intelecto por abstração oriunda dos órgãos dos sentidos, mas a “consciência pura” é não-ser, no sentido de ser potência do ato espiritual.

Conclusão

Embora a defesa da existência de uma alma racional no ser humano possa erguer arrepios em certas abordagens dos Centros Acadêmicos relacionadas à Filosofia da mente, neste escrito, a defesa da unidade substancial da pessoa humana se sustenta em posição filosófica, e não puramente religiosa. A ação mental tem características de infinitude e alteridade. Na primeira característica, a mente está aberta ao todo, se o ser do homem fosse puramente físico, a ação mental seria finita. Infinitude aqui está relacionada à ideia de imensurável e não de espírito. Já, na alteridade, a mente humana capta a realidade em suas disposições orgânicas, mas também busca a realidade em si mesma, em sua alteridade. Em sua necessidade orgânica o homem bebe a água, mas em sua necessidade mental ele estuda a água como H₂O. Esse estudo químico da água é uma necessidade da inteligência. Esse exercício de reflexão elaborado neste escrito demonstra que entender a alma como ato primeiro de um corpo que tem a vida em potência possibilita certa abertura metafísica ao campo de estudos da Filosofia da mente, porém descaracteriza a tendência unívoca dessa disciplina que caminha conforme o leque posto pelas ciências empíricas.

Observa-se, porém, que em sua fisicalidade a mente humana é possível e são esses dados filosóficos [infinitude, alteridade...] que suscitarão a necessidade de elaborar uma linguagem neurocientífica para explicar o que a filosofia supõe e explica em sua linguagem metafísica. Se a mente é física, a ação mental também é física. O que tange a autoconsciência, o saber que sabe, ela é um fenômeno presente no ser do homem que carece de explicações. Neste escrito entende-se a autoconsciência como uma característica espiritual da pessoa humana, unidade substancial.

REFERÊNCIAS

- GUYTON, Arthur C. *Fisiologia Humana*. São Paulo: Guanabara, 1999
- JOLIVET, Regis. *Curso de Filosofia*. São Paulo: agir, 20^a ed, 2001
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova cultura. 2000

MONDIN, Batista. *O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulinas, 4ª ed, 1997

MORAES, Alberto P. Q. de. *O livro do cérebro* vl. 01. São Paulo: Duetto, 2009

REALE, Reale; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Media*. São Paulo: Paulus, 5ª ed, 1990

SELVAGGI, Filippo. *Filosofia do Mundo: cosmologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1988

SILVEIRA, Marcos Delson da; ANDRADE, Mônica. Anjos. R. *Fontes do Conhecimento: racionalismo, empirismo e apriorismo*. Revista inquietude. V. 12, n. 02. 2021. Disponível em: << <https://sites.google.com/view/revistainquietude/edi%C3%A7%C3%B5es/2021-v-12-n-2>>> Acessado em 07 Jan. 2023.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *Mente, cérebro e cognição*. Rio de Janeiro: Vozes, 2ª ed, 2000

Liberdade e verdade na era da governamentalidade algorítmica

Gabriel Schesso⁹⁷

Resumo

O presente artigo pretende efetuar algumas reflexões acerca das noções de *liberdade* e *verdade* em uma era onde cada vez mais o mundo virtual se confunde com a vida humana real. Uma vez que toda e qualquer atividade empreendida no mundo virtual é atravessada pela ação de *algoritmos*, tanto a liberdade quanto a noção de verdade na contemporaneidade são respectivamente afetadas. Procuramos, então, investigar as consequências disso e o modo pelo qual tais recursos tecnológicos podem figurar enquanto dispositivos de governo das condutas, na medida em que trazem implicações para aspectos tão fundamentais da vida humana. Para tanto, teremos por referência principal o trabalho do filósofo Michel Foucault, com o seu neologismo *governamentalidade*, que indica um tipo de governo desenvolvido reflexivamente para otimizar, mediante técnicas, práticas e estratégias, o exercício do poder sobre a população.

Palavras-Chave: Liberdade. Verdade. Algoritmos. Governamentalidade. Foucault.

Abstract

This article aims to reflect on the notions of *freedom* and *truth* in an era where the virtual world is increasingly found with real human life. Given that every activity undertaken in the virtual world is influenced by *algorithms*, both freedom and the notion of truth are respectively affected in contemporary society. We want to investigate the consequences of this, as well such technological resources can serve as devices for governing behavior, as they have implications for fundamental aspects of human life such as freedom and truth. To do so, we will refer primarily to the work of philosopher Michel Foucault, with his neologism of *governmentality*, which indicates a type of government developed reflectively to optimize through techniques, practices, and strategies, the exercise of power over a population.

Keywords: Freedom. Truth. Algorithms. Governmentality. Foucault.

⁹⁷ Biografia Acadêmica: Graduado em Filosofia-Licenciatura pela UNISINOS (2021). Mestrando do PPG Filosofia UNISINOS.

Introdução

As recentes tecnologias digitais estabeleceram um novo paradigma em uma sociedade que, há muito tempo, vem sendo marcada fundamentalmente pelo progresso tecnológico. Vivemos na chamada *era digital*, que traz consigo consequências para quase todas as dimensões do nosso mundo físico real. As mudanças radicais dadas por ocasião do advento da *internet* e da sua massificação são inúmeras: temos o “milagre” da comunicação instantânea; da informação constante de acesso fácil e rápido; temos uma quantidade colossal de produção intelectual disponível e acessível; um acesso igualmente rápido e fácil à produções culturais, como a música, o cinema, a literatura e assim por diante; enfim, não é absurdo pensar que o desenvolvimento e a rápida consolidação das tecnologias digitais pudessem ser celebradas por alguns como a ferramenta de realização de um projeto perseguido pelo menos desde o *Aufklärung*. Isso porque todo o conjunto de possibilidades que vieram à tona nas últimas décadas com as novas tecnologias digitais pôde, finalmente, fomentar o terreno para uma era *esclarecida*, onde todos comungariam o acesso igualitário ao conhecimento, agindo nele livremente à luz da própria razão. Entretanto, “se a internet e o mundo digital foram, em sua origem, vistos de forma libertária, como uma espécie de terra da liberdade e da pluralidade, somos hoje cada vez mais levados a pensar que talvez se trate do contrário.” (ALVES, 2018, p. 237).

A pandemia da COVID-19 colocou a necessidade de aderirmos ao ambiente virtual em várias instâncias que, até então, não eram totalmente intermediadas pelas novas tecnologias. De fato, tal processo evidentemente já vinha acontecendo, mas fora acelerado sobremaneira⁹⁸. Como que do dia para noite, as relações de trabalho, de ensino e mesmo as relações pessoais mais próximas tiveram de, forçosamente, se dar quase que exclusivamente por meio de plataformas como “Skype”, “Zoom” e “Microsoft Teams”. Até para os que, outrora, haviam mantido um distanciamento deliberado do mundo virtual, tornara-se inevitável ter de fazer parte dele. E mesmo concebendo que a pandemia está bem próxima de seu fim, parece que estamos diante de um ponto de não-retorno no uso das novas tecnologias da informação. De fato, ao que tudo indica, a nossa presença nesse mundo *hi-tech* bem como a sua influência em nossas vidas, serão cada vez maior.

Dado esse cenário, algumas questões podem ser colocadas: o quanto de influência essas novas tecnologias têm sobre nós, na nossa constituição enquanto sujeitos? Ou ainda: qual

⁹⁸ Segundo Ruiz (2021, p. 4) “a pandemia acelerou em mais de uma década os processos de algoritmização da vida através da exigência que cada um de nós está tendo de se integrar num mundo digital”.

171

é o alcance dessas tecnologias na orientação de nossas condutas? Em que medida essas tecnologias são “tecnologias de governo”, isto é, em que medida são capazes de dirigir a nossa própria vida?⁹⁹

Não temos, evidentemente, a pretensão de exaurir essas questões. Nosso objetivo é meramente desenvolver algumas reflexões sobre uma forma de governar que se dá mediante o fenômeno da “algoritmização da vida” – nos valendo da expressão utilizada por Ruiz (2021). Procuraremos fazê-lo levando em conta essencialmente duas instâncias fundamentais da nossa existência, que, atualmente, tem o seu sentido amplamente atravessado pelas novas tecnologias da informação: a de *liberdade* e a de *verdade*.

Também não é nosso objetivo descrever em pormenores como operam os assim chamados *algoritmos*, embora algumas considerações a respeito devam ser feitas. O que queremos é refletir sobre como seus resultados trazem consequências para a liberdade dos sujeitos e para a própria compreensão que estes têm do que seria o verdadeiro. Em última instância, nosso objetivo é a problematização de uma prática de governo que é específica da contemporaneidade por conta da larga presença que o mundo digital tem em nossas vidas.

Para tanto, principiaremos com uma exposição da noção foucaultiana de governo como um tipo racionalidade na qual se faz presente certos processos e técnicas necessárias para a condução das condutas dos sujeitos. Procuraremos entender, portanto, aquilo que Foucault (2008) chama de “governamentalidade”, bem como a maneira pela qual as novas tecnologias podem figurar como uma técnica de governo.

1- Sobre a governamentalidade

No curso ministrado no *Collège de France* nos primeiros meses do ano de 1978, intitulado *Segurança, território e população*, Foucault (2008) investiga e aborda, por meio do seu método arque-genealógico, os procedimentos e práticas que historicamente foram empregados para o governo da população. Nas três primeiras aulas do curso, Foucault empreende uma análise dos dispositivos de segurança a fim de entender a questão do controle da população, o que, em última instância, conduz à própria problemática do governo.

⁹⁹ Pensamos que estas são questões de fundo que também estão presentes nos trabalhos de Alves (2018), Kapczinski (2021), Ruiz (2021) e Teles (2018) que servem de referência para este artigo. Mas estas questões já perpassaram o pensamento de Foucault em relação a “tecnologias de governo” precedentes, como prisões, hospitais psiquiátricos, cidades, e até a ciência – vide as aulas de *Segurança, Território e População* (2008) e a entrevista presente na *Microfísica do Poder* (1998) publicada sob o título de *Verdade e Poder*. Um dos méritos de Foucault, a nosso ver, foi o de ter percebido justamente que essas dimensões não estão, de modo algum, alheias às formas de poder e às formas de governar os outros.

Na aula do dia 1º de fevereiro, Foucault (2008, pp. 118-119) ressalta que no século XVI, a ideia de governo “eclode” de diferentes maneiras: eclode a partir do problema do “governo de si”, devido a um retorno ao estoicismo; mediante o problema do “governo dos filhos”, próprio à pedagogia; o problema de “governo das almas e das condutas”, próprio à pastoral católica e protestante¹⁰⁰; e, finalmente, o problema de governo dos Estados pelos príncipes. O governo do Estado é o aspecto propriamente discutido por Foucault nesta aula: trata-se de uma “noção de governo” que ostenta um sentido eminentemente político.

A obra sobre política discutida aqui por Foucault, e de repercussão determinante para a história do pensamento político¹⁰¹, é *O Príncipe*, de Maquiavel. Com ela, o intuito fulcral de Maquiavel era o de instruir o “príncipe” acerca dos meios e técnicas necessários para a manutenção do poder num determinado território habitado por súditos. Neste cenário, o poder é exercido sobre o território do qual a população (os súditos) faz parte. O príncipe caracterizado e discutido pelo que Foucault identifica enquanto uma “literatura anti-maquiavel”

recebe seu principado seja por herança, seja por aquisição, seja por conquista; como quer que seja, ele não faz parte do principado, é exterior a ele. O vínculo que o liga ao seu principado é um vínculo ou de violência, ou de tradição, ou ainda um vínculo que foi estabelecido pelo acomodamento de tratados e pela cumplicidade ou concordância dos outros príncipes, pouco importa. Em todo caso, é um vínculo puramente sintético: não há pertencimento fundamental, essencial, natural e jurídico entre o príncipe e seu principado. (FOUCAULT, 2008, p. 122).

Ressalta Foucault (2008), que esta foi uma concepção de governo que encontrou seus próprios problemas: dada a fragilidade desta relação de “exterioridade” entre o príncipe para com os seus súditos, o principado estará sempre sob ameaça – tanto externa, quanto interna. Por isso, a soberania é exercida visando manter o controle do território, de modo que o soberano só “caminha”, por assim dizer, entre os súditos, para *vigiar e punir*.

A partir do século XVIII, o problema de como governar o Estado supera esse poder sumamente coercitivo que visa a manutenção do poder. O problema se transmuta tendo em vista as várias formas de governar; onde governar não é meramente ser “hábil em conservar seu principado [...]. A arte de governar é outra coisa” (FOUCAULT, 2008, p. 123) para além disso. O que Foucault procura mostrar, então, é de que modo se insere, no horizonte da problemática

¹⁰⁰ A questão do governo das almas e das condutas, destacado por Foucault, será determinante para o sentido de governo que é caro para os propósitos deste artigo.

¹⁰¹ Foucault (2008, p. 120) faz questão de ressaltar como as teses contidas em *O Príncipe* de Maquiavel foram amplamente discutidas não só no século de sua publicação, mas também nos séculos que se seguiram, em especial, no que Foucault chama de “literatura “anti-maquiavel” e na sua “redescoberta” por meio das discussões territoriais do fim do século XVIII e início do XIX na Europa.

acerca de como se governa um Estado, o problema do “governo das almas e das condutas” – essencialmente uma questão da tradição judaico-cristã.

É no meio destas discussões de cunho histórico-político, portanto, que Foucault encontra o solo fértil para desenvolver o seu conceito de governamentalidade: um tipo de governo que considera, por meio de estratégias, procedimentos, técnicas e cálculos, as possibilidades de se conduzir a conduta dos sujeitos. Esta será, pois, a noção contemporânea de governo e que deve ser o pano de fundo das nossas discussões sobre a algoritmização.

É na aula de 8 de fevereiro de 1978 que Foucault (2008) procura explicitar em que consiste aquilo que chamou de “governamentalidade”. De acordo com Alves (2018, p. 217), “governamentalidade” é um neologismo cunhado por Foucault, que faz referência aos conceitos de “governo” e de “mentalidade”. Sendo que esta dupla estrutura presente no conceito (governa/mentalidade) indica justamente um tipo de “racionalidade governamental, no sentido de uma prática refletida” (Ibid.). Ir adiante supõe, pois, indagar pelo que é precisamente “governar” nesse sentido apontado por Foucault.

Pois bem, na medida em que “governar” não é exatamente o mesmo que “reinar”, “comandar” ou “fazer lei”, “ser soberano”, “ser juiz”, “ser general”, “ser professor”, e assim por diante, Foucault (2008 pp. 155-156) indaga: qual é a especificidade do que se chama *governar*? Para isso é necessário saber “qual é o tipo de poder que essa noção abarca”. (2008 p. 156).

A resposta de Foucault é dada tendo por base estudos precedentes sobre as *instituições* do exército, dos hospitais, das escolas e das prisões; estudos onde ele procurou explicitar *no que* elas consistem do ponto de vista de algo que é exterior a elas e mais geral¹⁰², capaz de as evidenciar enquanto *tecnologias de poder*. Nos diz Foucault (2008, p. 159):

[...] o ponto de vista adotado em todos esses estudos consistia em procurar destacar as relações de poder da instituição, a fim de analisa-las [sob o prisma] das tecnologias, destaca-las também da função, para retomá-las numa análise estratégica e destacá-las do privilégio do objeto, a fim de procurar ressituá-las do ponto de vista da constituição dos campos, domínios e objetos de saber.

Foucault sai, pois, *para o exterior* dessas instituições e chega diretamente no interior do Estado moderno¹⁰³, onde a questão pela especificidade de governar é justamente o modo de

¹⁰² É o que Foucault (2008, p. 157) denomina de “passar para o exterior” dessas disciplinas, um *método*, uma *forma* de proceder que começa avaliando instituições em suas estruturas internas até chegar na sua função externa relativamente as estruturas de poder e governo.

¹⁰³ Assim, Foucault passa – como consta na nota de rodapé da presente edição – “do micro para o macro” (Ibid. 160), isto é, do “micro” das instituições como tecnologias de poder, ao macro do Estado, para onde todas elas convergem como dispositivos de controle e governo.

explicitar o que é “exterior” ao próprio estado. Retorna-se, aqui, ao ponto em que se parou na aula precedente, qual seja, os sentidos de governar que extrapolam o sentido essencialmente político.

Recorrendo a um dicionário de verbetes em francês, Foucault mostra dois sentidos do que seria o “governar” para os séculos XIII, XIV e XV: I) o primeiro é “governar” num sentido material, físico, onde temos o sentido de “dirigir” algo, de “seguir um caminho ou fazer seguir um caminho” (Ibid., p. 162); II) o segundo sentido é de ordem moral: “governar” aqui significa “conduzir alguém” num sentido espiritual (“governo das almas”).

Visto essas definições, percebe-se que o significado de governar se estende para muito além do seu sentido político, que, como dito, vai surgir apenas a partir do século XVI. Mas o que podemos depreender dessa exposição e que se afigura central para os nossos propósitos, é a evidência de que *o que é governado nunca* é um estado, um território, ou estrutura política. *O que é governado são sempre as pessoas, os seres humanos, indivíduos em suas coletividades.* Numa frase: “os homens é que são governados” (Ibid., p. 164).

A ideia de “governo” enquanto “governo dos homens” não é, segundo Foucault (Ibid., p. 165) nem grega, nem romana, pois está atrelada à ideia de “poder pastoral” – uma ideia proveniente do oriente pré-cristão e que se faz presente também no Oriente Cristão. Segundo Foucault, isso se dá de duas maneiras (Ibid., p. 166): I) a primeira é a “da organização de um poder de tipo pastoral”; II) poder este que se dá sob a forma da “direção das consciências, da direção das almas” – relativo, portanto, à ideia de “governo dos homens”.

Segundo Foucault “a ideia de um poder pastoral é a ideia de um poder que se exerce mais sobre uma multiplicidade do que sobre um território. É um poder que guia para um objetivo e serve de intermediário rumo a esse objetivo.” (Ibid., 173). O pastor é este intermediário, na medida em que é aquele que cuida para que todas as ovelhas do rebanho, sem exceção, fiquem bem. Assim, o poder pastoral, diz Foucault, é um poder “benfazejo” que se orienta pelo lema *omnes et singulatim*, isto é, *ficar de olho em todos e em cada um*.

Enfim, pode-se indagar se ao nos apropriarmos deste arcabouço teórico e terminológico foucaultiano, poderemos ao menos identificar o modo como as tecnologias contemporâneas se adequam à ideia de governamentalidade. Destacamos abaixo, ao menos quatro pontos a serem desenvolvidos posteriormente:

- a) As novas tecnologias não atuam sobre ou através de territórios, mas sobre ou através de pessoas;
- b) Bem como os dispositivos do exército, hospício, escolas e afins, as novas tecnologias podem ser exploradas para fins de controle. Ou seja, são tecnologias de governo;

- c) Se não representam um poder *benfazejo* (o que não diz que sejam maus em si mesmos), certamente têm a capacidade potencial de *ficar de olho em todos e em cada um*;
- d) Os dispositivos tecnológicos contemporâneos operam enquanto guias intermediários. Isto é, eles podem controlar nossa conduta (nos governar, portanto), no sentido de que são responsáveis por *estruturar o nosso eventual campo de ação* no ambiente virtual.¹⁰⁴

2- Sobre os algoritmos

O desenvolvimento de máquinas capazes de cruzar e relacionar informações com o intento de chegar a um determinado resultado não é algo tão recente. É bem famoso o caso da “Máquina de Turing”, idealizada e desenvolvida pelo matemático britânico Alan Turing, ainda na década de 30 do século passado, utilizada para ajudar os aliados a decifrar as mensagens criptografadas dos alemães durante a Segunda Guerra Mundial. Se reconhece, hoje, a importância deste procedimento para a vitória dos aliados bem como se outorga a Turing a alcunha de “pai da computação”.¹⁰⁵

Já na década de 50, começaram a aparecer as primeiras máquinas capazes de jogar complexos jogos de tabuleiros como damas e xadrez. Em 1962, um computador desenvolvido pela empresa de informática IBM ganhou do melhor jogador do mundo de damas. Algumas décadas depois, no ano de 1997, um supercomputador, também projetado pela IBM, derrotou Garry Kasparov – então o campeão mundial – em um *match* de seis partidas.¹⁰⁶

Atualmente, esses princípios fundamentais empregados por essas máquinas já ultrapassadas, estão presentes na quase totalidade dos dispositivos tecnológicos que possuem acesso à internet. É lugar comum para nós que, hoje, ao usarmos os *smartphones*, *laptops* e computadores conectados à rede, uma quantidade colossal de informações é coletada e armazenada em gigantescos bancos de dados – os *big data* – aptos a serem manipulados pelos famigerados *algoritmos*.

¹⁰⁴ Segundo Foucault o “exercício do poder consiste em ‘conduzir condutas’ e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do ‘governo’. [...] Governar, neste sentido, é *estruturar o eventual campo de ação dos outros*. O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo.” (FOUCAULT, 1995, p. 244 apud ALVES, 2018, p. 215, itálico nosso).

¹⁰⁵ A história de Alan Turing ficara muito popular nos últimos tempos por conta do filme de caráter biográfico lançado sobre ele intitulado “O jogo da Imitação” (2014).

¹⁰⁶ Ao fim do *match* contra o supercomputador “IBM Deep Blue”, Garry Kasparov acusou a empresa de trapaça. Segundo ele, alguns movimentos feitos pela máquina pareciam estar sendo sugeridos por humanos. Como o computador fora desmontado depois do *match*, não foi possível realizar qualquer inspeção que confirmasse ou negasse as suspeitas de Kasparov. De qualquer forma, hoje é um fato muito bem estabelecido de que os computadores são os melhores jogadores de xadrez do mundo.

Algoritmos “nada mais são do que conjuntos de instruções implementados por meio de uma linguagem particular.” (ALVES, 2018, p. 2020). Essas instruções são modelos de funcionamento projetados para relacionar dados e informações a fim de alcançar um resultado; este “resultado” é, justamente, uma predição¹⁰⁷, isto é, um cenário passível de ser considerado no futuro. Portanto, podemos dizer que um apetrecho munido de um algoritmo é capaz de, não tão somente conter dados sobre um sujeito, mas sobretudo produzir algum saber sobre este.

Esse processo ocorre, por exemplo, quando acessamos o Google para pesquisar o que quer que seja. Ou quando solicitamos um transporte pelo aplicativo Uber. Ocorre até mesmo quando vamos nos entreter com algum dos incontáveis filmes hollywoodianos disponíveis na Netflix. Munidos de informações previamente coletadas, essas tecnologias podem calcular e prever qual será o nosso próximo movimento e, de antemão, selecionar aquilo que seria de nossa preferência.

Estes instrumentos são como qualquer outro, isto é, o seu valor está apenas na sua finalidade. Podemos dizer que os algoritmos não são intrinsecamente maus, tal como o é um instrumento de tortura, por exemplo. Mas, como a vida humana atualmente é atravessada por inúmeros apetrechos tecnológicos e estes são orquestrados por processos algorítmicos variados, podemos dizer que o que está ocorrendo é um fenômeno de “algoritimização da vida”. (RUIZ, 2021).

A fim de refletir sobre como as técnicas algorítmicas podem vir a figurar (e figuram) como uma técnica de governamentalização, faremos, adiante, considerações sobre a perspectiva da liberdade no ambiente virtual.

3- Liberdade vigiada e controlada

Uma das primeiras coisas que julgamos necessário estabelecer é que, apesar dos condicionamentos submetidos pelos algoritmos quando navegamos no ambiente virtual, não é o caso que não podemos escolher o que fazer – pois escolhemos. Dificilmente continuaríamos a acessar o ambiente virtual caso os algoritmos funcionassem como que “tiranos”, permitindo acesso apenas àquilo que eles nos oferecem. Foucault (1998), na *Microfísica do Poder*, nota que não aceitaríamos um tipo de poder – obviamente que entendemos que podemos considerar os algoritmos como uma *tecnologia de poder* (utilizando-nos de uma terminologia também

¹⁰⁷ Kapczinski (2021, p. 107) descreve da seguinte forma o funcionamento do “Machine Learning” na esfera da medicina: “Basicamente, a partir de dados dos pacientes, nós formamos matrizes de dados. Essa matriz de dados é treinada. A gente de fato “treina” o algoritmo matemático – chamamos de “treinar a máquina” – e depois, em vermelho, nós testamos a máquina para ver se ela funcionou, se ela conseguiu fazer as predições que nós queríamos.”

foucaultiana) – que apenas constrange, direciona e reprime: “O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso.” (Ibid., p. 8). O poder não é tão somente uma força “negativa” – como poderíamos supor. Como nota Foucault (Ibid.), mesmo o poder jurídico não traz só restrições (deveres legais), mas também possibilidades (direitos).

O ponto é estar ciente de que todas as nossas escolhas estão sendo, para dizer o mínimo, vigiadas. Quando curtimos algum *post*, quando compramos algo, quando clicamos e assistimos à algum vídeo, quando nos comunicamos com os outros; não é que há uma certa “força” que nos constrange explicitamente a fazê-lo. Nós deliberadamente o fazemos, mas, em todo caso, sempre vigiados. E não só: somos vigiados e o que fazemos online torna-se um dado recolhido e guardado no interior de um enorme banco de dados, de onde os algoritmos retiram a informação necessária para tentar prever os nossos próximos passos no mundo virtual. Menos do que *forçar* o que ver e fazer, os algoritmos *sugerem* o que ver e fazer baseados em nossos movimentos e predileções já rastreados a partir de movimentos anteriores. Claro que, como a utilização das redes em nossa sociedade altamente tecnológica é quase inevitável, cada vez mais se recolhem informações novas que, somadas às precedentes, tornam o mapeamento de nossas preferências e, conseqüentemente, o condicionamento de nossas ações futuras, cada vez mais amplo e eficaz. Se dá vez, por meio das contemporâneas tecnologias da informação, a um tipo de governo que parte de nossas próprias preferências, de nossos próprios desejos e motivações, ou seja, o que Foucault chama de “governamentalização das condutas” (RUIZ, 2021, p. 7).

O modo como os algoritmos podem governar nossa conduta se dá mediante o cruzamento calculado dos dados coletados e armazenados. Os cruzamentos de dados, assevera Alves (2018, p. 223)

dão origem a perfis que permitem antecipar comportamentos individuais ou de grupos e agir sobre as ações futuras. A elaboração algorítmica de perfis (*profiling*) constitui um tipo de saber prospectivo, que elabora previsões probabilísticas quanto às preferências, intenções e propensões de ação, constituindo uma antecipação de comportamentos.

Saber como “driblar” ao menos uma parte da influência dos algoritmos parece ser um dos desafios a serem enfrentados por quem concebe e defende uma certa noção de liberdade que, fundamentalmente, se apoia no que seriam escolhas individuais conscientes e claras. É inegável que a liberdade vigiada e controlada imposta pelos algoritmos se opõe a esta noção fundamental. Os algoritmos atuam como que no “background”, jogando com nossas

preferências de maneira quase que imperceptível e, portanto, de maneira obscura (ALVES, 2018). Nós jogamos sem saber claramente quem está ditando as regras do jogo.

Sabe-se, por exemplo, que o dispêndio de esforço e tempo com mídias sociais não se dá tão somente pela preferência espontânea dos sujeitos. Os *likes*, as visualizações e compartilhamentos recebidos atuam como recompensa cerebral, proporcionando algo como prazer ao sujeito (CORTE, 2021, p. 28). Os algoritmos podem funcionar como um “guia” na navegação online, colocando-nos diante do que nos seria o conteúdo mais recompensador (prazeroso). Assim, são como que máquinas de produção de desejos a serem satisfeitos. E isso não é menos do que condução de conduta: produzir desejos nos sujeitos, o querer nos sujeitos, é uma forma conduzir as suas decisões (FOUCAULT, 2008). Daí a necessidade e importância de refletir e discutir sobre a demasiada algoritmização que atualmente atravessa as mais variadas instâncias da vida humana. No mínimo, estamos tomando consciência de que, quando navegamos pelos mares virtuais, não somos apenas nós que pilotamos o navio¹⁰⁸.

Os casos das manifestações brasileiras de junho de 2013 e as eleições presidenciais dos Estados Unidos em 2016, por exemplo – ambos largamente articulados por meio das redes –, “ajudaram” a desconstruir nos últimos tempos uma ideia pré-concebida de que a atuação e a associação entre pessoas nas redes se dão de maneira espontânea. Tudo o que se faz no ambiente virtual é vigiado; e por ser vigiado, pode também ser conduzido. Por agora, o que temos de fazer, contudo, é evitar compreender isso como algo estritamente pejorativo. Até porque, nós só conseguimos controlar ameaças como a da pandemia de COVID-19, por exemplo, se de algum modo o comportamento dos vetores de transmissão da doença viral – que, neste caso, são justamente as pessoas – forem vigiados e, de algum modo, conduzidos¹⁰⁹. Os algoritmos, neste caso, funcionariam como instrumentos capazes de calcular estratégias de contenção da doença a partir das informações disponíveis (sobre como o vírus se propaga nas interações dos indivíduos). O ponto é precisamente a tomada de consciência de que o que se vê e faz não está livre de um direcionamento proveniente de uma “força” alheia à nossa vontade. Como argumenta Ruiz (2021, p. 8)

os indivíduos que não têm consciência crítica dessas estratégias influenciadoras são docilmente conduzidos a partir de sua opção “livre” por aquilo que eles escolhem,

¹⁰⁸ Aqui, temos em vista o exemplo empregado por Foucault (2008, p. 165) na sua tentativa de mostrar que são os indivíduos quem sempre são governados nas formas modernas de governo. Ele cita a metáfora de Édipo Rei, que tem sob sua responsabilidade uma cidade inteira e, assim seria função sua bem conduzi-la, tal como um competente piloto bem conduz o seu navio. Mas, diz Foucault, a questão é que nessa metáfora, quem é o objeto de governo é a própria cidade ou o navio; e não os súditos ou os marinheiros. Os indivíduos nela são apenas governados indiretamente conforme o governante conduz. Da mesma forma se dá conosco: somos marinheiros governados indiretamente.

¹⁰⁹ “Demonizar” os algoritmos seria o mesmo que lhes tolher as suas possibilidades positivas.

sem perceber que uma grande parte de suas escolhas foi induzida por estratégias prévias que já analisaram seu comportamento cotidiano para melhor as orientar numa direção.

Cabe notar também que os exemplos citados tornam patente o fato de que o que acontece nas redes, extrapola o ambiente virtual e alcança de maneira determinante os acontecimentos do mundo real. Em verdade, dada a tamanha penetração que o ambiente virtual tem em nossa vida, podemos arriscar e dizer que as fronteiras outrora razoavelmente evidentes entre vida virtual e vida real, já não existem mais.¹¹⁰ O que há é um *híbrido* no qual atuamos e existimos enquanto sujeitos e do qual, se quisermos fazer parte da sociedade, é quase impossível escapar. Em suma: o ambiente virtual é, ele mesmo, um mundo real. Sem o ambiente virtual as manifestações de 2013 no Brasil não ocorreriam ou, pelo menos, não ocorreriam daquela maneira, com tantas reivindicações difusas e matizadas – que iam facilmente de “contra o aumento da passagem” ao “contra a corrupção”; de “a favor da redução da maioria penal” até “a favor da ditadura militar” – como se uma coisa estivesse umbilicalmente conectada com a outra.

Novamente, cabe ressaltar que não é o caso que os manifestantes brasileiros de 2013 ou os eleitores que votaram em Donald Trump em 2016, foram explicitamente coagidos a fazê-lo. A atuação dos algoritmos é o da condução, não o da coação; condução silenciosa, contida, implícita; muito mais presente naquilo que não está à mostra. O que não significa, entretanto, que seja menos eficaz. Ao contrário, de todas as tecnologias de poder – e isto é uma suposição – pode ser que estejamos diante da mais eficaz justamente porque mantém uma impressão de liberdade. E, uma vez mais, concordamos com Foucault (1998, p. 8): as manifestações eficazes de poder não são aquelas que sempre “dizem não”, mas aquelas que permitem a expressão e manifestação da vontade individual dos sujeitos – e isto, definitivamente, faz parte dos processos algorítmicos: eles dependem da ação individual deliberada, na medida em que é daí que, ao menos em um primeiro momento, retiram os dados a serem considerados num cálculo posterior.

Mas dizer que um determinado dado e informação eventualmente armazenados em um banco de dados fornece a matéria prima com a qual algum algoritmo pode trabalhar – sugerindo doravante conteúdos a serem lidos, imagens a serem vistas, pessoas com as quais poderíamos nos relacionar ou produtos a serem comprados – não significa dizer que é somente sob a égide de nossa vontade que tal tecnologia atua. Apesar de estarmos cientes de que informações são

¹¹⁰ A partir da pandemia da COVID-19, argumenta Ruiz (2021, p. 4) “cada um de nós está tendo de se integrar num mundo digital, não mais como um mundo virtual, mas como o mundo real que suplanta a própria realidade física.”

coletadas, não temos nenhuma clareza sobre como essas informações serão operadas pelos algoritmos. Eles funcionam, como argumenta Kapczinski (2021, p. 110), como uma “verdadeira Black Box”, onde vemos o que entra e vemos o que sai, mas não temos certeza do que, de fato, ocorre ali dentro. Isso denota uma grande zona cinzenta, onde quem atua é tão somente a máquina, de acordo com a sua programação.

Esse processo atravessa, então, os nossos movimentos na rede e condiciona as nossas próprias preferências. Quanto mais utilizamos as redes, mais dados são coletados e mais “saberes” sobre nós são constituídos, de modo que as previsões algorítmicas se tornam cada vez mais precisas. O nosso próprio modo de ser é afetado; temos a impressão de que, quando navegamos, estamos de fato livremente escolhendo aquilo que lemos, aquilo que vemos, com quem nos relacionamos e o que eventualmente compramos, quando, na realidade, estamos nos movendo por um terreno de antemão preparado por algum cálculo algorítmico. A nossa capacidade de escolha, a nossa liberdade é atravessada e fundamentalmente afetada por essa tecnologia.¹¹¹

É nesse sentido que o algoritmo pode ser considerado enquanto uma *tecnologia de governo* – compreendendo “governo” no sentido foucaultiano, ou seja, um sentido que antecede à ideia de “governo político” difundida a partir do século XVI, e remete, portanto, à uma ideia mais originária na qual “governar” é uma forma de conduzir os comportamentos, de conduzir as condutas. Assim, estamos “cada vez mais influenciados em nossas escolhas e condutas, em suma governados, por esses dispositivos, no sentido de que nossas ações são claramente direcionadas, moldadas ou afetadas por eles.” (Alves, 2018, p. 221).

Os sujeitos ativos nas redes são desconstruídos em sua subjetividade para serem reduzidos ao montante dos dados a serem transformados em informações (saberes sobre os sujeitos). Os sujeitos passam a ser objetos¹¹². Por isso que, diferentemente de Alves (2018), Teles (2017, p. 431) entende que não existe essa suposta “neutralidade” na transformação dos dados em saberes sobre o indivíduo, justamente porque o que ocorre é uma transformação da própria “racionalidade governamental”.

¹¹¹ Como nota Ruiz (2021, p. 6), é ingênuo pensar que “as tecnologias (e os saberes) são instrumentos que nós utilizamos de modo livre e externo e que os dominamos soberanamente segundo os nossos interesses”. Em verdade, “tecnologias (e os saberes) têm um efeito de poder sobre os sujeitos através do qual constituem o modo de ser desses sujeitos, dependendo da intensidade da tecnologia e da amplitude do uso que dela se faz.” (Ibid.).

¹¹² Teles (2017, p. 431) fala de uma “anulação do indivíduo e de suas subjetividades” que não têm precedentes.

4- O regime de verdade algorítmica

Argumentamos anteriormente que a liberdade nas redes existe, mas que é, acima de tudo, vigiada e controlada. Neste tópico, iremos elaborar algumas reflexões sobre outra importante noção em nossa sociedade e que também é fortemente impactada pelas tecnologias algorítmicas: a noção de *verdade*.

Primeiramente, cabe dizer que, a nosso modo ver, uma das grandes contribuições que o pensamento de Foucault proporcionou para a problemática da verdade – principalmente tendo em vista a contemporaneidade – é o fato de que suas pesquisas nunca se centraram em abordagens lógico-epistemológicas e metafísicas. Não que tais pesquisas sejam dispensáveis; não se trata disso. Mas é que a quantidade de pensadores que abordaram a problemática da verdade desde esses pontos de vista é tamanha, que já temos um cardápio razoavelmente variado para escolher.¹¹³

Mesmo quando se fala a respeito de verdades da ciência, isto é, proposições cujo valor de verdade é corroborado pelas conclusões do método científico – Foucault compreende que, em todo caso, em toda verdade, há implicada alguma relação de poder. Cito Foucault (1998, p. 12):

[...] a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

Para Foucault, verdade é veiculada ao poder. De fato, as ciências da natureza gozam de uma grande credibilidade porque, não obstante seu discurso contenha a pretensão de ser verdadeiro, também dentre os seus objetivos está o ideal de utilidade, de produção de bens. Não fosse a racionalidade científica – gestada desde o princípio da modernidade com Descartes (2008) e seu *Discurso do Método* – não teríamos nada parecido com o maquinário tecnológico que temos hoje; e que, como argumentamos, atravessam largamente a nossa vida.

Além disso, é igualmente um fato que “verdades da ciência” interagem com os mecanismos de poder. O caso evidente é o da bomba nuclear. É inegável que o conjunto das

¹¹³ Desde a antiguidade, com Parmênides, Heráclito, Platão e Aristóteles; chegando à idade média com Agostinho e Tomás de Aquino; na modernidade com Descartes, Bacon, Locke, Hume e Kant; até a contemporaneidade, com o positivismo lógico (Russel, Wittgenstein, Carnap entre outros) e a escola fenomenológica (Husserl, Heidegger, Ponty entre outros) – de uma forma ou de outra, se se debruçou sobre o problema da verdade numa perspectiva lógica-epistemológica.

proposições verdadeiras da física, necessárias para a divisão do átomo (o princípio básico da bomba), se sustenta fora de uma relação de poder. Ou seja, as leis da física são verdadeiras independentemente do que pensemos sobre elas. O ponto é que elas só podem ser alcançadas e desenvolvidas caso existam as devidas condições no quadro de uma “política geral”. Há que se considerar também que a técnica que resulta na divisão do átomo, é um conhecimento diverso do que um tipo saber que é justamente o “saber” a respeito do que fazer com esse conhecimento. Uma proposição verdadeira acerca de um estado de coisas é neutra; e porque neutra, pode ser jogada de acordo com o poder vigente. Por ocasião da Segunda Guerra, houve um campo de conflito em que o conhecimento sobre o átomo fora usado para o projeto da bomba nuclear.

Desde a modernidade existe um campo de atuação específico para o pensar científico. E ele não parou de ser fertilizado mesmo quando, como nota Foucault (1998, p. 11) o sinônimo de intelectual fora transformado do erudito literato para o cientista especializado (o físico, o químico e o biólogo).

Ao perguntarmos por qual seria o lugar da verdade contemporaneamente, não o fazemos tendo de assumir previamente a tarefa de dizer em que consiste a verdade (numa perspectiva epistemológica) e nem adotamos o discurso da ciência. Perguntar sobre o lugar da verdade, nesse sentido, é precisamente perguntar pelo poder que um determinado discurso que se pretenda verdadeiro exerce; e se este corresponde ao regime de verdade vigente.

O *regime de verdade* que chamamos de *algorítmico*, corresponde justamente ao que Foucault (1998, p. 14) *entende por verdade*: “Por ‘verdade’, [devemos] entender um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados”.¹¹⁴ Esse “conjunto de procedimentos”, contemporaneamente, não escapa das tecnologias algorítmicas pelo menos de duas maneiras.

Para apresentar a primeira, tomemos como exemplo a atuação da polícia no estado da Califórnia nos EUA. De acordo com Kapczynski (2021, p. 106), com o objetivo de estabelecer estratégias para a prevenção de crimes, a polícia californiana começou a usar o *Machine Learning* para identificar padrões de movimento para agir antes mesmo que os crimes aconteçam. Devemos notar que esse é um tipo de procedimento que se sustenta num determinado saber, qual seja, o saber manipulado e calculado pela máquina. Se os policiais julgam necessário agir à luz do que a máquina previu, é porque, no mínimo, supunham que se

¹¹⁴ Ou seja, definitivamente, não é a concepção de verdade aristotélico-tomista, assumida por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Para Kant (A 58, 2001) a pergunta “Que é a verdade?”, que se supunha colocar os lógicos em “maus lençóis”, é respondida da seguinte forma: “A definição nominal do que seja a verdade, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, admitimo-la e pressupomo-la aqui [...]”. Ou seja, Kant não vai muito adiante do que Tomás de Aquino, que definira “verdade” enquanto *adequatatio intellectus et rei*.

trata de um saber que não é somente válido (que merece ser levado em consideração), mas sobretudo verdadeiro.

Daí a pergunta é: porque esse tipo de conhecimento, de verdade, ganha tamanha relevância ao ponto de uma instituição como a polícia julgar acertado considerá-lo? Uma vez mais, é porque esse gênero de verdade comunga com um gênero específico de regime de verdade, ao qual têm-se presente uma dimensão do poder, qual seja, *a certeza*.

As tecnologias, como os algoritmos são, de fato, muito bons no cálculo. Assim, eles cumprem excelentemente o papel de um tipo de racionalidade que, há séculos, vêm sendo cultuada pelos seres humanos: a racionalidade técnica, objetiva e calculista. Não há dúvida de que as máquinas são melhores do que o ser humano ao trabalhar com os números. A título de exemplo, basta ver a discrepância que existe entre a capacidade das máquinas em calcular as possibilidades de jogadas num jogo xadrez em relação aos seres humanos. Enquanto os mestres humanos podem calcular apenas alguns movimentos, as chamadas *engines* de xadrez, como “Stockfish” e “Komodo”, calculam milhões de movimentos em poucos segundos. Além de serem capazes de relacionar e equacionar uma quantidade infinitamente maior de informações, os dispositivos operados por algoritmos alcançam respostas muito mais precisas.

Daí podemos destacar três aspectos que fazem com que estejamos batendo à porta de um regime de verdade (que é algorítmica): I) as tecnologias algorítmicas são capazes de relacionar e equacionar uma quantidade infinitamente maior de informações; II) elas alcançam resultados de maneira mais rápida e eficaz; e III) seus resultados são, de modo geral, mais precisos. Elas cumprem, por assim dizer, o ideal de *clareza e distinção* (a certeza) estabelecido por Descartes na gênese da filosofia moderna. É possível que, por conta disso, as tecnologias algorítmicas atravessem os julgamentos humanos em âmbitos que, outrora, jamais se pensava – seja na medicina, nas relações de ensino, nos ambientes de trabalho e assim por diante.

Se estivermos minimamente certos de que o regime de verdade algorítmico é o vigente, dado a capacidade dessas tecnologias em dar certeza, então estamos diante de um paradoxo, haja visto que o nosso tempo cada vez mais é referido como a era da “pós-verdade”¹¹⁵. Como é possível que o regime de verdade seja o mesmo que procura o dado certo, claro e distinto para uns casos; e, da mesma forma, seja um regime da “pós-verdade”, das famigeradas *fake news*? O ponto, novamente, não é que devemos considerar o conteúdo dos juízos para interpelá-los em sua veracidade mediante uma orientação lógica ou metodológica. Um discurso pode ser de todo falso e, ainda assim, ser tomado por verdadeiro. E isso sem que seja o caso do mero engano.

¹¹⁵ A *Oxford Languages* considerou o termo “pós-verdade” (*post-truth*) a “palavra do ano” em 2016.

Procuraremos demonstrar isso mediante a segunda maneira pela qual caracterizamos o regime de verdade na contemporaneidade, qual seja, o da *narrativa*.

Walter Benjamin em um texto intitulado *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (1936) procura demonstrar quais são as características necessárias para que tenhamos um *bom narrador*. Dentre os vários elementos citados por Benjamin, há um que gostaríamos de destacar: o do *intercâmbio de experiências*. Para Benjamin (1996, p. 198), a “experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores.” O ponto fulcral para nós é que, as narrativas, hoje, também são atravessadas pelas tecnologias algorítmicas. E na medida em que os algoritmos calculam com precisão as preferências dos sujeitos por meio dos dados sobre eles coletados, eles acabam conduzindo-os a “intercambiar experiências” com outros sujeitos e grupos que já acreditam ou compactuam com mesma narrativa. Assim, não há efetivamente uma “troca”; há mais do mesmo¹¹⁶.

Devemos ter em vista que as narrativas não são teses, nem concepções teóricas empreendidas e validadas pela lógica; são construções subjetivas que não possuem um compromisso pétreo ou um vínculo absoluto com os fatos. A narrativa pode, de fato, conter elementos da realidade, e normalmente os têm. Entretanto, não são esses os elementos que se mostram essenciais. A narrativa parte dos fatos, e se essencializa no que é fabuloso. A narrativa é, grosso modo, uma fabulação – onde o que “fica”, das palavras do ditas pelo narrador, como observa Benjamin, é uma moral da história.

Pensamos que um dos exemplos de narrativas contemporâneas é a do movimento “terraplanista”. Para sustentar a sua “tese” os sujeitos têm de elaborar cenários fabulosos, onde uma grande conspiração mundial capitaneada por cientistas, governantes e agências espaciais como a NASA são responsáveis por esconder a verdade a respeito do formato real da Terra – eis a sua moral da história. Esse gênero de narrativa – supomos – dificilmente é quebrada neste mundo virtual cerceado pelos cálculos algorítmicos, porque os mesmos sujeitos que acreditam em tais coisas serão bombardeados com um conteúdo que só reafirma as suas convicções.

¹¹⁶ Tal como observa Ruiz (RUIZ, 2021, p. 11) temos “a impressão de que estamos num ambiente global, quando na verdade cada vez mais, devido à intensificação da indução algorítmica, somos conduzidos a nos relacionar com grupos fechados nos quais se têm as mesmas preferências, gostos, ideologias, etc.”

Considerações Finais

No presente artigo procuramos desenvolver, tendo por referência o escopo teórico-conceitual de Foucault sobre a problemática do governo, algumas reflexões sobre aspectos importantes da nossa existência enquanto sujeitos, a saber, as noções de *liberdade* e *verdade*, fortemente impactadas pelas elas novas tecnologias da informática.

Na primeira parte, procuramos mostrar sinteticamente o desenvolvimento do conceito de governamentalidade por Foucault, em que se indica o sentido de governo que se preocupa com a *condução das condutas dos outros*. Esta é, a nosso ver, uma importante concepção para pensar as estratégias e táticas de governo que ocorrem na contemporaneidade mediante a algoritmização de grande parte das nossas vidas. Concebemos que os dispositivos tecnológicos cumprem os critérios para operarem enquanto tecnologias de governo.

Argumentamos que a noção de *liberdade*, comumente compreendida enquanto uma possibilidade de fazer escolhas à luz de nossas razões e preferências, é posta em questão na medida em que há sempre presente nos dispositivos tecnológicos conectados à internet, modelos de coleta e relacionamento de dados – os algoritmos – que não só vigiam, como também conduzem os nossos passos nas redes. Esse tipo de procedimento é perigoso justamente porque não age meramente coagindo ou censurando, mas opera dando a impressão de que todas as escolhas foram feitas pelos sujeitos. Ter ciência de que os conteúdos e pessoas com os quais lidamos pode ter sido uma mera consequência de um cálculo preditivo, é fundamental para que evitemos uma eventual manipulação de nossas crenças, ideias e desejos.

Por último, tentamos argumentar que falar sobre *verdade*, sobretudo nesses tempos em que a informação é, talvez, o dado mais poderoso, não pode se dar tão somente no terreno das discussões epistemológicas e metafísicas; e nem meramente centrar-se no discurso da ciência. Assim como pensara Foucault, a verdade se relaciona com o poder e deve ser pensada em quanto tal.

Tendo isso em vista, propomos duas noções que atravessam o *regime de verdade* na era das tecnologias algorítmicas. A primeira diz respeito ao fato de que, cada vez mais, a racionalidade calculista dos algoritmos se fará presente em diversas áreas antes articuladas estritamente por seres humanos (como no exemplo da polícia do estado da Califórnia nos EUA). E isso porque os algoritmos atendem a um ideal de verdade perseguido desde a modernidade: o ideal de verdade enquanto certeza. Porque são capazes de reunir mais informações; são capazes de relacioná-las de modo mais rápido e eficaz; e são capazes de uma precisão maior

nas predições (justamente por causa de sua capacidade do cálculo) tenderemos a dar vez aos resultados obtidos por estes processos em detrimento dos julgamentos humanos.

Mas, como indicamos, isto contrasta paradoxalmente com uma outra face do regime de verdade algorítmica: o dado de que os discursos proferidos em nossa era, não são de todo precisos; muito pelo contrário, são no mais das vezes falsos, embora possam flertar com a realidade. Chamamos esses discursos de narrativas. Estas encontram estofos, credibilidade, e são repercutidas largamente na medida em que, mergulhados em bolhas digitais, por conta da ação de algoritmos, os sujeitos não lidam com o diverso, com o contraditório; ficam como que inertes nas próprias posições por serem martelados com conteúdos que só reafirmam aquilo que já acreditam e defendem.

Por mais inacreditáveis que sejam algumas dessas narrativas contemporâneas, elas mostram – como supunha Benjamin – que toda narrativa tem uma moral: na era da tecnologia algorítmica, o regime de verdade vigente contém uma dupla e aparentemente contraditória face: a do cálculo preciso e a do fabuloso.

Referências

ALVES, Marco Antônio Souza. Cidade Inteligente e Governamentalidade Algorítmica: Liberdade e Controle na Era da Informação. In: PHILÓSOPHOS, Goiânia, V. 23, N. 2, Jul./Dez. 2018. pp. 175-210.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1996.

CORTE, Amauri Della. Pessoas Digitais: a personalidade narrada na internet e nas redes sociais. In: Anais XXIII Colóquio Internacional de Filosofia UNISINOS e IV Simpósio de Filosofia da Medicina. Org. AZEVEDO, Marco Antonio; ROSÁRIO, Marcelle Coelho. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2021. pp. 27-30.

DESCARTES, René. Discurso do Método. Porto Alegre: L&PM, 2008.

KANT, Immanuel. Crítica da Razão Pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KAPCZINSKI, Flávio. Pessoas Digitais: a narrativa do indivíduo na internet e nas redes sociais. In: Anais XXIII Colóquio Internacional de Filosofia UNISINOS e IV Simpósio de Filosofia da Medicina. Org. AZEVEDO, Marco Antonio; ROSÁRIO, Marcelle Coelho. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2021. pp. 105-122.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. Segurança, território e população. São Paulo: Martin Fontes, 2008.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Algoritmização da vida: a nova governamentalização das condutas. Cadernos IHU ideias. Ano XIX - nº 314 - v. 19 - 2021. pp. 4-20.

TELES, Edson. Governamentalidade Algorítmica e as Subjetivações Rarefeitas. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 140, Ago, 2018. pp. 429-448.

WORD of the Year 2016. Oxford Languages. Oxford, 2016. Disponível em: <<https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/>>. Acesso em: 10.02.2023.