

ENSAIOS FILOSÓFICOS



ISSN: 2177-4994

Φ
N.º 31

2025/1

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*

Eloísa Benvenutti – *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

Nathan Braga Fontoura

In memorian

James Bastos Arêas

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
A hipótese abocular e a cegueira na mitologia grega em “Memórias de Cego – O autorretrato e outras ruínas” de Jacques Derrida	6
Carla Maria Coelho Branco	
Os cegos no judaísmo: desdém, castigo, culpa e conversão	17
Jacques Kwangala Mboma	
As linguagens da contemporaneidade e a alma agostiniana: entraves para a fruição da vontade	27
Francisco Estefogo	
Fundamentos do Empirismo: os limites do conhecimento no <i>Essay Concerning Human Understanding</i> de Locke	38
Fernanda C. Cardoso	
Marx não leu Platão e, se leu, não entendeu	52
Aldo Antônio Tavares do Nascimento	
A angústia como semente da crítica: um ensaio sobre inércia ideológica.....	69
Deivid de Franceschi Felizardo	
Hannah Arendt e a ação política.....	87
Iara de Carvalho Hillen	
<i>O caso Wagner</i> e a questão do estilo	99
Quésia Oliveira Olanda	
Aspectos metodológicos e historiográficos da <i>História da Loucura</i> : uma discussão sobre a narrativa de Michel Foucault.....	109
Bruno Daemon Barbosa	
A monstrofilia da soberania: um ensaio sobre violência e desejo	131
Bruno Latini Pfeil	
O Conceito de Reversionismo: Ensaio sobre a Capacidade do Racismo de se Apresentar como seu Inverso.....	147
Fernando Moreira Zau	
Desacordos mais-que-profundos: e se o <i>animot</i> discordasse?.....	158
Cello Latini Pfeil	
Do Partido na dialética - pelo resgate da totalidade econômica.....	167
Diego Fonseca Dantas	
Pré-judicados: Diante da Lei	180
Tradução: Guilherme Cadaval	

Editorial

A *Ensaaios Filosóficos* é uma Revista de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, periódico acadêmico semestral de formato online, no ar desde 2010. Em 2025 ela está completando 15 anos de existência e diríamos de resistência, pois não é fácil manter periódicos com os objetivos a que ela se propôs desde o seu início, em situações, principalmente técnicas, às vezes bastante adversas. De iniciativa dos estudantes da graduação e da pós-graduação em Filosofia, juntamente com os seus professores, estes últimos, pesquisadores ligados em sua grande maioria ao PPGFIL-UERJ, a Revista desde o início mantém o seu vínculo com o Laboratório de Licenciatura e Pesquisa sobre o Ensino de Filosofia- o LLPEFIL, coordenado, até então, pela professora titular Dirce Eleonora Nigro Solis da UERJ que também é editora da *Ensaaios*.

A proposta da revista é trazer temáticas diversas que abarcam todos os campos da filosofia e todas as áreas de saber com compromisso filosófico voltado para o movimento do real. Nesse sentido, possibilita a discussão aberta de problemas filosóficos ou que envolvem outras áreas de saber com temáticas afins. Propõe em alguns números temáticas específicas, em outros temática livre que possa abarcar todas as áreas da filosofia em sua história e em interrelações com o campo social e ético-político. Em seus artigos procura, ainda, trazer como trabalho de pensamento questões da atualidade.

Tem como meta principal contribuir para a produção filosófica brasileira analisando criticamente as experiências vividas e abrindo espaço para discussões de paradoxos e contradições que sempre surgiram e surgem atualmente na leitura do mundo.

A *Ensaaios* procurou até hoje não se ater apenas aos pesquisadores doutores do Brasil e do exterior, mas possibilitar o engajamento na pesquisa de estudantes da graduação e pós-graduação, além de absorver o trabalho de inúmeros estudantes de pós-doutorado. A revista entende que é importante desenvolver o interesse pela pesquisa desde a graduação e, assim sendo, recebe artigos de iniciação científica e de graduação por indicação dos orientadores de monografia ou de trabalhos de I. C.

Além disso, ao longo desses 15 anos, a revista traz, quando for o caso, artigos internacionais e entrevistas com docente ou pesquisador que contribui para a área, além de algumas traduções da produção oriunda de pesquisadores importantes da filosofia.

Neste número, comemorando os 15 anos, a temática é livre e garantimos a publicação de ensaios dos estudantes, desde que obedecidas as regras de publicação da revista e com o aceite de seus orientadores.

A partir de uma proposta de Jean Luc Nancy, aprendemos o que se tornou um sugestivo ensaio de Jacques Derrida na resposta sobre o que vem ou está para além do sujeito: “É preciso comer bem”. E é isso que a Ensaio espera poder oferecer aos seus leitores.

Os articulistas neste número 31 transitaram pelo pensamento de autores com discussões filosóficas que perpassaram da antiguidade filosófica à contemporaneidade. O leitor poderá encontrar temáticas específicas de filósofos tais como Agostinho, Locke, Marx e Platão, Nietzsche, Hannah Arendt, Foucault, Derrida e outros, bem como tomadas de posição crítica de autores sobre inúmeras questões filosóficas.

O que se espera é que os leitores possam não apenas usufruir das leituras aqui contidas, mas que descubram nos artigos possibilidades de debates e inspirações para futuros ensaios.

Convidamos, então, o leitor, à boa leitura.

O Corpo Editorial

A hipótese abocular e a cegueira na mitologia grega em “Memórias de Cego – O autorretrato e outras ruínas” de Jacques Derrida

Carla Maria Coelho Branco¹

Resumo

O objetivo deste artigo consiste na análise do catálogo da exposição *Memórias de Cego – O Autorretrato e Outras Ruínas*, concebido por Jacques Derrida para o Museu do Louvre, em que o filósofo questiona os vínculos entre desenho, cegueira e memória. A partir da hipótese “abocular”, proposta por Derrida, discute-se a desconstrução da experiência artística do desenhar, em que o artista percebe a realidade com a visão interior e que desenha sem os olhos. A cegueira daqueles que só conseguem ver a si mesmos é analisada através da figura mitológica de Narciso. A seguir discute-se a questão da máscara e a possibilidade de “ver-se-visto-sem-ser-visto” e a sua correlação com o mito grego de Perseu. Por fim, conclui-se que Derrida realizou uma exposição de si, na medida em que ao abordar a questão da visibilidade e da invisibilidade na origem da obra de arte. Ele refletiu sobre a sua jornada de vida e percorreu todo o seu pensamento filosófico.

Palavras-chave: cegueira; desenho; memória, desconstrução.

Abstract

The aim of this article is to analyze the catalog of the exhibition *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins*, conceived by Jacques Derrida for the Louvre Museum, in which the philosopher questions the links between drawing, blindness, and memory. Based on the “abocular” hypothesis proposed by Derrida, the article discusses the deconstruction of the artistic experience of drawing, wherein the artist perceives reality with an inner vision and draws without the eyes. The blindness of those who can only see themselves is examined through the mythological figure of Narcissus. The discussion then turns to the theme of the mask and the possibility of “seeing-oneself-seen-without-being-seen,” in correlation with the Greek myth of Perseus. Finally, the article concludes that Derrida staged an exhibition of himself, as, by addressing the question of visibility and invisibility at the origin of the work of art, he reflected on his life journey and traversed the entirety of his philosophical thought.

Keywords: blindness; drawing; memoir; deconstruction.

No início dos anos 90, o Museu do Louvre decidiu realizar uma série de exposições denominadas *Parti Pris*², que visavam promover mostras de arte com obras do seu acervo artístico e que seriam selecionadas por personalidades reconhecidas publicamente pela sua ligação ao campo da estética. Estas exposições tinham como objetivo promover o rompimento com a ideia preconcebida de que as exposições em museus deveriam ser organizadas exclusivamente por especialistas em arte ou em história da arte. Desta forma, a personalidade convidada seria a curadora da exposição, e seria responsável pela escolha do tema da mostra, pela seleção das obras expostas e pela elaboração de um catálogo da exposição com comentários sobre a mostra.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ. E-mail: carlabranco@uerj.br

² Esta expressão francesa pode ser compreendida como uma abordagem que enfatiza certos aspectos e interpretações. Portanto na “exposição parti pris” a seleção de obras foi feita com uma determinada perspectiva, de um determinado ponto de vista.

7

O primeiro convidado foi o franco-argelino Jacques Derrida, um dos três filósofos franceses mais celebrados do século XX, juntamente com Gilles Deleuze e Michel Foucault. Desde a escolha de Derrida, os curadores do Museu do Louvre tinham a expectativa de que a exposição organizada pelo filósofo trataria das questões da visibilidade na produção da obra de arte, uma vez que o filósofo já trabalhava com as questões da visibilidade no aparecimento do fenômeno³.

Derrida escolheu o tema “o ponto de vista” (*point de vue*), uma expressão francesa que traduzida para o português pode ser entendida tanto como a visão, no sentido de uma determinada perspectiva do que se vê do mundo exterior através dos olhos, tanto como a cegueira, a privação do sentido de visão. Após a escolha, o filósofo selecionou nos porões do Louvre setenta e dois desenhos que abordavam os temas da cegueira, do autorretrato e das ruínas. Ele também elaborou o catálogo “Memórias de Cego – O autorretrato e outras ruínas”, em que convidava o leitor a desconstruir⁴ o privilégio do olhar como fonte de certeza, visando a ampliação da percepção do sentido do desenho para ter acesso ao que está intrínseco na obra de arte. Dito de outra forma, Derrida convidava o leitor a refletir sobre o que via antes de qualquer conclusão. O filósofo questionou o modelo ótico, que estabelece uma certa hegemonia do olhar sobre a fala, e propôs um novo olhar para a questão da cegueira, do autorretrato e das ruínas⁵ na obra de arte, em especial nos desenhos. No catálogo, Derrida relatou o seu processo de escolha do tema, uma questão familiar que gerou a sua inaptidão quer para desenhar quer para olhar um desenho, e que o levou a se desenvolver na arte da escrita sob as formas literária e filosófica. Além disso, ele abordou temas bíblicos, mitológicos e literários relacionados aos cegos, a cegueira, aos autorretratos e as ruínas. Nosso artigo pretende analisar como Derrida apresentou ao leitor as hipóteses *ab-ocular* e da enxertia dos olhos, duas suposições que convidam o leitor a refletir sobre o que vê antes de concluir. Além disso, analisaremos os mitos gregos de Narciso e de Perseu.

Derrida iniciou o catálogo nos apresentando a hipótese de trabalho *ab-ocular*, que afirma que em algum momento no ato de desenhar o sentido da visão é afastado e o desenhista desenha utilizando a sua memória, desenha sem os olhos. Em outras palavras, na hipótese *ab-ocular*, em algum momento, o desenhista desenha sem ver o que desenha:

³ Derrida desenvolve o tema da visibilidade na obra de arte “Pensar em não ver – escritos sobre as artes do visível (1979-2004)”, em que o filósofo reflete sobre a relação entre a visão e o conhecimento.

⁴ Através da ideia da desconstrução, Derrida nos convida a explorar os vários significados ocultos e implícitos dos desenhos selecionados para a exposição do Museu do Louvre.

⁵ Derrida afirma que a ruína existe no começo do autorretrato, um rosto que se mira ou se desfigura como memória de si.

(1) o desenho é cego, senão mesmo o desenhador ou a desenhadora. Enquanto tal e no seu momento próprio, a operação do desenho teria qualquer coisa a ver com a cegueira (*aveuglement*). Nesta hipótese *abocular* (*aveuglevem* de *ab oculis*, não tanto a partir ou pelos olhos, mas sem os olhos), há que entender isto: o cego pode ser um vidente, tem por vezes vocação de visionário.⁶

(2)

Para Derrida, a hipótese *ab-ocular* é uma noção estética que repensa a experiência artística de desenhar sob o ponto de vista da desconstrução, na medida em que apresenta os vários significados ocultos e implícitos que constituem o momento da criação do desenho. Nela existe um ponto em que o desenhista nem olha e nem desenha. É neste ponto que o ato de desenhar ocorre sem os olhos, como se o desenhista fosse um visionário que vê o desenho que ainda não foi desenhado, ele vê com a sua visão interior. Desta forma, o desenhista vê uma realidade invisível, que é retratada nos traços do desenho (*trace*). Como se percebe, a origem do desenho está no pensamento do desenhista, na sua interioridade, como se seus olhos estivessem virados para dentro de si. Para o filósofo franco-argelino, quando o desenhista desenha, ele não vê o desenho que faz, ele não vê o traço que trilha e o desenho se constitui como um acontecimento em que o desenhista “não vê vir”, uma experiência que não pode ser prevista.

Derrida destaca a questão da visibilidade nos desenhos:

[...] ficaríamos tentados a dizer que o que o desenho mostra como *visibilidade* é uma mostra do invisível. Os desenhistas, os pintores não dão a ver “alguma coisa”, sobretudo os grandes; eles dão a ver a visibilidade, o que é uma coisa completamente diferente, absolutamente irredutível ao visível, que permanece invisível. Quando se fica sem ar diante de um desenho ou de uma pintura, é porque não se vê nada; o que se vê essencialmente não é o que se vê, mas, imediatamente, a visibilidade. E, portanto, o invisível.⁷

Na mitologia grega, a visibilidade e a possibilidade de se perceber a realidade através da visão interior é representada pelo cego Tirésias, um profeta que possuía o dom da vidência, e que antecipou os destinos de Narciso, de Penteu e de Édipo. A cegueira e o poder de predição do futuro eram consequência de um castigo e de uma compensação. Na sua juventude, Tirésias escalou o Monte Citerão e viu duas serpentes se acasalarem em um ato de amor, o que não “devia” ser visto pelos homens. Como consequência, as serpentes transformaram Tirésias em uma mulher, e após sete anos o transformaram em homem novamente. Tempos depois, Tirésias foi chamado ao Olimpo para resolver uma disputa entre os deuses Hera e Zeus. A solução

⁶ DERRIDA, 2010, p. 10.

⁷ DERRIDA, 2012, p. 82.

apresentada por Tirésias desagradou a deusa Hera, que o puniu com o seu cegamento. Zeus, que havia saído vitorioso na disputa, compensou Tirésias com o poder da adivinhação e com o privilégio de ter uma vida longa e viver por sete gerações humanas. Desta forma, a mitologia grega apresenta Tirésias, o “cego divino”, como uma metáfora da visão interior como fonte da verdade. Para Derrida, “[...] a visão, os olhos videntes e não os olhos que choram, está lá para prevenir, por antecipação, por pré-conceitualização, por percepção: para ver vir o que vem.”⁸, e todos os homens têm os olhos videntes, que antecipam, que percebem, que apreendem.

(3) A outra hipótese de trabalho apresentada por Derrida é a enxertia⁹ do olho, em que se enxerta um ponto de vista no outro. Para delinear essa suposição, Derrida analisa o processo de criação do desenho que tem como tema a cegueira. Nesse caso, o ato de desenhar aparece como uma metáfora do desenhista desenhando um autorretrato. É por este motivo que Derrida afirma que “um desenho de *cego* é um desenho *de cego*”¹⁰, um duplo genitivo. O desenhista *representa* o desenho sem os olhos, com a sua visão interior, pois a “*possibilidade essencial do visível* não é visível.”¹¹. O *não ver* é a potência do desenho, que pode se realizar de acordo com o dom artístico do desenhista. A memória do traço traz a possibilidade do invisível se tornar visível. No dom do desenhista existe um *re-traimento*, um *re-traçamento* do traço (*retrait*), ou seja, um traço que retirando-se ou retraindo-se se retraça, reiterando-se ou suplementando-se. Há uma dobra ou prega que mascara um outro desenho, o autorretrato do desenhista. É por este motivo que o filósofo afirma que na hipótese da enxertia do olho, a potência da memória do traço desenrola-se a beira da cegueira, que mergulha em si e ganha potência na subjetividade, no ponto de vista, já que a verdadeira visão vem do interior, da interioridade do desenhista. Nas palavras de Derrida, há “ao mesmo tempo a interposição de um espelho, a reapropriação ou o luto impossível, a intervenção de um Narciso paradoxal, por vezes perdido *em abismo*, em suma, uma *dobra* ou *prega (repli)* especular - e um traço suplementar.”¹². O Narciso paradoxal seria aquele que busca a imagem de si, mas não se reconhece quando a encontra porque existe uma dissonância entre aquilo que ele imagina ser a própria imagem e o seu reflexo no espelho. Esta desarmonia provoca a rejeição da imagem que ele encontra de si.

⁸ DERRIDA, 2012, p. 70.

⁹ Em botânica, a enxertia ou enxerto é o procedimento em que se unem duas plantas distintas para que elas cresçam como uma só. Derrida utiliza esta metáfora para apontar a hipótese do olho não vê por si só, mas que vê com um outro olho. Nas palavras do filósofo, “enxertia de um ponto de vista no outro”.

¹⁰ DERRIDA, 2010, p. 10.

¹¹ DERRIDA, 2012, p. 82.

¹² DERRIDA, 2010, p. 11.

Na mitologia grega, o mito de Narciso representa a cegueira daqueles que só conseguem ver a si mesmos. Narciso era o filho mortal do deus Cefiso com a ninfa Liríope, um jovem de uma beleza inigualável. Ao ser apresentado ao nascer a Tirésias, o cego-vidente profetizou que ele “viverá tanto tempo quanto não se vir”. Por sua imensa beleza, Narciso despertava paixões e era desejado pelas deusas, pelas ninfas e por toda a Grécia. Uma das ninfas que se apaixonaram por Narciso foi Eco, que havia sido condenada por Hera a não mais falar, apenas repetir os últimos sons das palavras que ouvia, como uma punição pela ninfa haver encoberto as traições conjugais de Zeus. Ao se apresentar diante de Narciso, Eco foi repelida e desprezada por ele, que era um jovem insensível aos demais. Desesperada, Eco se isolou em uma caverna e, sem se alimentar, definhou até se transformar em uma pedra. Por este motivo, a deusa Némesis condenou Narciso a se apaixonar pela própria imagem no Lago de Eco. Algum tempo depois, em Téspias, Narciso caminhava em um bosque e buscou beber água em uma fonte límpida, o Lago de Eco. Ao se debruçar sobre o espelho das águas, o jovem viu o reflexo da própria imagem nas águas do lago. Pensando que se tratava de outra pessoa, Narciso se apaixonou e permaneceu à beira do lago admirando a própria imagem. Ele permaneceu à beira do lago isolado, sozinho e abandonado, vindo a definhir e morrer.

Ao se analisar o mito, percebe-se que Narciso não via nada além de si próprio, como se ele fosse uma ilha isolada em um oceano. Narciso não se vê nada ao seu redor e é incapaz de se comunicar com outrem. Por este motivo ele não se sensibilizou com a revelação do amor pela ninfa Eco, e a rejeitou. Derrida descreveu Narciso como uma espécie de cego que não consegue ver nada além de si mesmo, e por isso permanece isolado “[...] o abismo do isolamento pode também permanecer líquido, como a substância do olho, como as águas de um Narciso que nada mais veria para além de si próprio, que nada veria em seu redor.”¹³ Enfim, Narciso morre sem saber que era Narciso, sem conhecer a sua interioridade, pois olhou seus olhos, mas não viu o fluxo do seu olhar.

Derrida destacou que existem dois paradoxos na origem do desenho¹⁴, duas lógicas do invisível, duas cegueiras. A lógica transcendental é uma condição apriorística do desenho, a sua origem como condição de possibilidade invisível e que não tem um tema ou um objeto. Por isso ela não pode ser representada em um desenho. Como afirma Michael Nass, “E então, enquanto tal, essa condição não pode se figurar num desenho embora abra o espaço de todo desenho e de todos os temas e objetos do desenho”¹⁵. A partir da lógica transcendental surge a

¹³ DERRIDA, 2010, p. 47.

¹⁴ Derrida se refere apenas ao desenho, o que exclui a pintura.

¹⁵ NASS, 2015, p. 12.

lógica sacrificial, é o que possibilita a representação no desenho de qualquer coisa que suceda à visão. Derrida afirmava que na prega ou na dobra das lógicas transcendental e sacrificial

*o evento pode dar lugar à palavra da narrativa, [...] assim fornecendo ao desenho os seus objetos ou espetáculos temáticos [...] O desenho conta (table) com as representações trazidas pelo evento, por aquilo que pôde acontecer aos olhos - ou à vista, e não é necessariamente a mesma coisa;*¹⁶

O filósofo identificava três aspectos na lógica transcendental que conferem uma fonte quase-transcendental à experiência do desenho. Em outras palavras, são três formas de se pensar a relação entre a visibilidade do desenho e a sua origem na invisibilidade. O primeiro aspecto é a “*aperspectiva do acto gráfico*”, que consiste na perspectiva antecipadora do desenho. O desenhista antevê o desenho na “potência traçante do traço” e por isso se diz que o desenho tem uma origem cega. Ao desenhar, o desenhista tem que confiar na memória do que antecipou, de acordo com a imagem vista no seu cérebro. Por isso existe uma imprevisibilidade, uma diferença entre a coisa representada e a sua representação. O segundo aspecto é “o retraimento (*retrait*) ou o eclipse, a inaparência diferencial do traço (*trait*)”. Derrida afirmava que não vemos o traçado, apenas as suas bordas, os seus contornos, as suas cores. Jamais vemos o traço, “*Nada pertence ao traço*, e, portanto, ao desenho e ao pensamento do desenho, nem mesmo o seu próprio «rastro» (*«trace»*).”¹⁷. O terceiro aspecto é a retórica do traço, em que o desenho está unido em harmonia com uma onda sonora e temporal das palavras, ou seja, “o desenho visível é, pois, sempre assombrado por palavras invisíveis, pelo rumor dessas sílabas que vêm brotando nele.”¹⁸ Michael Nass, ao comentar Memórias de Cego, acentua a crítica de Derrida ao fonocentrismo, uma estrutura universal que legitima a relação de dominação e de hegemonia do sonoro sobre o visível, da fala em relação ao escrito, o que pode ser percebido logo no início do catálogo, quando o filósofo pede que o leitor “escute olhando”.

Derrida apresenta, ainda, três aspectos da lógica sacrificial, três espécies de violência que podem acontecer à visão. A primeira é quando o cego é enganado ou trapaceado em virtude da sua ausência de visão. O filósofo nos traz o relato bíblico do Antigo Testamento em que Rebeca abusa da cegueira de Isaac, para substituir um filho pelo outro, Jacob por Esaú, no momento da benção testamentária. A segunda vê a cegueira como uma espécie de castigo divino, ou seja, a violência do cegamento do olho é o castigo, como o já relatado cegamento de Tirésias, na mitologia grega, como um castigo divino proferido pela deusa Hera que não gostou

¹⁶ DERRIDA, 2010, p. 48.

¹⁷ DERRIDA, 2010, p. 60.

¹⁸ NASS, 2015, p. 14.

da solução apresentada por Tirésias para um conflito que envolvia ela e o deus Zeus. A terceira é o suplemento sacrificial, em que o cego é objeto do sacrifício dos olhos, mas é recompensado com uma visão interior iluminada, uma espécie de “dom compensatório”, como o já relatado dom da vidência conferido pelo deus Zeus a Tirésias, como compensação pelo castigo conferido por Hera.

(4) A questão da visibilidade e da invisibilidade também aparece na máscara, uma aparência que esconde outra coisa, um exterior que esconde um interior. A experiência da máscara abre a possibilidade de os olhos videntes verem o mundo exterior sem nada mostrar do rosto, o “ver-se-visto-sem-ser-visto”, o ver sem mostrar o rosto nu, protegendo-se. Derrida identifica os três valores da máscara. Em primeiro lugar, a dissimulação. A máscara fascina e encanta porque oculta o rosto e mostra apenas os olhos, a única parte do rosto que não envelhece. O filósofo acentua que os olhos constituem a “única parte do rosto ao mesmo tempo visível, portanto, e vidente, o único signo de nudez viva que se crê subtrair à velhice e à ruína.”¹⁹ O segundo valor é a morte. Toda máscara antecipa a máscara mortuária, na medida em que participa da escultura e do desenho do rosto sem vida. O terceiro valor é o efeito “siderante”, uma conclusão lógica quase transcendental, pois a máscara mostra os olhos em um rosto decepado, “amputado”, em que aquele que a coloca não consegue se olhar de frente “sem se ver significar a objetividade petrificada, a morte ou a cegueira.”²⁰ É como se aquele que usa a máscara se visse como um objeto morto.

(5) Derrida associa a “experiência da máscara” ao mito grego de Perseu, que vê sem ser visto. A máscara oculta o rosto, tem a aparência de uma máscara mortuária e provoca surpresa quando é exibida, o que o filósofo chama de “um efeito siderante”. Esse traço mítico está presente em todas as máscaras, como se fosse um dedo de um desenhador ou um traço da estrutura.

(6) O mito de Perseu se inicia com uma profecia revelada a Danae, filha do rei Acrício, o rei de Argos. De acordo com a profecia, se ela tivesse um filho, ele mataria o seu avô. Temendo a profecia, o rei Acrício prende a filha, de forma que ela não tivesse contato com o mundo exterior (e sem a possibilidade de conceber um filho). Ocorre que Zeus, o deus da fecundação, se transforma em chuva de ouro e fecunda Danae, que gerou Perseu. Ao saber do nascimento de Perseu, o rei Acrício, temendo a realização da profecia, enclausurou Danae e Perseu em um baú de madeira, e os jogou no mar. Mas Danae e Perseu foram recolhidos do mar por um pescador da Ilha de Sérifo. Esta Ilha era dominada por um tirano, Polidectes. O

¹⁹ DERRIDA, 2010, p. 86.

²⁰ Ibid., p. 86.

tirano desejava Danae e para tê-la, decidiu afastar Perseu da mãe, determinando que o jovem iniciasse uma longa jornada para lhe trazer a cabeça da Medusa, uma Górgona. Nesta trajetória heroica, Perseu foi auxiliado pelos deuses Hermes e Atená. Eles o ajudaram a encontrar o caminho que o levaria as Gréias, monstros que habitavam as profundezas do mar e que conheciam a morada das Górgonas. Na estória mitológica, Hermes emprestou a Perseu uma espada de aço, e Atená emprestou um escudo de bronze polido como um espelho. Desta forma, ao chegar ao país das sombras eternas, Perseu arrancou o único olho da Gréia que estava de vigília, e o devolveu em troca de ser ensinado a chegar ao esconderijo das Górgonas, de receber um par de sandálias com asas, uma sacola para guardar a cabeça de Medusa e o capacete de Hades, que conferia a invisibilidade a quem o usasse. Com estes apetrechos, Perseu dirigiu-se ao esconderijo das Górgonas. A Medusa era um monstro com a cabeça rodeada de serpentes e que petrificava quem a olhasse. Perseu calçando as sandálias aladas pairou acima da Górgona, refletiu o rosto da Medusa no escudo brilhante e com a espada decapitou-a, colocando a sua cabeça no escudo de bronze e depois dentro da sacola. Seguindo seu caminho, Perseu partiu para a Etiópia, um país que se encontrava assolado por um monstro marinho enviado por Poseidon. Ao ver Andrômeda, a filha do rei acorrentada aos rochedos e sendo oferecida em sacrifício ao terrível monstro, Perseu se apaixonou pela princesa e propôs ao rei matar o animal em troca do seu casamento com ela. O rei concordou e Perseu matou o monstro. Ocorre que Fineu, tio da princesa, queria se casar com ela, e planejou matar Perseu. Ao descobrir o plano, Perseu transformou Fineu em pedra ao mostrar-lhe a cabeça da Medusa. Depois disso, Perseu se casou com a princesa Andrômeda e ambos voltaram à Ilha de Sérifo, onde estava a sua mãe. Ao saber dos ataques de Polidectes contra Dânae, Perseu dirigiu-se ao palácio e transformou o tirano e toda a sua corte em pedra, mostrando a cabeça da Medusa que estava guardada na sacola. Em seguida, Perseu devolveu o poder da Ilha ao irmão do tirano, Dictis. Após, Perseu e sua família decidiram voltar a Argos para que ele conhecesse o avô. Acrísio, ao saber dos planos de seu Perseu, foge para Larissa. Ocorre que o pai do rei de Larissa morre, e Perseu vai a cidade participar dos eventos fúnebres em homenagem ao soberano morto. Nos festejos, Perseu lança um disco de forma desastrosa, e com isso atinge Acrísio, que estava ali como mero espectador da cerimônia fúnebre. Acrísio morre e com isso se cumpre a profecia do oráculo revelada por Tirésias.

Derrida analisou os vários aspectos do Mito de Perseu. O mito surge invisível nas máscaras que representam a face sem vida da Medusa. A imagem do rosto amputado do monstro é usada para impingir o medo em quem a vê, e dissimula a verdadeira imagem daquele que usa a máscara. Para o filósofo, a narrativa simbólica do mito está presente em todas as vezes em

que se usa, mostra ou desenha uma máscara, que representa uma figura diferente do rosto ocultado. Derrida afirma que o mito aparece no traço de todos os desenhos de máscara, na imagem dos rostos decepados com fendas para os olhos. “Ele assina todas as máscaras. «De cada vez», dizíamos, de cada vez que uma máscara é usada, usada em si ou segurada na mão, mostrada, exibida, objetivada, designada, é de cada vez Perseu à prova do desenho.”²¹. Outro aspecto do mito se refere ao termo decapitar, que está associado à castração. O Mito de Perseu utiliza a mesma estrutura do complexo de castração e da sua transformação afetiva associada ao olhar. A Medusa tem um olhar mortal, e a sua máscara provoca o terror da castração relacionado à visão, por isso os homens ficam petrificados. Para evitar a castração, Perseu olha a Medusa de forma oblíqua, sem olhar o seu rosto, sem olhar os seus olhos. Todas as cenas mitológicas são relacionadas aos ângulos da visão, à vidência, à predição e a filiação. Perseu, “castra” seus inimigos mostrando a máscara da Medusa. Ele castra os homens que desejavam a mulher que ele amava e os que desejavam a sua mãe. Derrida observou que o Mito de Perseu trata também da estória do olho e do olhar, um olhar oblíquo e indireto que se esquia do olhar mortal da Medusa, um olhar que se protege ao não olhar diretamente o que teme. Derrida conclui que o Mito de Perseu está relacionado ao olho. As Graias, monstros marinhos, têm apenas um olho, que está sempre aberto. Mas se trata de um olho especial, que é removido por Perseu, como se fosse um olho mecânico ou uma prótese, que não tem vidência. Derrida conclui que o Mito de Perseu associa a questão da invisibilidade à morte, na medida em que apenas o olhar oblíquo e indireto de Perseu permite que ele se esquive da morte que vem pelos olhos da Medusa.

Em Memórias de Cego, Derrida realizou uma exposição de si, na medida em que ao abordar a questão da visibilidade e da invisibilidade na origem da obra de arte, ele refletiu sobre a sua jornada de vida e percorreu todo o seu pensamento filosófico. O invisível apareceu com pura transcendência, como algo que está além da consciência, e não como uma outra possibilidade do visível. A escolha do tema da exposição foi precedida de acontecimentos reveladores das necessidades do filósofo de revisitar temas da sua infância e questionar a sua relação afetiva com os desenhos: “A minha hipótese de trabalho significava também: trabalho do luto. O inconsciente não renuncia a nada.”²² Derrida teve sonhos sobre pais e filhos e questões bíblicas. Estes sonhos foram o fio condutor para que ele repensasse a sua relação familiar, especialmente com um irmão mais velho que tinha um dom artístico natural para o desenho de cópias de fotografias da família e de quadros reproduzidos em livros. O talento do

²¹ Ibid., p. 86.

²² Ibid., p. 46.

irmão era muito admirado pela família, que expunha os desenhos pelas paredes da casa. A admiração familiar despertou em Derrida a inveja e uma incapacidade de desenhar ou de apreciar desenhos. Por outro lado, ele desenvolveu o dom da arte da escrita sob as formas literária e filosófica, uma forma de expor em palavras uma realidade invisível percebida na mente do escritor, da sua subjetividade. Ao ser convidado para organizar a exposição *Parti Pris*, o filósofo escolheu apenas desenhos que abordavam o que não se vê sob determinado ponto de vista ou por uma impossibilidade de ver. A partir daí, e sob uma nova perspectiva, Derrida mostrou a si algo que até então lhe era invisível, o seu amor pelos desenhos.

Como se percebe, a exposição *Parti Pris*, realizada sob a curadoria de Jacques Derrida, celebra todo o amor do filósofo aos desenhos e ao irmão, ao mesmo tempo em que permite que o filósofo faça uma retrospectiva sobre a sua trajetória de vida, na medida em que ele nos apresenta as suas reflexões sobre os seus sentimentos. Na verdade, o catálogo *Memórias de Cego* é um hino de louvor aos desenhos, ao mesmo tempo que em que abre a janela para que o leitor deixe aflorar outras possibilidades de interpretação dos desenhos que vê, as suas representações.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*, vol. I. 26.ed. Petrópolis: Vozes, 1ª Reimpressão, 2016.

_____. *Mitologia Grega*, vol. II. 23.ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Mitologia Grega*, vol. III. 21.ed. 1. Reimpressão. Petrópolis: Vozes, 2016.

DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: O autorretrato e outras ruínas*. Tradução de Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Pensar em não ver – Escritos sobre as artes do visível (1979 – 2004)*. Organização Ginette Michaud, Joana Masó, Javier Bassas; tradução Marcelo Jacques de Moraes; revisão técnica João Camilo Penna. Florianópolis: UFSC, 2012.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Derrida e a oscilação do real. In: *Sapere Aude*, v.4 – n. 7, p.25-46, 1º sem. 2013.

Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/5485>. Acesso em: 14 fev. 2021.

MERLAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira; Revisão Pérola de Carvalho, Luiz Henrique Lopes dos Santos e Ricardo Terra. São Paulo: Perspectiva, 2014.

16

NASS, Michael. A noite do desenho: fé e saber em Memórias de Cego de Jacques Derrida. Tradução e revisão por Dirce Eleonora Nigro Solis. In: *Ensaaios Filosóficos*, V. XI, p. 09-21, jul. 2015. Disponível em: <http://www.ensaaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo11/MichaelNass.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2021.

SOLIS, Dirce Eleonora. Jacques Derrida. Derrida, um filósofo difícil. In *Chaves de Leitura para a Filosofia contemporânea: Uma introdução para não filósofos*. Org. Ozanan Vicente Carrara. São Paulo, Ideias & Letras, 2015. p 86-106.

Os cegos no judaísmo: desdém, castigo, culpa e conversão

Jacques Kwangala Mboma²³

Resumo

Este artigo analisa a fé cega como possibilidade do desenho em Jacques Derrida, explorando os conceitos de desdém, castigo, culpa e conversão como deslocamentos na leitura de *Memórias de Cegos* pela desconstrução. O episódio bíblico dos cegos no judaísmo mostra que a cegueira transita do invisível para o visível, da luz interior para a luz exterior; o cego não é apenas quem não vê, mas quem, pela luz da revelação, consegue tocar e enxergar. O desenho na arte bíblica aponta para uma fé por vir, contrapondo a tradição que associa cegueira ao castigo. Para Derrida, essa relação não envolve desdém, castigo ou culpa, mas indica um caminho para a conversão. A cegueira, no judaísmo, não é consequência do pecado, mas marca o deslocamento da desconstrução. Quem experimenta o cegamento não é passivo, mas capaz de desenhar. Assim, a cegueira bíblica ultrapassa a fé como simples expressão, tornando-se um espaço para discutir arte, ética e política. O invisível da fé origina a cura e a conversão do cego.

Palavras-chaves: Cegueira, fé, desenho, desconstrução, conversão.

Abstract

This article analyzes blind faith as a possibility for drawing in Jacques Derrida, exploring the concepts of disdain, punishment, guilt, and conversion as displacements in the reading of *Memoirs of the Blind* through deconstruction. The biblical episode of the blind in Judaism shows that blindness moves from the invisible to the visible, from inner light to outer light; the blind person is not merely the one who cannot see, but the one who, through the light of revelation, can touch and perceive. Drawing in biblical art points to a faith to come, countering the tradition that associates blindness with punishment. For Derrida, this relationship does not involve disdain, punishment, or guilt, but rather indicates a path toward conversion. Blindness, in Judaism, is not a consequence of sin, but marks the displacement of deconstruction. The one who experiences blindness is not passive, but capable of drawing. In this sense, biblical blindness goes beyond faith as mere expression, becoming a space to discuss art, ethics, and politics. The invisibility of faith gives rise to the healing and conversion of the blind.

Keywords: Blindness, faith, drawing, deconstruction, conversion.

Jacques Derrida estabelece várias relações com as sagradas escrituras, seja no Antigo ou no Novo Testamento. Os paradigmas da cegueira entendida como autorretrato do desenho investigam o campo da invisibilidade, do divino e da salvação pela fé. As narrativas bíblicas contadas por Derrida trazem as questões de desdém, o castigo, culpa e a conversão. Os quatro conceitos estão interligados na literatura bíblica judaico-cristã e trazem uma compreensão de que a origem da cegueira estaria ligada ao pecado, assim, se pensa que o cego permaneceria assujeitado ao desdém, ao castigo e à culpa. Derrida faz um deslocamento nesse texto, mostra que a cegueira é imprevisível, o cego é a marca da desconstrução que traz uma luz da fé sempre cega que inaugura a obra do desenho. Por um lado, se o cego é objeto do castigo, ele tem a probabilidade de ser salvo; por outro, castigo, culpa e conversão são figuras que, paradoxalmente, remetem o sujeito a se tornar o portador de luz divina. “Cada vez que o castigo

²³ Possui Graduação em Filosofia pela Université de Saint Augustin de Kinshasa (R.D. Congo), Teologia pelo Claretiano (2007), licenciatura em Filosofia pelo UNINTER (2018), mestrado pela UFRJ (2009) e doutorado em Filosofia pela UERJ (2024). E-mail: jackestudente1@gmail.com

divino se abate sobre a visão para significar o mistério de uma eleição, o cego torna-se uma testemunha da fé”. (DERRIDA, 2010, p. 113)²⁴.

No relato do cego de nascença, Jesus prova o contrário do que pensavam os judeus de que a cegueira estaria associada ao castigo e ao pecado.

E, passando Jesus, viu um homem cego de nascença. E os seus discípulos lhe perguntaram, dizendo: “– Rabi, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego?”. Jesus respondeu: “– Nem ele pecou, nem seus pais; mas foi assim para que se manifestem nele as obras de Deus”. (João 9: 1-3)²⁵

O Cristo cura o cego pelo toque. A cura do cego é feita pela figura do toque e das mãos. No Evangelho de Lucas, o cego se levanta e toca o cajado de Cristo, o Cristo não chega a tocar nele, o cego chega ao Cristo, cai no chão e segurando as suas mãos, suplica: “– Jesus, Filho de Davi, tem misericórdia de mim!” (Marcos 10: 46-52).

E os que iam passando repreendiam-no para que se calasse, mas ele clamava ainda mais: “– Filho de Davi, tem misericórdia de mim!”. Então, Jesus parando, mandou que lho trouxessem e, chegando ele, perguntou-lhe, dizendo: “– Que queres que te faça?”. E ele disse: “– Senhor, que eu veja”. E Jesus lhe disse: “– Vê; a tua fé te salvou” (Lucas 18: 39-42). “Se a cegueira fosse o castigo, o cego não se tornaria testemunha de Cristo” (João 9, 8-34).

Depois da cura, Jesus daria a ordem ao cego de ir lavar os olhos na piscina de “Siloé” - palavra que significa enviado ou testemunho. Conforme Derrida, “Cada vez que um castigo divino se abate sobre a vista para significar o mistério de uma eleição, o cego torna-se a testemunha da fé” (DERRIDA, 2010, p. 115). No decurso da história, o cego se torna um adorador feliz (João 9, 35-41). Para Derrida, a história de Sansão tem esse significado, há um olhar equivocado, mas nessa história existe uma grande luz, do castigo para conversão, da crueldade para libertação. Sansão matou muita gente porque imaginava-se que ele seria o único rei que estabeleceria o reino de paz de Israel. Ele foi eleito para salvar seu povo Israel, mas tinha que “salvar o seu povo sacrificando os filisteus, depois de ter ainda podido bramar [bande] a sua energia” (DERRIDA, 2010, p. 112). A força de Sansão era muito grande, porém ele acabou sendo derrotado pelos filisteus, que lhe furaram os olhos e o tornaram seu prisioneiro.

Derrida introduz o tema dos filisteus furarem os olhos de Sansão, o que não deve ser compreendido sob a perspectiva de castigo ou de privação total da visão, mas como a mão de

²⁴ DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: O autorretrato e outras ruínas*. Tradução de Fernanda Bernardo. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2010.

²⁵ BÍBLIA SAGRADA. Cf. João 9: 1-3. João 9, 8-34- Marcos 10: 46-52.

Deus que provou o contrário: Sansão restabeleceria sua força, pois, após ter recuperado seus cabelos, Deus lhe devolve toda a força. Para o Antigo Testamento curar-se da cegueira é uma bênção divina. Para Derrida, a bênção divina é o olho exterior que se vê a partir do interior.

Para Derrida, o desenho sempre nos deixa uma marca, às vezes, indelével, algo inconsciente ou um traço que pode ser chamado à circuncisão²⁶. Porém, o Apóstolo Paulo defendia o porte da luz divina, ou seja, a única condição que pode dar acesso ao convertido de se tornar cristão era o batismo e não a circuncisão, como defendia o Apóstolo Tiago e os demais membros do “Concílio de Jerusalém”²⁷. A posição de Paulo agradou à maioria e sua experiência é símbolo da memória do cego quando esse se encontrou com Jesus à beira do caminho de Damasco e tornou-se pela luz divina. As lembranças de Paulo e a sua própria experiência vão reproduzindo as questões de espectralidade. Assim, como diz Paulo: “– Ora, se morremos com Cristo, cremos que também com Ele viveremos” (Rm. 6: 8). Vivo e morto são fantasmas e espectros que nos seguem, essas ideias construídas em nossa mente vão nos acompanhar ao longo de toda a nossa vida como as ruínas de uma casa destruída, que não é mais casa, mas que estão ali e não desapareceram.

Derrida, ao falar de Santo Agostinho, faz um elogio, porém de forma irônica. Pensa que Agostinho não era tão Santo como se acredita, no entanto, reconhece a sua grandeza sobre o domínio das confissões (as confissões de Santo Agostinho trazem o elogio à luz). Derrida, assim, apresenta a luz em sua essência: “Eis a verdadeira Luz! Aquela que, de todos os que a veem e amam, faz um todo único (*ipsa est lux, uma est et unum omnes, qui vident et amant eam*)” (DERRIDA, 2010, p. 122). Essa luz não é da claridade do sol, mas do interior. Segundo Derrida, a luz apresentada nas confissões de Agostinho é a luz de ver a si mesmo, é uma forma de autorretrato. As confissões de Agostinho ajudam os nossos olhos a resistirem e superarem as tentações. As confissões são trabalho de conversão à qual ele mesmo foi sujeito convertido pelo auxílio da sua mãe Mônica. Mas as confissões são modelos de vida do sacrifício, de mudar a vida na dor; o olho chora seja pelo trauma, tristeza ou pela alegria de uma vida nova. Neste contexto, a cegueira é a desconstrução de deslocar o preconceito religioso que estava na base de causar as injustiças, opressão e a alienação dos oprimidos para a libertação. O

²⁶ Todo o recém-nascido judeu era obrigado a fazer o pacto da aliança através a circuncisão. Porém, Para Derrida, a circuncisão seria uma aliança dessimétrica e heteronômica na qual os recém-nascidos se inserem na comunidade sem seu consenso. O Concílio de Jerusalém traria uma discussão acerca desse tema, de que um dos critérios para se tornar cristão, era que todos os convertidos optassem por serem circuncidados.

²⁷ O Concílio de Jerusalém, por volta de 50 d.C., foi convocado para resolver se os gentios convertidos ao cristianismo deveriam seguir a Lei de Moisés. A decisão estabeleceu que a salvação vem pela fé em Jesus Cristo, e não pela Lei judaica. Participaram líderes como Tiago, Pedro, Paulo e Barnabé, com destaque para a iniciativa da comunidade de Antioquia.

gesto de Jesus de segurar nas mãos do cego que caiu aos seus pés para pedir o socorro da cura é um traço, descaminho.

O cego como sujeito do desdém é aquele que se engana e torna-se enganado. O enganado é o outro da alteridade, na relação da diferença explora e abusa dele de forma dissimulada. “Ele se engana, quer se engane a si mesmo, quase voluntariamente, quer seja enganado, se deixe enganar pelo desfalecimento da sua vontade, quer, por às apalpadelas, tentar enganar a sua própria cegueira (Cécité)” (Ibid., 2010, p. 98-99).

A cegueira bíblica não se limita apenas pela expressão da fé, mas demonstra que a nossa cegueira é, sem dúvida, um espaço de discutir as questões de artes e políticas. A leitura bíblica nos remete a entender que a cegueira é a condição possível do desenho da imagem bíblica que nos foi revelada pela inspiração divina e passa pelo invisível para o visível, do tocar para o ver. O cego que não pode ver traz por si mesmo as expressões que marcam o deslocamento da desconstrução. Derrida parte de uma leitura da desconstrução baseada na tradição judaica, cristã e filosófica para estudar a arte e estética. O referido autor traz o cego não como um ser passivo, para ele o cego é a imagem do retrato de si mesmo que se torna capaz de desenhar.

Na alegoria da caverna de Platão, encontra-se a famosa expressão “não saber sob o pretexto da escuridão” (GREUZE, 1990, p. 21)²⁸. Nessa alegoria se percebe que os prisioneiros cegos representam a ignorância das ideias encarnadas pela luz do sol projetada nas paredes da caverna. Nos evangelhos, os cegos estão associados a essa alegoria de Platão. Os cegos curados são análogos aos cristãos presos na caverna e que tentam se libertar do mundo das sombras. Os cegos cristãos só se poderiam libertar se tivessem encontrado a verdadeira luz de Cristo, e se fizessem o processo de conversão. Por esse motivo, a cegueira operada pela conversão, expulsa as sombras da ignorância dos cristãos para a luz de Deus. Conforme Creuze:

Saulo, que também é Paulo, o encara nos olhos. Também, o vemos apontando o dedo na mesma direção, à esquerda do desenho de Giulio Clovio, e as mãos de todos os personagens se estendem: uma na direção da outra, mas também em direção ao centro de uma presença invisível que dirige todos os corpos (Ibid., 1990, p. 106).

Nos Atos dos Apóstolos, Elymas²⁹ se põe ao proselitismo cristão de São Paulo e São Barnabé é considerado como cego mágico que ascendeu à chama divina.

²⁸ GREUZE, Jean-Batiste. *L'aveugle trompé*. Moscou, musée Pouchkine. Reproduite à la page 98 des Mémoires d'aveugle. Paris: Editions de la Reunion des musees nationaux, 1990.

²⁹ Elymas, também conhecido como Barjesus, é um personagem mencionado em Atos dos Apóstolos 13,6-12. Apresentado como um mago ou falso profeta judeu, ele procura impedir que o procônsul Sérgio Paulo acolha a mensagem cristã proclamada por Paulo e Barnabé.

CONVERSÃO DE SÃO PAULO

O verdadeiro sentido da conversão é a conversão interior. Não basta só testemunhar, às vezes, o testemunho pelas simples palavras encontra-se limitado pela incoerência de dizer e viver, da teoria para prática. Para Derrida (2010), a cegueira seria, portanto, a condição de enxergar a luz interior, isto é a conversão de dentro para a conversão de fora inaugura o tempo por vir. O cego se torna uma luz divina para libertação dos judeus. Assim, a luz divina recebida pelo cego torna-se um símbolo da visibilidade inteligível que não olha apenas de fora para o dentro, mas de dentro para fora.

Paulo de Tarso era judeu, deixou de perseguir os cristãos, se converteu ao cristianismo e tornou-se Apóstolo de Jesus. Paulo ao se tornar cego, encarna a figura de Deus como cego vidente. Ele toma um lugar de absoluto não contaminado pela autoridade. Nesse caso, Paulo pode ser curado ou se sacrificar, uma vez que responde positivamente ao chamado do anjo. Sua cegueira se transforma em uma vitória de Cristo, que é a luz para os gentios, do mesmo modo que a mão de Tobias foi guiada pelo anjo Rafael, da visão do invisível à cura da cegueira.



Guilherme Antunes³⁰, “A conversão de São Paulo, Caravaggio”. Fonte: Jornal Tornado.

A experiência de Paulo não é isolada nas Escrituras no uso da cegueira como símbolo de transformação espiritual. Um exemplo importante aparece no livro de Tobit, cuja história também mostra como a cegueira pode representar um momento de fé, revelação e cura. Tobit era o pai de Tobias homem justo e íntegro, respeitava o direito e a Lei do Senhor, enfrentava seus inimigos assírios e não tinha medo da morte contra seus opressores, enterrava os mortos da sua comunidade e cumpria a ordem divina, apesar da proibição do tirano. Aconteceu que Tobit passou a noite inteira dormindo, então, um pássaro estrangulou seu rosto e Tobit perdeu a visão, o que o levou a ter um comportamento desesperado quando foi acusado injustamente

³⁰ Guilherme Antunes é o autor do artigo “*Conversão de S. Paulo, Caravaggio*”, no qual analisa a pintura homônima de Caravaggio, destacando sua relevância revolucionária na arte sacra e os traços marcantes do tenebrismo que caracterizam a obra.

por sua própria mulher, que disse que ele teria ficar cego por causa de roubo do cabrito. Tobit se frustra, se decepciona e pede a morte a Deus. A cena nos revela que Tobias vai curar o pai com ajuda do anjo Rafael que o seguiu com seu bastão. Quem cura o pai não é Tobias, mas é aquele que traz a palavra, “O que lhe devolve a vista, não é, na verdade, o seu filho, finalmente, visível. Por detrás do filho há o anjo, um vem anunciar o outro” (DERRIDA, 2010, p. 36). A cegueira de Tobit e seu filho Tobias descrevem a obra do desenho bíblico no que pode ver, observar e tocar.

Como é sabido, o filho Tobias devolve-lhe a vista, derramando sobre os olhos do pai fel de peixe, seguindo, assim, os conselhos do anjo Rafael: “– Sei, com certeza, que os seus olhos se abrirão de novo. Unge-lhos com o fel do peixe: ao sentir ardor, esfregá-los-á, as cataratas desprender-se-ão e ele verá” (Ibid., 2010, p. 33).

Essa cena bíblica nos remete, inevitavelmente, a dizer que o desenho é um retrato de um Deus invisível que deixa o traço, uma figura ou, ainda, uma imagem espectral. Mas, podemos, também, estabelecer outros tipos de leitura de Freud, Benjamim com textos bíblicos (Tobit, Isaac, Jacob) e da apologia mitológica como a de Tirésias, Persée e Dibutade. Isaac é uma figura representativa pela preservação da memória do povo de Israel, seu tempo inaugura a desconstrução ao romper a lógica patriarcal da Lei judaica em que o filho mais velho Esaú deveria se beneficiar do trono, mas a bênção passou para Jacob.

A violência antecipou o designo de Deus pelo gosto das preferências de Rebeca. “A sua manha antecipa, responde antecipadamente ao desígnio de Javé que lho tinha anunciado: Duas nações estão no teu seio: dois povos sairão das tuas entranhas. Um prevalecerá sobre o outro, e o mais velho servirá ao mais novo” (DERRIDA, 2010, p. 102). Isaac, cego e enganado pela esposa, transfere a bênção a Jacó. A voz, o toque e a pele peluda de Esaú indicam que a cegueira de Isaac é irreversível.

A cena emblemática em que Isaac, cego e iludido, confere a bênção a Jacó abre espaço para uma reflexão mais densa sobre as relações entre voz, identidade e inconsciente. A voz é a expressão do sistema inconsciente da fala que habita em nós. Esse inconsciente leva Isaac a reconhecer o verdadeiro filho (Esaú), que deveria ter direito ao trono de Israel. Portanto, ao abençoar o filho, Isaac diz: “– Jacob aproximou-se de Isaac, seu pai, que o tocou e disse. ‘– A voz é a voz de Jacob, mas as mãos são as de Esaú?’” (DERRIDA, 2010, p. 102). A análise desse texto bíblico é determinante de toda a concepção da desconstrução. A escritura reside nesta disputa dos privilégios entre os filhos e sua mãe. A escritura aqui é entendida como nova forma de pensar as relações humanas. Isaac é o pai da promessa de Israel que anuncia uma nova lei judaica incalculável e sem medida para proteger Jacob do ressentimento de seu irmão Esaú.

Para Derrida (2010), a escritura precede a voz. Toda a escritura passa pela voz e pelas mãos, mas também pelo ato de desenhar. O cego é aquele cujos olhos não conseguem desenhar, mas a sua fidelidade quanto à memória da promessa de Israel cumpre seu autorretrato na permanência do filho mais novo ao filho mais velho como recomenda a Lei judaica. A indecidibilidade de Isaac a não cumprir a Lei judaica teria sido causada pelo traumatismo que teve na infância como objeto do sacrifício.

A cegueira de Isaac é autorretrato das lágrimas dos anjos derramadas pela prova do sacrifício. O Deus de Isaac é um Deus que cria assimetria entre Esaú e Jacó, ao invés de dar a bênção a quem vai assumir o trono de Israel, Esaú. Mas “Rebeca faz crer a Isaac o velho cego, que ele estende a mão da bênção a Esaú, o seu filho mais velho, que ele substituiu por Jacob” (Ibid., 2010, p. 99). Isaac é enganado por sua mulher que teve preferência pelo filho mais novo para herdar a herança. Na ausência do Esaú que cumpria a exigência do pai para caçar cabritos no mato e trazer ao pai a fim de receber a bênção, Rebeca aproveita o momento da ausência do filho mais velho para enganar a cegueira do marido. Troca o direito do filho mais velho pelo mais novo e esse recebe a herança. Porém, os dois filhos descobrem que não era na cegueira do pai que estava a origem da intriga entre os irmãos, mas sim que a mãe usou da cegueira do marido para enganar o filho mais velho e realizar o sonho do filho mais novo. Os dois filhos se reconciliam e se perdoam mutuamente.

Para Derrida (2010) o perdão é uma experiência do impossível. Perdoar o *imperdoável* é uma tarefa da desconstrução. A pergunta que podemos levantar nessa analogia é: qual é a imagem de Deus que aparece neste texto? Será que é um Deus medido ou calculado pelo interesse em possuir o direito da herança? A imagem de Deus nesse caso está no campo da desconstrução quanto à ideia de Isaac, porém a lógica da condicionalidade prova a evidência da materialidade de Rebeca sujeita à contradição à ética da alteridade.

No quadro de *Caravaggio*, Derrida descreve sua conversão como ato de fé. Paulo parte da experiência da fé temporal como requisito da luz que o tornou cego e que, por sua vez, o fez tornar-se testemunha da cegueira que abriu os olhos dos pagãos. A luz desempenha um papel muito importante na tradição judaica. Ela representa o ato da criação, da diversidade e da libertação. Segundo Derrida (2010), a luz é a palavra interior que se manifesta pela pragmática da conversão a fim de testemunhar pelas palavras. A questão da luz que torna Paulo cego é explicitamente pensada na obra “Memórias de Cego” de maneira simbólica pela linguagem.

Enceguecimento de girassol, conversão que torce a luz e a faz girar sobre si mesma até à vertigem, desvanecimento do emaravilhamento que se vê passar da claridade a mais claridade, talvez a demasiado sol. Esta clarividência do demasiado evidente é a

loucura de Paulo. E acusam disso os livros, ou dito de outro modo, a visibilidade da palavra invisível. “Estás louco, Paulo! Os livros tornam-te louco! Grita-lhe Festus”. A confissão de Paulo, o autorretrato desta luz louca, apostemos em como ela terá representado o modelo do autorretrato, daquele que aqui nos ocupa na sua própria ruína. (Ibid., 2010, p. 121).

Segundo Derrida, a conversão é um pensamento de desconstrução, porque ela oferece àquele que é convertido a possibilidade de fazer um deslocamento da sua identificação como sujeito convertido; seu autorretrato se torna uma múltipla identidade nas relações com a alteridade, trazendo não somente as ruínas ou a luz do exterior, mas os traços, enquanto sujeito da revelação, com a *différance*³¹. Não existe conversão sem fé. A fé é uma experiência do impossível; ela oferece algo que nenhum ser humano pode provar. Esse ato crente, como gesto que precede a conversão é sempre invisível, incalculável e incondicional. Este vínculo entre a fé e conversão traz esperança naquilo que não se espera. A desconstrução inaugura esse tipo de pensamento, esperar é uma promessa, uma promessa sempre vai ser por vir. Para Derrida, “a fidelidade da fé importa mais a representação que ela ordena e, portanto, precede o movimento. E a fé, em seu próprio tempo, é cega” (Ibid., 2010, p. 37). Com efeito, Derrida diz: “ora, como indica o seu nome, o apocalipse não é senão revelação ou desnudamento, desvelamento que torna visível, verdade da verdade: a luz que a si mesma se mostra. Isto é um apocalipse da pintura – como pintura cristã” (DERRIDA, 2010, p. 125).

As memórias de cego na lógica dos textos bíblicos são apresentadas de maneira apocalíptica que permeia a motivação de todo trabalho da desconstrução no interior da do desenho. As verdades da fé e da revelação são aporias que Derrida anuncia a indecidibilidade na questão da eleição entre os irmãos Esaú e Jacob com o pai Isaac. Derrida questiona a Lei judaica que deveria conceder o direito da herança ao filho mais velho. As memórias de cego nos trazem uma releitura da desconstrução. Conforme o pensamento de Derrida, a memória é o desvio, uma ideia de inverso, um deslocamento e contraria na hierarquização e na superação do pensamento binário. O invisível se torna uma marca importante na convivência da fé. Percebemos que, ao contrário de outras tradições judaicas, os gregos valorizavam o visível como uma categoria privilegiada do saber. Para eles, o verdadeiro conhecimento estava ligado ao que podia ser visto, como no desenho, que expressava proporções, ordem e racionalidade da realidade.

³¹ O conceito de *différance* é uma invenção de Derrida por se diferenciar da sua raiz em francês *différence*. A palavra com “a” inventada por Derrida é a marca da desconstrução que inaugura a escritura e linguagem. A *différance* por sua vez rompe a lógica do logocentrismo na filosofia ocidental para construir uma filosofia da alteridade. Sem dúvida, sua leitura é nada mais que uma indecidibilidade.

A essa leitura desconstrutiva de Derrida, podemos colocar em diálogo a perspectiva de Jacques Rancière, que, ao tratar da partilha do sensível, sugere que a arte não se define, necessariamente, por aquilo que a torna visível. Rancière (2012)³², a arte não se define, necessariamente, naquilo que a torna tão visível. A representatividade da arte revela certa invisibilidade que pode produzir o visível pelos seus espectadores. A imagem tão clara não, necessariamente, produz a arte. Uma representação da arte oculta pode servir como dispositivo para produzir o visível. Conforme Rancière:

A representação encontra, no teatro, seu lugar privilegiado, o espaço de manifestação inteiramente dedicado à presença, porém, obrigado por esta própria presença a uma dupla contenção: a contenção do visível pelo dizível e a contenção das significações e dos afetos pelo poder da ação - Uma ação cuja realidade é idêntica à sua irrerealidade. (RANCIÈRE, 2012, p. 127).

Nesse sentido, seja a imagem ou a arte, ultrapassa a representação. Segundo Derrida, o invisível marca a condição da fé cega. Todo o desenho é cego. A fé está ligada a um Deus que tem como natureza aquilo que não se vê e não se tem como provar. A face de um Deus é invisível, assim como na cultura grega, a fé nos deuses gregos se apresenta como metamorfose, suas representações aparecem em várias formas da natureza. Enquanto, o Deus na cultura judaica sempre se revela na invisibilidade da memória de cego. Javé não tem corpo e não tem matéria.

A cegueira na cultura judaica é a questão principal para pensar uma fé por vir, da importância do desenho e da arte na sociedade de controle. Para Derrida, o ponto cego é o principal começo da obra do desenho. Tudo começa pelo ponto cego. A fé como ato do divino inaugura o ponto cego, que é nada mais que o tempo da conversão, do desdém, da culpa e do castigo. Para este autor, o ponto cego que começa com a revelação divina não significa que o cego é aquele que não pode ver nada, ou alguém que é privado da graça de Deus, mas, sim, o cego convertido é aquele que pode, mas não vê. “As memórias de cego” é o autorretrato de Derrida. Todo desenho pode enxergar a cegueira do próprio autorretrato, reconstruir o que é exatamente do seu próprio retrato é impossível.

O desenho é cego, porque o desenhista precisa verificar o resultado naquilo que ele mesmo pode enxergar, ou do que o próprio desenho que ele desenhou que pode lhe comunicar alguma mensagem. O desenhista é visto como rastro porque não tem certeza absoluta ou certa naquilo que ele desenha. Por sua vez, o traço sempre se move e se desloca. Esse traço na obra

³² RANCIÈRE. Jacques. *La méthode de l'égalité*, entretien avec Laurent Jean Pierre et Dork Zabunyan. Paris: Editora Bayard, 2012.

do desenho é uma aporia que implica a imprevisibilidade do desenhista. O traço questiona essa possibilidade real do autorretrato do desenho, algo que pode ser questionado ou criticado.

Na cultura judaica, a cegueira não é apenas uma limitação física, mas um tema simbólico central que nos permite refletir sobre a desconstrução como algo que ainda está por vir. Ela nos convida a repensar o papel da arte em uma sociedade que, cada vez mais, tende a desvalorizá-la e a negligenciar sua força reveladora e crítica. A arte é vida, uma vida que traz novidades, mas ao tempo, desestabiliza as estruturas injustas da nossa sociedade. Para Derrida, tudo começa a partir do ponto cego que está dentro e fora do olho. É um olho transformador e não destruidor. É um olho que desempenha o papel de converter as lágrimas em súplica, no pedido de oração para implorar a cura. Conforme Derrida: “Um desenho cristão deveria ser um hino, um louvor, uma prece, um olho que implora, um olho com as mãos juntas” (DERRIDA, 2010, p. 125).

Por esse motivo, todo desenho pode enxergar a cegueira do próprio autorretrato, mas para construir exatamente aquilo que é o autorretrato torna-se impossível. Neste sentido, o desenho implica uma fé que transcende sempre por vir. As figuras bíblicas na cultura judaica trazem a pluralidade, ao mesmo tempo, que valorizam as singularidades nas questões de pintura, estética e arte na bíblia.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. A Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, [s.d.]. Cf. João 9:1-3; João 9:8-34; Marcos 10:46-52, Lucas 18: 39-42. Lucas 18: 39-42 - Carta de São Paulo aos Romanos m. 6: 8.

DERRIDA, Jacques. *Memórias de Cego: O autorretrato e outras ruínas*. Tradução de Fernanda Bernardo. Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

GREUZE, Jean-Batiste. *L’aveugle trompé*. Moscou, musée Pouchkine . Reproduite à la page 98 des Mémoires d’aveugle. Paris: Editions de la Reunion des musees nationaux, 1990.

ANTUNES, Guilherme. *Conversão de S. Paulo, Caravaggio*. Jornal Tornado, independente, 14 abr. 2019. Disponível em: Jornal Tornado. Acesso em: 15 jan. 2021.

JORNAL TORNADO. Disponível em: <https://www.jornaltornado.pt/>. Acesso em: 15 jan. 2021.

RANCIÈRE. Jacques. *La méthode de l’égalité*, entretien avec Laurent Jean Pierre et Dork Zabunyan. Paris: Editora Bayard, 2012.

As linguagens da contemporaneidade e a alma agostiniana: entraves para a fruição da vontade

Francisco Estefogo³³

Resumo

Todos os tipos de linguagens que nos circundam são incondicionalmente fulcrais na estrutura fundante constitutiva dos seres humanos. Dessa forma, como a contemporaneidade é constantemente enviesada por lépidas mudanças culturais e pela ininterrupta ressignificação de conceitos, particularmente, à custa dos hodiernos avanços tecnológicos e das conquistas científicas, reflexões acerca dos desdobramentos da conjuntura vigente, em relação às fundações dos sujeitos frente a essas novas representações da modernidade, fazem-se prementes. Agostinho (1999) concebe o ser humano baseado na composição divina unitritária da alma entre inteligência, memória e vontade. Em outras palavras, trata-se dos três constituintes da alma que são indivisíveis e estão em íntima relação umas com as outras. Na perspectiva agostiniana, a consonância entre tais elementos é o que engendra a configuração do modelo antropológico e ontológico dos seres humanos. Uma vez mediado pelas representações, ou seja, pelas linguagens, esse movimento pode ser corrompido, infringindo a natureza da pureza de ser, amar e conhecer. Por conseguinte, como a alma pode adoecer por se confundir com as coisas que ama relacionadas às imagens sensíveis e exteriores que criou em si, a funções anímicas (Silva Filho, 2021), isto é, os afetos, a imaginação, a memória, o senso comum, o entendimento e a vontade, podem languidamente ser estruturadas. Este ensaio objetiva oferecer reflexões sobre a repercussão das linguagens contemporâneas, ou seja, as representações do mundo, majoritariamente preconceituosas e silenciadoras, relativas à fundação da interioridade e da subjetividade humana, em particular, atinente ao desfrute e à fruição da vontade, calcado nas pressuposições filosóficas agostinianas.

Palavras-chave: linguagens contemporâneas; funções anímicas; fruição da alma; fruição da vontade.

Abstract

All types of languages which surround us are unconditionally central to the founding structure that constitutes us as human beings. In this way, as contemporaneity is constantly skewed by quick cultural changes and by the uninterrupted re-signification of concepts, particularly, at the expense of modern technological advances and scientific achievements, reflections on the developments of the current situation, when it comes to talking about the foundations of subjects in the face of these new representations of modernity, become of paramount importance. Augustine (1999) conceives human beings based on the unitary divine composition of the soul between intelligence, memory and will. In other words, it is about the three constituents of the soul that are indivisible and in close relationship with each other. From the augustinian perspective, the consonance among such elements is what engenders the configuration of the anthropological and ontological model of human beings. Once mediated by representations, strictly speaking, by languages, this movement can be corrupted, violating the nature of the purity of being, loving and knowing. Therefore, as the soul gets sick by getting confused with the things it loves related to the sensitive and external images it has created in itself, the soul functions (SILVA FILHO, 2021), that is, affections, imagination, memory, common sense, understanding and will, can be languidly structured. This essay aims reflect upon the repercussion of contemporary languages, namely, the representations of the world, mostly prejudiced and silencing, relating to the foundation of interiority and human subjectivity, particularly, with reference to the enjoyment and fruition of the will, based on augustinian philosophical assumptions.

Keywords: contemporary languages; soul functions; fruition of the soul; fruition of the will.

³³ Membro da Academia Taubateana de Letras (ATL), Francisco Estefogo é pós-doutor em Linguística Aplicada (PUC-SP) e professor do programa de mestrado em Linguística Aplicada da Universidade de Taubaté (UNITAU). No momento, é pós-doutorando em Filosofia da Linguagem pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). e-mail: estefogo@gmail.com

O mundo, representado pelas linguagens verbais e não verbais, pode ser compreendido como a gênese da estrutura fundante que nos constitui como seres humanos. Dessa forma, todos os tipos de linguagens que nos rodeiam são absolutamente centrais na dinâmica constitutiva da vida. A hodiernidade, devido aos recentes avanços tecnológicos e às descobertas científicas, sobretudo, relacionados à internet e à comunicação, é atravessada por céleres mudanças culturais e pela constante reconstrução de conceitos. Essa problematização impõe reflexões sobre o desdobramento do contexto contemporâneo nas fundações dos sujeitos frente a essas novas representações da modernidade.

Nesse sentido, Agostinho (1999) concebe o ser humano, em particular, no que se refere à interioridade e à subjetividade, em larga escala, a partir da composição divina unitrinária da alma humana entre inteligência, memória e vontade. Trata-se dos três elementos que, inseparáveis e em estreita relação umas com as outras, estruturam a alma.

A convergência entre tais conceitos é o que estabelece a configuração do modelo antropológico e ontológico do ser humano, na visão agostiniana. Nesse movimento, a dinâmica da atividade de conhecer dessa tríade, por ser mediada por representações, isto é, pelas linguagens, pode ser deturpada, rompendo com natureza da atividade do ato puro de ser, amar e conhecer, como apregoado pelas proposições do bispo de Hipona. No processo de se conhecer, a alma pode se confundir com as coisas que ama pertinentes às imagens sensíveis e exteriores que criou em si. Como efeito, atua tanto do ponto de vista ontológico e epistêmico, como moral e psicológico à guisa da morbidez, o que a adoce e, assim, debilitadamente estrutura as funções anímicas (Silva Filho, 2021).

Com um viés platônico, a perspectiva agostiniana aponta que a plenitude só pode ser alcançada pela sabedoria, e não por prazeres, especialmente os materiais. Portanto, as linguagens do mundo são plenamente decisivas no movimento de a alma se conhecer e, desse jeito, constituir candidamente, pelo prisma agostiniano, a trindade que delineia a interioridade humana.

Este ensaio objetiva refletir sobre o papel das representações hodiernas, materializadas pelas linguagens, majoritariamente preconceituosas, silenciadoras, opressoras e, em alguns casos, destruidoras. O foco deste estudo é propiciar reflexões acerca da fundação do sujeito no que tange aos aportes filosóficos agostinianos relacionados à formação da interioridade e da subjetividade humana, essencialmente, no bojo na fruição da alma.

Para tanto, primeiro serão discutidas a função das representações (linguagens) na construção do conhecimento da alma, segundo Agostinho (1999). Posteriormente, a partir de alguns excertos de linguagens da contemporaneidade recentemente veiculados nas mídias, reflexões serão feitas concernentes à natureza da humanidade referente à atual e à possível construção do entendimento que a alma tem de si diante do quadro da atualidade. Na sequência, considerações finais serão tecidas à luz das propostas e desenvolvimento deste estudo.

As representações insidiosas

Tanto as realidades sensíveis como as inteligíveis são objetos do pensamento da humanidade. No entanto, dada a natureza do ser humano, de acordo com Agostinho (1999), temos mais facilidade de nos atermos ao mundo corpóreo, uma vez que somos cercados pela materialidade. Nesse terreno, Agostinho justifica que “*em consequência de nossa condição humana, que nos converte em seres mortais e carnaís, lidamos mais fácil e familiarmente com as realidades visíveis (visibilia) do que com as inteligíveis (intelligibilia)*” (Agostinho, XI, i, I).

Nesse esteio, a vontade, outra dimensão agostiniana para a inteligência, é a faculdade agentiva que faculta a relação da alma com o mundo sensível, representado pelas linguagens. Trata-se, na verdade, da intencionalidade por intermédio da qual alma se espelha frente à realidade. Entretanto, essa dimensão acarreta “*a intervenção de uma “força unitiva” (vis copulandi) pela qual a vontade isola um objeto sensível no campo perceptivo ao ligar a ele o sentido concernido*”, com assevera Koch (2010, p.75).

Ainda que a vontade seja uma atividade da alma, independentemente do corpo e dos órgãos sensoriais (Koch, 2010, p.80), a alma pode se desorientar devido às representações e, por conseguinte, obscurecer a possibilidade de se conhecer, além de não perceber as realidades inteligíveis. Consequentemente, o conhecimento puro pode ser obstruído e a alma se tornar viciada (Silva Filho, 2021, p.57). Nesse sentido, Agostinho (1999, X, vi, VIII) afirma: “*mas a mente erra quando se une com amor tão grande a essas imagens a ponto de considerar que ela também é do mesmo modo*”.

Em suma, o processo epistemológico, a rigor, sadio e virtuoso na perspectiva agostiniana, alimento da alma nutrida (SILVA FILHO, 2021) pode ficar comprometido quando as representações são compreendidas como bens absolutos e fixos, em decorrência da carência de reflexão sobre uma pseudo realidade inventada e impura. Nessa direção, Agostinho (1999, X, vi, VIII) nos adverte: “... *(a alma) conforma-se de certo modo com elas (as imagens), não*

sendo isso, mas pensando, não porque se pense como imagem, mas porque se pensa inteiramente como aquilo cuja imagem tem consigo”.

Destarte, o perigo é a gênese do aspecto volitivo da intenção atinente à contemporânea dinâmica epistêmica funesta, marcada por narrativas de opressão, preconceito, destruição, soberba e negligência, que apresenta ao ser humano um mundo imaginário representado pelas linguagens, celeiro de suas vontades e desejos.

Na contramão, é preciso entender que as atividades anímicas não sejam exclusivamente concebidas a partir da materialidade que estruturam o mundo e, à vista disso, a interioridade humana. Com base nessa proposição agostiniana, é patente afirmar que a realidade material pode ser entendida por outra perspectiva que não seja meramente as captadas pelos sentidos no que se refere à totalidade do real. Ademais, que as fundações do sujeito não se limitam apenas às representações do mundo sensível, tampouco são decorrentes delas. Nessa toada, Agostinho (1999) corrobora essa reflexão com os seguintes dizeres:

Nela (na alma) vigora o juízo de discernir o corpo que deixou fora da linguagem que dele traz consigo, a não ser quando essas mesmas imagens se manifestam como se fossem sentidas exteriormente e não pensadas interiormente, tal como costuma acontecer aos que dormem ou a quem delira ou em algum êxtase (Agostinho, X, vi, VIII, 1999).

Isso posto, a reflexão que se constrói é sobre o desprendimento da alma em relação ao mundo imaginário para combalir as representações do mundo sensível de modo a se potencializar na sua diáfana pureza, pois ela é mais íntima a si mesma do que imagens extrínsecas. Se alma for ludibriada pelos aspectos sensoriais mundanos e, portanto, apropriar-se de elementos epistemológicos corrompidos, ela poderá se perder e se ruir (Silva Filho, 2021). Dessa forma, os sentidos são prováveis fontes suspeitas de conhecimento. Segundo Agostinho (1999), a compreensão legítima das atividades inteligíveis ocorre a partir da contemplação da própria alma.

As linguagens da contemporaneidade

A retórica opressora, negacionista, colonizadora e preconceituosa, mesmo depois do início da segunda década do século XXI, tem sido a tônica dos direcionamentos de algumas das principais lideranças planetárias. “*Menino veste azul e a menina veste rosa*”³⁴, “*O conceito de*

³⁴ <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/01/menino-veste-azul-e-menina-veste-rosa-diz-damarees.shtml>

aquecimento global foi criado por e para os chineses, para que a indústria manufatureira americana não seja competitiva”³⁵, *“Todo mundo indo para a Disneylândia, empregada doméstica indo para Disneylândia, uma festa danada*”³⁶, *“Uma mulher que nega ser mãe, que se recusa a cuidar da casa, é incompleta e deficiente*”³⁷ são alguns exemplos de narrativas preconceituosas e opressoras proferidas por mandatários e outras personalidades que há pouco tempo viralizaram nos principais meios de comunicação.

Por mais que essas enunciações não conferem, à primeira vista, nenhum tipo de beleza, como abarcado pelas discussões agostinianas, a reputação que carregam pode ser uma armadilha para a alma. Agostinho (1999) nos adverte:

E nessas coisas, em que se não usa habitualmente a designação do estudo, os amores costumam surgir do que se ouve dizer, enquanto o espírito arde de desejo por causa da fama de qualquer beleza para a ver e dela fruir, porque conhece de um modo geral a beleza dos corpos pelo facto de haver contemplado várias, e tem razões para provar interiormente aquilo porque anseia exteriormente (Agostinho, X, i, I, 1999).

Se a alma for exposta inúmeras vezes aos tipos de representações de alguns aspectos sociais do mundo, como ilustrado pelos excertos acima, apreende-se, desse modo, que o amor construído a partir dessa relação não é oriundo de algo completamente desconhecido, pois a notoriedade do fenômeno se enrobustece. Essa evolução ratifica o pensamento agostiniano que a alma ama o que de alguma maneira já conhece.

Como se não bastassem as declarações supracitadas, boa parte das imagens da hodiernidade também imprimem um contexto intolerante, silenciador homogeneizador e regulador, isto é, na visão deste ensaio, outra emboscada da atualidade para o declínio, ou queda, da alma (Agostinho, 2019). Muitas das figuras apresentadas abaixo foram destaques verborrágicos nos recentes noticiários, inclusive e especialmente, na mídia internacional.

³⁵ <https://www.bol.uol.com.br/listas/15-frases-para-la-de-absurdas-ditas-por-trump-e-kim-jong-un.htm>.

³⁶ <https://www.plural.jor.br/noticias/poder/o-governo-bolsonaro-em-22-frases/>.

³⁷ <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-36468521>.

Figura 1



<https://ne10.uol.com.br/noticias/2022/05/15014984-genivaldo-de-jesus-morto-cruelmente-pela-prf-em-camara-de-gas-era-casado-tinha-um-filho-e-gritou-ate-a-morte-veja-historia-do-rapaz.html>

Genivaldo de Jesus, negro e diagnosticado com esquizofrenia, retratado na Figura 1 acima, foi assassinado no Sergipe, no dia 25 de maio de 2022. Utilizando uma câmara de gás improvisada, a Polícia Rodoviária Federal torturou e matou a vítima dentro do porta-malas da viatura da corporação. A ação conota um ato de racismo e opressão por uma das instituições de autoridade nacional mais respeitadas do país.

Figura 2



<https://www.folhape.com.br/noticias/eua-acusa-russia-de-querer-subjugar-ucrania-congelando-a/245950/>

A Figura 2 destaca a destruição de um dos edifícios da cidade ucraniana de Kherson, decorrente dos ataques da Rússia. O sangrento conflito já dizimou quase 300 mil vidas. Motivada pela expansão da Organização do Tratado do Atlântico Norte (Otan) pelo Leste Europeu e, assim, a possibilidade de adesão da Ucrânia à aliança militar, além de outros interesses territoriais, culturais e econômicos, a Rússia invadiu a Ucrânia no início de 2022. Hegemonia de poder e intolerância são algumas das razões de justificação da atividade militar russa que tenta impor sua autoridade máxima frente ao território ucraniano, *a priori*, soberano.

Figura 3

<https://ipam.org.br/brasil-precisa-de-desmatamento-zero-para-cumprir-meta-de-corte-de-emissao-de-gases-estufa/>

Foram mais de 9 km² da área da floresta amazônica devastada de janeiro a setembro de 2022, o maior índice nos últimos 15 anos. As queimadas descontroladas (Figura 3), a extração ilegal da madeira, a impunidade a crimes ambientais bem como o estímulo à grilagem de terras públicas são algumas das premissas para essa destruição em massa. Falta de base científica, despreparo, permissividade com os garimpeiros ilegais e corrupção no ambiente governamental são alguns dos motivos que levaram à destruição de extensas áreas da Amazônia. Mais uma vez, como nos casos apresentados acima, atos de superioridade e potência deflagaram essa atrocidade ambiental.

Figura 4

<https://veja.abril.com.br/saude/perto-da-marca-de-10-mil-mortes-por-covid-19-brasil-se-aproxima-dos-eua/>

Com o amargo índice de 13% das mortes (Figura 4) no mundo de COVID-19, o Brasil figura no 3º lugar³⁸, com quase 700 mil óbitos, atrás apenas dos EUA e da Índia. O reduzido

³⁸ <https://www.trt.net.tr/portuguese/covid19>.

número de profissionais especializados no atendimento de pacientes críticos, os sistemas de saúde limitados, particularmente da vigilância epidemiológica, as políticas públicas federais claudicantes no que diz respeito à efetivas e abrangentes campanhas de prevenção e vacinação, bem como a carência de testes em massa e a condição de pobreza, decorrente da abissal desigualdade social, são alguns dos elementos responsáveis por essa calamidade. Novamente, mais um exemplo de atitudes de descaso, irresponsabilidade vaidade e presunção, vindas particularmente, da esfera federal do país, são as causas de tamanha catástrofe.

Figura 5



<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2021/09/taliba-reprime-com-violencia-protesto-de-mulheres-em-cabul-por-direito-a-educacao.shtml>

A Figura 5 acima demonstra a manifestação de mulheres afegãs que lutam pelo direito ao trabalho e à educação. O Talibã, grupo fundamentalista que impõe um governo autoritário e opressor, retomou o Afeganistão depois 20 anos com a saída das tropas americanas do país. Afora as restrições no que concerne ao ingresso em universidades e clínicas, além da já famigerada imposição de um tipo de vestimenta, o movimento déspota e tirano também impede de as mulheres irem aos parques e academias. A falta de respeito à multidiversidade e aos direitos humanos, calcadas em ações governamentais autoritárias, são as plausíveis explicações para esse despautério.

Visto que a contemporaneidade está normalmente representada, nos últimos tempos, por linguagens plúmbeas, descrentes e derrotistas, como aludido pelas amostras acima, é preciso refletir sobre os fundamentos que permeiam essas representações, uma vez que a alma constrói conhecimentos embasada nelas (Agostinho, 1999). Segundo o entendimento dos excertos retratados, é possível afirmar que o celeiro das atroz consequências é um ambiente de autoridade, vaidade, preconceito, soberba, opressão e individualismo que inflamam a ânsia das almas. Nesse sentido, Agostinho (1999, X, i, 1) nos adverte com as seguintes palavras:

“tratando-se, porém, do conhecimento de saberes, é muitas vezes a autoridade de quem as elogia e delas fala que desperta em nós o desejo”.

Indubitavelmente, as linguagens do mundo contemporâneo não evidenciam apenas circunstâncias temerárias como representadas anteriormente. Seguramente, há circunstâncias de harmonia, amor, resistência, compaixão e solidariedade em algum lugar do planeta. No entanto, a vigilância de como as relações da alma se espriam nessa conjuntura mais lúgubre se faz premente, pois, ela pode se iludir e, destarte, circunscrever o potencial da vontade.

Ressalta-se que uniformização, o silenciamento, o daltonismo alusivo às desigualdades étnico-culturais, as injustiças sociais, bem como os devaneios opressores políticos e econômicos são as palavras de ordem da vez no que se refere a como as linguagens representam o mundo nos dias de hoje. Como consequência, a opressão, o autoritarismo, a regulação, a intolerância, dentre outros riscos homogeneizadores, desenham-se num horizonte sombrio. De acordo com Silva Filho (2021), caso a alma se embrenhe nessa ambiência perniciosa, as linguagens por si não são suficientes para levar a alma a pensar sobre sua própria essência de estar no comando. É preciso que a fé, a esperança e o amor tratem da acrasia e, desse modo, objetivem as dinâmicas anímicas relativamente livres da autocontradição constitutiva da condição humana (Silva Filho, 2021).

Talvez oportunizar formas de organização discursiva para a produção criativa, crítica e compartilhada de saberes, pensares, e sentires diversos possa ser uma chance para a alma não ser corroída. Assentado a isso, fins estruturantes de um agir questionador, crítico, democrático e transformador, por intermédio de atividades de fraternidade, afeto, crença e fidência poderão ser fomentados de modo que a alma sobreponha as linguagens taciturnas da contemporaneidade e, então, permita que a vontade, movida pelo amor, posicione-se como uma força intencional que legitime o seu papel para além da articulação entre o mundo das representações e as capacidades sensoriais. Nesse sentido, Koch pontua que (2010, p.76), *“a mera presença espacial de um corpo em meu campo visual não basta para torná-lo presente a mim, isto é, sensível; é a vontade que o faz assim, que o ‘torna presente’, poderíamos dizer, e desse modo o torna sensível”.*

A considerar que o conhecimento é o que nutre a alma e o alimento, o corpo, (Silva Filho, 2021), entende-se que esse saber deve ser *“salutar e útil”* (Silva Filho, 2021, p. 59). Conforme já mencionado acima, se o percurso epistemológico for corroído e, dessa maneira, vazio e fútil, almas viciadas podem ser geradas, em razão de a intencionalidade ser desenvolvida embasada no exato espelhamento da alma com a suposta realidade, como já tratado previamente, mas não por intermédio da vontade.

Silva Filho (2021, p. 57), calcado nos escritos agostinianos, corrobora a anêmica fundação do sujeito, com base nesse tipo de alma néscia ao afirmar que “*os homens sábios possuem a alma mais plena e maior do que os ignorantes, e os homens desprovidos de ciência e instrução estão como que em jejum e famintos. Mais do que isso, por estarem vazios de ciência, estão cheios de vícios e maldade*”.

Ademais, como a “*vontade humana nela mesma*’ é a vontade de ser feliz, a vontade ‘*não tem outro fim senão a felicidade*” (Koch, 2010, p. 84), as narrativas e retóricas sombrias devem ser questionadas, confrontadas e, claro, transformadas, na medida do possível, posto que podem ludibriar a alma e a constituir de forma obtusa e incoerente, objetando a sua potência de pura de bondade.

Ao deturpar a alma, as linguagens nefastas podem obscurecer a correta identificação do que deve ser a felicidade humana, acarretando uma representação equivocada do nosso próprio bem (Koch, 2010). Decorrente dessa visão claudicada da alegria, da felicidade e do bem-estar, não ensinaremos esses confortos e benesses do bem viver, pois não os conhecemos ainda. As representações podem nos cegar. Mais que isso, podem ser concebidas, às vezes, por modelos de ser e agir fossilizados e dogmáticos, como entraves para a fruição da vontade. Agostinho (1999, X, i, iv) ratifica essa ocorrência com as seguintes palavras: “*amamos o que de algum modo já conhecemos*”, o que se torna de todo grave quando a base de nosso conhecimento é precária, também nos sentidos material, educacional e cultural do termo.

Considerações finais

Este ensaio teve como objetivo refletir acerca do impacto das linguagens contemporâneas, ou seja, as representações do mundo, normalmente, circunscritas no bojo da opressão, da destruição, do preconceito e da homogeneização, no que concerne à formação da interioridade e da subjetividade humana, singularmente, alusiva ao desfrute e ao gozo da vontade, amparado nos pressupostos filosóficos agostinianos.

Primeiro, foi explanada a possibilidade de as linguagens distorcerem o processo de construção do conhecimento que a alma tem de si e, diante disso, não perceber as realidades inteligíveis, de acordo com o pensamento agostiniano. Essa obscuridade pode romper com a natureza da atividade da alma como ato puro de ser, amar, conhecer e agir.

Posteriormente, reflexões foram feitas acerca de como a alma pode ser inebriada pela pseudo realidade inventada e impura, sobejamente, a partir de alguns excertos das lóbregas representações dos dias de hoje. Fundamentado nas concepções agostinianas, apreende-se que

fundações da interioridade e da subjetividade não se limitam apenas às representações do mundo sensível, tampouco são oriundas delas.

No mais, a alma precisa se fortificar a partir do questionamento, da criticidade e da democracia, por meio de atividades de amor, compaixão e fé para, destarte, resistir e transcender às representações do mundo sensível. Uma vez resistente e blindada das ardilosas e insidiosas conceituações mundanas do cenário moderno, a alma pode se potencializar na sua límpida pureza para, então, legitimar a fruição da vontade como atividade catalisadora para a sua expansão e transformação.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

KOCH, I. Sobre o conceito de *voluntas* em Agostinho. In: *Discurso*, v. 40, n. 40, p. 71-94, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2010.68245>. Acesso em: 6 julho. 2024.

SILVA FILHO, L. M. *Como ler Santo Agostinho: terapia da alma e da felicidade*. São Paulo: Paulus, 2021.

Fundamentos do Empirismo: os limites do conhecimento no *Essay*

Concerning Human Understanding de Locke

Fernanda C. Cardoso³⁹

Resumo

Locke, que é amplamente reconhecido como o pioneiro do empirismo, investiga, em seu *Essay Concerning Human Understanding*, a origem, a natureza e os limites do conhecimento humano. Ele chega à derradeira conclusão de que no mais das vezes o que julgamos conhecer não passa de crença provável. Não obstante, enquanto um entusiasta da filosofia natural então emergente, ele contorna o ceticismo com uma solução pragmática e recomenda que sigamos investindo na busca por conhecimento. Nesse cenário, o objetivo deste artigo é expor os argumentos de Locke quanto aos limites do conhecimento humano e indicar como ele lida com a desanimadora conclusão de que nosso conhecimento é extremamente limitado.

Palavras-chave: Filosofia Natural. História da Filosofia. Epistemologia Lockeana. História do Empirismo. Revolução Científica.

Abstract

Locke, who is widely recognized as the pioneer of empiricism, investigates in his *Essay Concerning Human Understanding* the origin, nature, and limits of human knowledge. He reaches the ultimate conclusion that most of what we believe to know is merely probable belief. Nevertheless, as an enthusiast of the then-emerging natural philosophy, he navigates around skepticism with a pragmatic solution and recommends that we continue investing in the pursuit of knowledge. In this context, this paper aims to present Locke's arguments regarding the limits of human knowledge and to indicate how he deals with the discouraging conclusion that our knowledge is extremely limited.

Keywords: Natural Philosophy. History of Philosophy. Lockean Epistemology. Empiricism History. Scientific Revolution.

1. Introdução

John Locke, que é considerado por muitos o pai do empirismo, investiga, em seu *Essay Concerning Human Understanding* (abreviadamente, *Essay*)⁴⁰, a origem, a natureza e os limites do conhecimento humano. De fato, embora muitos filósofos antes dele tenham se engajado numa investigação empiricamente inspirada sobre a cognição, como Aristóteles, foi ele o primeiro a estabelecer os princípios pelos quais fazemos isso de maneira sistemática. Na sua investigação, Locke chega à conclusão de que o conhecimento humano é extremamente limitado, e que, na verdade, a maioria das teses que julgamos conhecer não passam de mera *crença provável*, pois o conhecimento adquirido por meio da experiência, por mais provável que seja, nunca é conhecimento certo e universal. Desse modo, Locke deu o pontapé inicial

³⁹ Mestranda em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. E-mail: f234369@dac.unicamp.br
Lattes: 1170827695089036.

⁴⁰ Neste artigo, usarei a edição erudita de Nidditch (1975) e referenciarei as passagens citadas do seguinte modo: *Essay* [livro] [capítulo] [parágrafo].

para uma rica tradição filosófica que segue florescendo até hoje, tanto na filosofia quanto nas ciências: o empirismo.

Nesse cenário, meu objetivo é fazer uma breve exposição sobre como Locke chega à conclusão de que o conhecimento humano é extremamente limitado, e então indicar como ele lida com essa desanimadora conclusão. Adianto que Locke, como um bom admirador da filosofia natural que estava em pleno desenvolvimento à época, não se deixa levar ao ceticismo, e que, em vez disso, nos aconselha, de maneira sensata e ponderada, a seguir investindo no conhecimento. Apesar das nossas limitações, o conhecimento que dispomos serve a todos os nossos propósitos – como uma vela na escuridão, que não ilumina todos os arredores, mas nos auxilia a não tropeçar nos nossos próprios pés.

Para alcançar meu objetivo, meu percurso tem quatro etapas. Primeiro, introduzo o conceito fundamental de sua epistemologia: o de *ideia*, e distingo entre ideias simples e complexas, de sensação e de reflexão, e os tipos de conhecimento possíveis a partir da combinação dessas ideias. Então, exploro os conceitos de *modos* e *substâncias*, elucidando sua relação com a definição de conhecimento previamente apresentada. Na terceira etapa, analiso as *qualidades primárias* e *secundárias* dos corpos, conforme a hipótese corpuscular adotada por Locke, e sua relação com as substâncias. Finalmente, apresento a conclusão de Locke sobre os limites do conhecimento humano e seu posicionamento frente a essa conclusão.

2. Os “materiais” de nosso pensamento e conhecimento

Para Locke, a mente é como uma folha de papel em branco a ser preenchida com conhecimento por meio da experiência.⁴¹ Como ele alertou no começo do primeiro capítulo do livro II, Locke apelaria, na fundamentação de toda sua epistemologia, “à percepção e à experiência de cada um” (II i 1) para explicar a origem das ideias, que são “tudo o que constitui o objeto do entendimento quando um ser humano pensa” (I i 8). O conceito de *ideia* é o mais proeminente de todo o *Essay* e se refere às percepções, pensamentos ou compreensões que imediatamente aparecem na nossa mente, de modo que poderíamos chamá-lo, numa

⁴¹ Em *Essay* I ii, Locke analisa e refuta a tese de que há conhecimentos inatos em favor de uma concepção empirista do conhecimento, segundo a qual todo conhecimento provém da experiência. O mais importante deles é o argumento do *assentimento universal* (segundo o qual ‘há princípios naturalmente impressos nas nossas mentes porque todos concordam sobre a verdade desses princípios’). Em resumo, a crítica de Locke consiste em dizer que o argumento é inválido e irrelevante, pois mesmo se fosse verdade que existem certas verdades aceitas por todos, isso não significa necessariamente que elas sejam inatas; e não é verdade que existem certas verdades universalmente aceitas, o que torna o argumento irrelevante. Então, Locke conclui que todos os conhecimentos devem ser adquiridos pela experiência.

extrapolação didática, de ‘fenômeno’, pois esse termo tradicionalmente se refere à experiência imediata, ou seja, àquilo que inevitavelmente aparece para o sujeito⁴². Na sua epistemologia, todo o nosso conhecimento tem origem empírica porque todas as nossas ideias, que são “o objeto do pensamento” (II i 1) e “os materiais de todo nosso conhecimento” (II ii 2), derivam, em última instância, da experiência — seja essa experiência de *sensação* ou de *reflexão*, as duas únicas fontes de *ideias simples* (cf. II i 1-2). Vejamos esses elementos com mais detalhes.

O conceito de ‘sensação’ refere-se à nossa percepção de objetos externos por meio de nossos sentidos, enquanto o de ‘reflexão’ refere-se à nossa consciência de nossos próprios processos mentais. A sensação ocorre quando os sentidos se engajam com os objetos sensíveis do mundo externo, o que produz ideias sobre qualidades sensíveis (como cor e calor), e a reflexão, por outro lado, ocorre quando a mente se volta para suas próprias operações internas (como perceber e raciocinar) que também produzem ideias. De acordo com Locke (cf. *Essay* II i 3-4), cor (amarelo, verde, azul...) e calor (quente, frio, morno...) são dois exemplos de ideias de sensação. Esse tipo de ideia, que caracteriza qualidades sensíveis, é totalmente dependente dos sentidos. Por outro lado, além da percepção dos objetos externos, a experiência também nos fornece ideias através da percepção das operações de nossas próprias mentes. Essas operações internas, cujas representações são obtidas através da reflexão, proporcionam outro conjunto de ideias que não podem ser obtidas pela sensação, apenas pela introspecção reflexiva, um exercício do que Locke chama de ‘senso interno’. Percepção e raciocínio são dois exemplos de ideias de reflexão (cf. *Essay* I ii 4).

No entanto, nem todas as nossas ideias provêm *diretamente* da sensação ou da reflexão. De acordo com Locke (*Essay* II ii 2), as idéias porventura são simples, e nesse caso provêm diretamente da sensação ou da reflexão, ou são ideias complexas, e nesse caso são compostas de ideias simples: “essas Ideias Simples, os Materiais de todo o nosso Conhecimento, são sugeridas e fornecidas à Mente apenas por esses dois meios acima mencionados, a saber: Sensação e Reflexão.” A respeito das ideias simples, que são os materiais básicos de todo nosso conhecimento, a mente é principalmente passiva, pois não pode criá-las nem destruí-las. Por isso, não podemos “desver” uma cor, por assim dizer, tampouco podemos formar a ideia de uma cor que nunca tenhamos visto. Além disso, as ideias simples não podem ser descritas nem definidas, pois são desprovidas de partes e possuem uma “aparência uniforme na mente” (cf. *Essay* II xx 1). Exemplos de ideias simples são: movimento, doçura, vontade... Por outro lado,

⁴² Segundo Quine (2008, p. 59), “a ideia mais central de Locke é a ideia da própria ideia. [...] Locke demonstrou uma tendência persistente para mentalizar, ou subjetivar, as coisas que na tradição aristotélica haviam sido consideradas essências reais.”

embora não possamos criar ou destruir ideias simples, podemos fazê-lo com as ideias complexas, pois seus elementos podem ser (de)compostos infinitamente (cf. II xii 1-6). A ideia de água, por exemplo, que é complexa, pode ser decomposta nas ideias de líquido, transparente, inodoro... Assim, embora a mente seja *passiva* a respeito das ideias simples, é *ativa* a respeito das ideias complexas (cf. *Essay* II xii 1).

Tendo em vista como Locke concebe o conceito de ideia e seus tipos (simples e complexas, de sensação ou de reflexão), passo agora para o conceito de conhecimento. No Livro IV do *Essay*, quando trata especificamente de conhecimento proposicional, Locke começa lembrando que “a mente, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objeto imediato senão suas próprias ideias” (IV i 1). Então, ainda no começo do livro IV, Locke define conhecimento proposicional como a “percepção da conexão e concordância, ou discordância e incompatibilidade, entre nossas ideias” e procede enfatizando que “onde houver essa percepção [entre ideias], há conhecimento, e onde não houver, mesmo que possamos imaginar, supor ou acreditar, nunca alcançamos o conhecimento” (IV i 2). De acordo com essa definição de conhecimento proposicional oferecida por Locke, que está alinhada com a concepção clássica de conhecimento (*episteme*), conhecimento *mesmo* só podemos ter a respeito de ideias que relacionamos intelectualmente, *a priori*, pela percepção de concordância ou discordância entre elas. Esse tipo de empirismo, que poderíamos caracterizar como ‘fenomênico’ ou ‘idealista’, concebe nossa experiência como fonte primária de conhecimento e “são os conceitos, ou ideias, que estão, individualmente, conectados à experiência” (Chibeni, 2005, p. 21)⁴³.

Tendo em vista sua definição de conhecimento, Locke (IV i 3) classifica quatro tipos distintos de concordância ou discordância de ideias, ou seja, quatro tipos de conhecimento possíveis: (i) identidade ou diversidade, (ii) relação, (iii) coexistência ou conexão necessária, e (iv) existência real. De acordo com Locke (cf. *Essay* IV i 7), os tipos (i) e (iii) de conhecimento podem ser interpretados como subtipos do tipo (ii) de conhecimento, o conhecimento de relações entre ideias. Brevemente, o tipo (i) de conhecimento, que hoje em dia poderíamos chamar de ‘analítico’, inclui proposições como “branco é branco” e “redondo não é quadrado”

⁴³ É por isso que Edward Stillingfleet — o bispo de Worcester, com quem Locke trocava correspondências durante a redação de seu *Essay* —, interpreta, criticamente, a epistemologia lockeana como tomando “*the way of ideas*” (AYERS, 1991, p. 14). Embora a definição de conhecimento proposicional proposta por Locke em IV i 2 de fato entre em tensão com seu rótulo ordinário de ‘empirista’ — já que Locke atribui ênfase nas ideias e não na experiência propriamente dita quando busca explicar o processo pelo qual adquirimos conhecimento —, as ideias estão, na epistemologia lockeana, diretamente relacionadas com a experiência do sujeito cognoscente. Desse modo, podemos, sim, chamá-lo apropriadamente de ‘empirista’, desde que com as devidas ressalvas e considerações acerca das especificidades do empirismo adotado por Locke. Não é de se surpreender que seja necessário pontuar ressalvas quanto ao seu rótulo de empirista, se ele é o primeiro dos empiristas a sistematizar uma epistemologia a partir desse princípio.

(cf. *Essay* IV i 4); o tipo (ii) de conhecimento, que genericamente consiste na “percepção da Relação entre quaisquer duas Ideias, de qualquer tipo que sejam, sejam Substâncias, Modos ou outras” (IV i 5), inclui proposições como “a soma dos ângulos internos de um triângulo equivale a dois ângulos retos” (cf. *Essay* IV i 2); e, por fim, o tipo (iii) de conhecimento, o de coexistência ou conexão necessária entre ideias, “pertence particularmente às Substâncias” (IV i 6) e inclui proposições do tipo “o ouro não queima” (cf. *Essay* II xxiii 10; IV vi 8-9, xii 9). Os dois primeiros tipos de conhecimento se encaixam bem na definição de conhecimento precedente, e o terceiro tipo parece se encaixar bem também, pelo menos a princípio, embora possua uma série de especificidades problemáticas sobre as quais tratarei adiante. O quarto tipo de conhecimento, no entanto, o da existência real, não se conforma bem com a definição de conhecimento como percepção da concordância ou discordância entre ideias oferecida anteriormente em IV i 2 do *Essay*.

Locke tenta acomodar a existência real dentro de sua definição inicial de conhecimento, afirmando que a existência real atual concorda com qualquer ideia: “o quarto e último tipo é o da existência real atual e concorda com qualquer Ideia” (IV i 7). No entanto, de acordo com Chibeni (2005, p. 22) essa inclusão é artificial, uma vez que a existência real não é estritamente uma forma de concordância ou discordância de ideias: “é evidente pela análise geral do *Essay* que o que levou Locke a uma ampliação tão efetiva de seu conceito de conhecimento [previamente definido] foi o desejo de evitar uma posição em conflito com o senso comum [de seu tempo], ou seja, o idealismo.” Conhecimento de existência real à rigor não é conhecimento, considerando a definição de IV i 2, porque depende não da relação entre ideias propriamente dita, mas sim da relação entre uma ideia e um objeto correspondente no mundo real, e não podemos acessar o “mundo real” senão mediante as ideias. Isso parece nos conduzir à conclusão de que não podemos conhecer *mesmo* a existência real de nenhuma entidade; no entanto, Locke ressalta duas exceções a essa regra.

Os modos pelos quais podemos adquirir conhecimento, os chamados “graus de conhecimento” (IV ii), são três: (i) *pela intuição*, (ii) *pela razão* e (iii) *pela sensação*, e “a existência das coisas só pode ser conhecida pela experiência” (IV iii 31). Enquanto o conhecimento intuitivo e o conhecimento demonstrativo são *a priori* — e portanto asseguram certeza e universalidade, pois seguem a rigor a definição de conhecimento como acordo ou desacordo entre ideias —, o conhecimento sensorial da existência real é *a posteriori*, pois baseia-se na percepção direta, atual e singular, de substâncias (cf. IV ii 14). O conhecimento sensitivo não se estende para além do que está presente aos nossos sentidos e por isso é mais limitado que a intuição e a demonstração, embora *passe* pelo nome de ‘conhecimento’ (cf. *Essay*

IV ii 14, iii 5 e 21). A não ser em dois casos excepcionais, o caso de Deus e do Eu, cujo conhecimento da existência é, para Locke, demonstrativo e intuitivo, respectivamente (cf. IV iii 21), não podemos conhecer com certeza, pela via das ideias, a existência real de uma entidade qualquer, pois só temos acesso à ideia que a representa. Só podemos perceber com certeza a existência real por meio da percepção sensorial atual, e quando deixamos de perceber um objeto, imediatamente deixamos de ter certeza que ele existe.

3. Substâncias e seus atributos

As ideias complexas podem ser categorizadas em *substâncias* e *modos* (cf. *Essay* II xii 3). As ideias de *modos* representam atributos cuja existência depende das substâncias. Alguns exemplos de modos são: triângulos, gratidão e assassinato. O triângulo é um modo, pois triângulos não existem por si só na natureza; triângulos são, na verdade, uma abstração da *triangulidade*, ou seja, a propriedade de ser triangular, que pode estar atribuída a diversos sujeitos distintos em circunstâncias distintas. Gratidão, por sua vez, depende de um sujeito para existir, e o mesmo a respeito do assassinato: não há assassinato sem um assassino e sem uma vítima, e não há gratidão sem que alguém esteja grato por algo (cf. *Essay* II xii 4). Visto isso, Locke distingue dois tipos de modos (II xii 5): os simples, que são variações de uma única ideia simples (como uma dúzia), e os mistos, que combinam várias ideias simples de diferentes tipos (como a beleza). Uma dúzia é uma única propriedade (no caso, quantitativa) a respeito de algum substantivo contável qualquer, e a beleza, embora também seja uma propriedade, reúne uma série de propriedades variáveis de acordo com o sujeito e as circunstâncias.

Ideias de *substâncias*, por sua vez, representam entidades particulares distintas que supomos que existem por si mesmas, e atuam como sujeitos aos quais se atribui os modos – embora essa definição seja reconhecidamente bastante vaga e confusa. Por exemplo (LOCKE, *Essay* II xii 6), “uma combinação das Ideias de um certo tipo de Figura, com os poderes de Movimento, Pensamento e Raciocínio, unidos à Substância, constitui a ideia comum de um Homem.” A ideia confusa de substância é o primeiro e mais importante componente da ideia complexa, pois unifica coerentemente os modos a ela atribuídos e que, se articulados, capturam sua essência (cf. *Essay* II xii 6). Em adendo, Locke critica o obscurantismo subjacente a esse conceito bastante tradicional na história da filosofia, embora não o rejeite em absoluto – pelo contrário, ele o incorpora em sua epistemologia, ainda que com ressalvas. Locke permanece usando o conceito de substância para designar as entidades que unificam coerente e

articuladamente os modos, e para especular sobre a natureza dos seres, sem, no entanto, se comprometer com a tese de que substâncias de fato existem. De acordo com Chibeni (2007), na epistemologia lockeana, a tese de que a substância é real se situa no campo da hipótese, pois não pode ser provada falsa nem verdadeira e é, portanto, uma especulação que deve ser avaliada em termos explanatórios e em comparação com suas teses rivais. Assim, só podemos conhecer as substâncias por meio de uma série de inferências que tornam nossas teses mais plausíveis, mas nunca conhecê-las de maneira final e definitiva, pois não temos acesso direto a elas, apenas mediado pelas ideias.

Tendo em vista a definição de conhecimento (cf. IV i 2), o domínio das substâncias é inteiramente incerto para o nosso entendimento, pois não somos capazes de alcançar certeza plena das substâncias. A esse domínio atribuímos o conhecimento de coexistência ou conexão necessária, cuja extensão “é muito curta, embora nisso consista a maior parte de nosso conhecimento sobre substâncias” (IV iii 9). O conhecimento de coexistência ou conexão necessária que podemos ter, de acordo com Locke, é “muito limitado e quase inexistente” (IV iii 10), para não dizer ‘nulo’. Esse posicionamento reticente de Locke a respeito da nossa capacidade de conhecer as substâncias não é surpreendente, pois, como já havia sido previamente discutido no *Essay*, a ideia de substância já é confusa por si só (cf. II xii 6), embora possua um papel importante na sua epistemologia por articular coerentemente em uma única estrutura as qualidades de uma entidade. Locke argumenta que, no caso das substâncias, as suas *essências reais*, que são “as constituições internas e a verdadeira natureza das coisas” (III xxiii 32), são completamente incognoscíveis, de tal sorte que “nenhuma proposição de coexistência de espécies de substâncias pode ser conhecida, se for entendida como referindo-se às suas essências reais” (Chibeni, 2005, p. 24)⁴⁴.

Como já foi previamente estabelecido, não temos acesso direto às substâncias, apenas acesso indireto mediado pelas ideias, e, portanto, não somos capazes de conceber a estrutura interna das substâncias em si mesmas (cf. *Essay* III iii 15-18). Nossa única esperança de obter algum conhecimento de coexistência ou conexão necessária entre ideias de substâncias seria recorrer às suas essências nominais, que são coleções de ideias simples que consideramos, arbitrariamente, como constituindo as ideias complexas desses tipos de coisas. Lembremos rapidamente – sem entrar nos detalhes dessa distinção entre essências – que o uso da *essência*

⁴⁴ As essências reais podem ser atribuídas a indivíduos e, por extensão, a espécies de indivíduos, ao passo que as “essências nominais, por outro lado, são definidas apenas para espécies, como sendo simplesmente as idéias abstratas que livremente estabelecemos para representar os indivíduos da espécie indistintamente” (Chibeni, 2007, p. 178). Não temos acesso a essências reais, apenas às nominais, pois as qualidades primárias da estrutura diminuta dos corpos, que produzem as qualidades secundárias que percebemos, são imperceptíveis (cf. III xxiii 32).

nominal, que é uma ideia abstrata que atribuímos a um nome específico, nos permite determinar se um ser particular é ou não da espécie correspondente a essa essência, com base em propriedades observáveis e características gerais associadas à espécie (cf. *Essay* III vi 6-11, 43-51). No entanto, mesmo ao considerar as essências nominais como base para o conhecimento das substâncias, Locke aponta para um obstáculo adicional: essências nominais não fornecem percepção de conexões ou repugnâncias necessárias em ideias de substâncias — exceto em casos excepcionais que são, na maioria das vezes, irrelevantes. Vejamos que casos são esses.

Em grande medida, nosso conhecimento certo e universal de substâncias se restringe a *proposições analíticas*, isto é, proposições cujo “predicado faz parte da essência nominal do sujeito” (Chibeni, 2005, p. 27). Essas proposições analíticas são as (i) baseadas na contraditoriedade entre as ideias que as compõem, e (ii) que enunciam apenas a significação das palavras que as compõem. Proposições do tipo (i) e (ii) são triviais e irrelevantes, pelo menos para a filosofia natural, pois ou enunciam afirmações do tipo “nenhum quadrado é redondo” ou do tipo “todo ser humano é animal”, respectivamente (cf. *Essay* IV viii) — o que é pouco informativo, na maioria dos casos. Além das proposições analíticas, há duas proposições que expressam conexão entre qualidades primárias de substâncias, os únicos dois exemplos apresentados por Locke de conexão necessária em substâncias concebível pelo entendimento humano: *forma implica extensão e movimento implica solidez* (cf. *Essay* IV iii 14). Portanto, a não ser essas poucas exceções que são, em grande medida, irrelevantes, o conhecimento de leis da filosofia natural (como “o ouro é fixo”) e outras proposições “instrutivas” (IV iii 26) que usamos no cotidiano (como “o fogo queima”), cujo sujeito é uma substância, está além do alcance do conhecimento certo obtido por meio da análise de relações entre ideias de modos e de substâncias.

Podemos ilustrar o impacto da conclusão de Locke acerca da extrema limitação do nosso entendimento acerca das substâncias na filosofia natural considerando o exemplo do ouro. Não sabemos e não poderíamos saber com certeza inequívoca que “o ouro é fixo” (cf. *Essay* IV vi 8-9), pois não somos capazes de conceber a essência real do ouro, como foi previamente estabelecido, e a sua essência nominal — digamos, “uma ideia complexa de um corpo de certa cor amarela, maleável, fusível e pesado em alto grau” (Chibeni, 2005, p. 27) — não tem nenhuma conexão necessária descobrível com a ideia de fixidez. Essa constatação parece nos conduzir a um ceticismo, pois a filosofia natural parece estar sendo rebaixada a uma disciplina incapaz de produzir conhecimento certo e universal. Para a vida cotidiana, a limitação do nosso entendimento acerca das substâncias implica que, por exemplo, “não podemos afirmar com certeza que todos os homens dormem em intervalos; que nenhum homem pode ser alimentado

por madeira ou pedras; que todos os homens serão envenenados por cicuta” ... Essas ideias todas “não têm conexão nem contradição com a nossa essência nominal do homem, com a ideia abstrata que o nome representa” (IV vi 15).

4. Qualidades primárias e secundárias

Com o auxílio da distinção entre qualidades primárias e secundárias subjacente à “hipótese corpuscular” (IV iii 16), paradigmática durante toda a modernidade como sistema metafísico entre os filósofos da natureza mais proeminentes⁴⁵, Locke delimita três casos que cobrem todas as possibilidades em que poderíamos conhecer proposições de coexistência ou conexão necessária em substâncias para então avaliar nossa capacidade de conhecer esse domínio proposicional. Poderíamos conhecer relações necessárias entre (i) qualidades primárias, (ii) qualidades secundárias, e (iii) qualidades primárias e secundárias. Para compreender essas relações necessárias, explico primeiro o que são qualidades, qualidades primárias e qualidades secundárias.

Qualidade é uma qualidade sensorial, que consiste no poder de um objeto em causar essas percepções em nós, de tal sorte que a ideia de sensação pode ser caracterizada como a representação mental de uma qualidade sensorial pertencente a um objeto externo à mente que o percebe. As qualidades sensoriais são propriedades físicas dos objetos, enquanto as ideias são as percepções internas dos sujeitos, que surgem a partir da interação desses sujeitos com essas propriedades: ideias nas mentes, qualidades nos corpos. Locke enfatiza (II viii 8) que essas ideias não são meramente cópias daquilo que está presente no objeto, mas sim a forma específica pela qual percebemos essas qualidades sensoriais. Desse modo, ao passo que uma bola de neve tem o poder de causar em nós as ideias de brancura, frieza e esfericidade, nós temos o poder de representar mentalmente essas propriedades da bola de neve.

As qualidades primárias são aquelas que são inseparáveis do corpo e que sempre o acompanham, independentemente da forma como ele é modificado: elas são “totalmente inseparáveis dos corpos, em qualquer estado que estejam” (II viii 9). Essas qualidades são limitadas em número: solidez, extensão, forma, mobilidade (movimento/repouso), número, tamanho e textura (cf. II viii 9, 10 e 23). As qualidades primárias são consideradas *objetivas*, pertencentes ao objeto considerado em si mesmo, abstraído de seu contexto, pois essas qualidades dos objetos existem independentemente da mente que as percebe e

⁴⁵ Trata-se, de fato, de uma *hipótese*.

independentemente de qualquer modificação física possível em sua estrutura. Por exemplo (cf. II viii 9), mesmo que dividamos uma bola de neve até o limite da nossa capacidade, ainda não teremos retirado dela suas qualidades primárias, embora possamos ter retirado dela, nesse processo, suas qualidades secundárias.

As qualidades secundárias, por sua vez, não são inerentes ao corpo, mas são *causadas* por ele. Elas surgem na mente humana na forma de ideias como resultado da interação entre as qualidades primárias das partes diminutas, imperceptíveis, dos objetos e os órgãos dos sentidos (cf. *Essay* II viii 10). As qualidades secundárias são consideradas *parcialmente subjetivas*, pois são criadas pela mente humana *em relação* às qualidades primárias dos objetos externos. Ou seja, embora as qualidades secundárias dependam da percepção de um sujeito, elas não são *puramente* subjetivas, pois dependem também das qualidades primárias do objeto. Algumas qualidades secundárias incluem cores, sons, sabores e odores. São exemplos de qualidades secundárias: a cor de um lápis, o som de uma buzina e o sabor do chocolate. Locke (II viii 12-17) sugere que as ideias das qualidades secundárias são produzidas pela operação de partículas extremamente pequenas que afetam nossos órgãos sensoriais, e que diferentes movimentos e figuras dessas partículas produzem diferentes sensações em nós. Por exemplo (cf. II viii 13), uma violeta produz a ideia de cor azul e um aroma doce em nossas mentes devido ao impacto dessas partículas de matéria de figuras e tamanhos peculiares em nossos órgãos sensoriais. Assim, para Locke (II viii 14-16), as ideias que temos das qualidades primárias dos objetos são semelhantes aos objetos em si, enquanto as ideias das qualidades secundárias não são semelhantes aos objetos em si, mas são apenas poderes dos objetos para produzir sensações em nós. Assim, as ideias das qualidades secundárias não se assemelham aos objetos em si, mas são apenas uma representação dos poderes dos objetos de produzir sensações em nossas mentes. O que percebemos como doce, azul ou quente em nossas ideias é na verdade o certo volume, figura e movimento dos objetos. Assim, volume, número, figura e mobilidade estão realmente nos objetos, independentemente de alguém percebê-los, mas o calor ou a doçura não estão mais nos objetos do que a dor está no fogo (cf. II viii 17).

Tendo em vista as distinções acima, voltemos aos argumentos de Locke quanto à possibilidade de conhecer proposições de coexistência ou conexão necessária em substâncias. Locke delimita três casos que cobrem todas as possibilidades: poderíamos conhecer relações necessárias entre (i) qualidades primárias, (ii) qualidades secundárias, e (iii) qualidades primárias e secundárias. Sobre a possibilidade (i) de conhecimento de substâncias pela via das ideias, o conhecimento de conexão necessária entre qualidades primárias, Locke apresenta apenas dois exemplos desse tipo ao longo de todo *Essay* (cf. IV iii 14) — Deus e o Eu. Agora,

concentrando-me nos casos (ii) e (iii), conexões necessárias entre qualidades primárias e secundárias são inconcebíveis pelo entendimento humano (cf. *Essay* IV iii 12, vi 14), embora suponhamos que essas conexões existam (cf. *Essay* IV iii 28-29), haja vista que a hipótese corpuscular postula que as qualidades secundárias emanam das qualidades primárias dos corpos (cf. *Essay* IV iii 11). Conexões necessárias entre idéias de qualidades secundárias são, portanto, inconcebíveis também, e pelo mesmo motivo: só seríamos capazes de conhecer conexões necessárias entre qualidades secundárias se conhecêssemos as qualidades primárias, pois as qualidades secundárias emanam das qualidades primárias, e não somos capazes de conceber as qualidades primárias, tampouco a relação entre elas e as secundárias (cf. *Essay* IV iii 12). Ora, se “não há nenhuma conexão detectável entre qualquer qualidade secundária e aquelas qualidades primárias das quais depende” (*Essay* IV iii 12), então “nunca poderemos estabelecer regras certas e indubitáveis, da consequência ou coexistência de quaisquer qualidades secundárias” (IV iii 13).

Enfim, Locke argumenta que, embora qualidades primárias sejam perceptíveis (por exemplo, a forma de uma mesa ou o movimento de uma bola de bilhar), a estrutura diminuta dos corpos, cujas qualidades primárias seriam, na hipótese corpuscular, responsáveis pelas qualidades secundárias dos corpos, são imperceptíveis. E, além disso, mesmo que tivéssemos acesso às propriedades primárias da estrutura diminuta das substâncias, não teríamos como estabelecer com certeza qual a relação dessas qualidades primárias e as secundárias que percebemos, tampouco qual a relação entre as qualidades secundárias. Assim, conclui-se que somos em grande medida incapazes de conhecer as substâncias, pois, segundo Locke (*Essay* IV vi 10), entre todas as qualidades secundárias das substâncias e os poderes relacionados a elas, “não pode ser nomeado qualquer par cuja coexistência necessária ou repugnância em coexistir possa ser conhecida com certeza [...]”. Nesse cenário desolador, em que nosso conhecimento de substâncias parece profundamente fragilizado, é fácil cair num ceticismo paralisante. Devemos desistir do conhecimento frente a essas conclusões tão incisivas quanto aos limites do nosso entendimento?

5. Os limites do conhecimento

Em vez de se deixar levar pelo rumo cético que esses argumentos vinham tomando, Locke, “pressionado pelo bom senso, violou pela segunda vez seu empirismo de ideias [...]” (Chibeni, 2005, p. 28). Tendo já visto que a primeira concessão foi o tipo de conhecimento de

existência real, abordo agora a segunda concessão feita por Locke em relação à sua definição de conhecimento proposicional. Em seu *Essay*, Locke atribui à experiência não apenas o papel fundamental de fonte de ideias, mas também um papel adicional importante de fonte de conhecimento proposicional direto, o “conhecimento sensível da coexistência” (IV iii 29). Essa forma de conhecimento, que “amplia o significado da expressão anteriormente introduzida para designar o conhecimento da existência real de seres materiais” Chibeni, 2005, pp. 28-29). Essa ruptura com sua definição de conhecimento como relação entre ideias representa sua tentativa de evitar o rumo cético que levava sua argumentação sobre as severas limitações do entendimento humano quanto às substâncias. Alargando novamente sua noção de conhecimento para fazer caber as substâncias, temos não apenas “Conhecimento Sensível da Existência Particular” que, na verdade, apenas “passa sob o nome de Conhecimento” (IV ii 14), mas também temos conhecimento certo, embora sensível e particular, da coexistência em substâncias (cf. *Essay* IV iii 29; vi 4-10)⁴⁶. Essa concessão é importante para todo o programa empirista.

De acordo com Locke (IV iii 14), nosso conhecimento em todas essas investigações sobre as substâncias “não alcança muito além de nossa experiência. [...] E só podemos contar com a ajuda de nossos sentidos para nos revelar quais qualidades eles contêm”, visto que a via das ideias não dá conta de expressar coexistência ou conexão necessária em substâncias. No entanto, coexistência só pode ser conhecida na medida em que é percebida, “e só pode ser percebida ou em sujeitos particulares, pela observação de nossos sentidos, ou de forma geral, pela conexão necessária das idéias em si mesmas” (IV iii 14). A via das ideias não funciona no caso das substâncias e, portanto, só nos resta a da observação. Ou seja, “[...] somos deixados apenas com a observação e o experimento: que, por mais limitados e restritos que sejam, e quão distantes do conhecimento geral estejam, não precisamos ser informados” (IV iii 28). Restamos, portanto, apenas conhecimento “experimental” (IV iii 29) das conexões necessárias em substâncias. Se seguirmos a via da experimentação para conhecer as substâncias, devemos abrir mão ou da certeza ou da universalidade. Todo conhecimento universal que a experiência pode fornecer, por mais provável que seja, não é conhecimento certo, pois “a probabilidade mais alta não chega à certeza; sem a qual não pode haver conhecimento verdadeiro” (IV iii 14). Locke opta por abrir mão da universalidade, preservando a certeza. Por exemplo: temos certeza que este ouro *aqui*, que estamos analisando e observando *agora*, é fixo, mas não esse tipo de coisa

⁴⁶ No caso do conhecimento sensível de existência real introduzido em IV i 3, esse tipo de conhecimento vai “além da mera probabilidade” (*Essay* IV ii 14), mas ainda não alcança a certeza que concedem a intuição e a demonstração.

que chamamos de ‘ouro’ é fixo; temos certeza que *esta* água ferve a 100 C°, mas não que *toda* água; temos certeza que *este* humano é mortal, mas não que todo humano... Nesse sentido, Locke conclui que seria inútil buscar uma ciência que produz conhecimento certo e universal das substâncias (cf. *Essay* IV iii 29).

No entanto, apesar do reconhecimento dessas severas limitações do nosso entendimento acerca das substâncias, que ocupam um papel central na filosofia natural, Locke mais uma vez não adota uma postura derrotista: ele está disposto a relaxar seus princípios epistemológicos e se mover “em direção ao senso comum” (Chibeni, 2005, p. 31). Locke não desvaloriza o estudo da natureza; pelo contrário. Ele apenas alerta para não nos deixarmos possuídos pela expectativa de conhecimento certo onde não pode ser obtido (cf. *Essay* IV xii 12). Para finalizar, recupero a bela metáfora de Locke a esse respeito, apresentada já no primeiro capítulo do primeiro livro do *Essay* (I i 5): embora de alcance limitado, “a vela que está acesa em nós brilha o suficiente para todos os nossos propósitos”. Basta que com a parca luz que dispomos consigamos evitar tropeçar no curso da nossa caminhada para justificar nosso apreço por ela. Sigamos à luz de velas.

6. Conclusão

Locke denuncia as limitações do conhecimento humano, mas vê nelas uma oportunidade para o progresso, não um obstáculo intransponível. Embora o conhecimento certo e universal do mundo esteja além de nosso alcance cognitivo, podemos obter o suficiente para orientar nossas ações, desde que aceitemos a necessidade de permanente revisão das nossas crenças à luz de novas experiências. O conhecimento disponível ainda serve a todos os nossos propósitos — assim como uma vela na escuridão, que não ilumina todos os arredores, mas ainda sim nos ajuda a evitar tropeçar. Enfim, Locke, com suas reservas céticas sobre o entendimento humano, estabelece os fundamentos do empirismo, que são continuados e aprofundados por seus sucessores, sobretudo por Hume, pelos positivistas lógicos e, mais recentemente, pelos naturalistas epistemológicos. Dentre todos, paira unânime o acordo (empirista por excelência!) de que não há ciência sem revisão nem conhecimento sem experiência.

REFERÊNCIAS

AYERS, Michael. *Locke*. 1991. (2 volumes em 1). London: Routledge.

CHIBENI, Silvio Seno. Locke e o materialismo. Em MORAES, J. Q. K. (Org.) *Materialismo e Evolucionismo*, coleção CLE, v. 47, pp. 163-192, 2007. Disponível em: <https://unicamp.br/~chibeni/public/lockeomaterialismo.pdf>

CHIBENI, Silvio Seno. Locke on the epistemological Status of scientific laws. *Principia* 9 (1–2), Florianópolis, pp. 19–41, 2005. DOI: <https://doi.org/10.5007/%25x>

LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975.

QUINE, Willard van Orman. *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*.

Edited by Dagfinn Føllesdal Douglas B. Quine. Harvard University Press Cambridge, Massachusetts London, England, 2008.

Marx não leu Platão e, se leu, não entendeu

Aldo Antônio Tavares do Nascimento⁴⁷

Resumo

A primeira página de *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* é conhecidíssima por asseverar que a história ocorre duas vezes, a segunda como farsa; esse agenciamento-livro, porém, ao registrar o que ocorreu de 1848 a 1851 na França, não limita a farsa às suas primeiras linhas, sendo todo ele atravessado pela relação entre farsa e comédia séria. Por causa dessa aproximação posta por Karl Marx, este artigo pretende entender o que é o paradoxo comédia séria e, por conseguinte, o que é farsa, que, além de escrevê-la enquanto termo que escava a história francesa, Marx, tecendo referência ao poeta grego Homero, inclui Aquiles e exclui – para a surpresa do leitor agudo – o guerreiro Ulisses das páginas de *O 18 Brumário*. Este artigo inverte: exclui o combate aberto de Aquiles e inclui o combate disfarçado de Ulisses, já que este, conhecido como quem se serve da farsa como arma, amplia o texto de Marx, visto este artigo recorrer à astúcia da inteligência pensada por Platão em *Hípias Menor*. Marx escreve Homero, só que deveria ter considerado o nome Ulisses, e não Aquiles, pois o guerreiro que pensou o Cavalo de Troia representa a relação entre farsa e comédia séria. No entanto, embora tenha lido a revolução de 1848-1851 sob o signo da farsa – vale repetir, e sua relação com a comédia séria –, Marx não grafa o nome Ulisses, e a ideia de farsa não se torna ampliada para além de fatos históricos. Assim, por considerar uma falha ou uma falta no texto de Marx, este artigo ignora Aquiles, preenchendo essa lacuna com o nome Ulisses, guerreiro que representa a astúcia de uma inteligência pensada pela filosofia de Platão em *Hípias menor*. Este artigo, enfim, ao considerar Ulisses, e não Aquiles em *O 18 brumário*, imprime a presença de um guerreiro que combate como quem joga *entre ser-e-não-ser*.

Palavras-chave: Farsa. Comédia séria. Ulisses. Representação. Mentira nobre.

Abstract

The first page of *The 18th Brumaire of Louis Bonaparte* is widely known for stating that history appears twice, the second time a farce. Farce is not limited to the first lines of the book, a record of what happened from 1848 to 1851 in France, and the relationship between farce and serious comedy is present throughout the work. Because of Karl Marx's approach, this article aims to understand what the serious comedy paradox is and, consequently, what farce is. In addition to using it as a term that excavates French history, when Marx refers to the Greek poet Homer, he includes Achilles and excludes – to the surprise of the acute reader – the warrior Odysseus. This article inverts the process by excluding Achilles' open combat and including the disguised combat of Odysseus, since the latter, known as the one who uses the farce as a weapon, expands Marx's text, and this article uses the cunning intelligence thought by Plato in *Hippias Minor*. Marx writes the name Homer, but should have considered the name Ulysses, not Achilles, for the warrior who thought that the Trojan Horse represents the relationship between farce and serious comedy. However, although he writes about the revolution of 1848-1851 under the sign of farce – and its relation to serious comedy – Marx does not write the name Odysseus, and the idea of farce is not amplified beyond historical facts. Thus, by considering a flaw or a failure in Marx's text, this article ignores Achilles, filling this gap with the name Odysseus, a warrior who represents the cunning intelligence thought by Plato's philosophy in *Hippias Minor*. Finally, when considering Odysseus, and not Achilles in *The 18th Brumaire*, this article shows the presence of a warrior who fights as one who plays *between* being and not being.

Keywords: Farce. Serious comedy. Odysseus. Representation. Noble lie.

⁴⁷ Mestre em filosofia greco-contemporânea pela Universidade do Estado Rio de Janeiro, sua pesquisa, de caráter singular, refere-se aos últimos 40 anos da filosofia platônica, que correspondem, segundo o autor, ao conceito do *entre*, sendo seus estudos identificados como *A trilogia do "entre": conceito em Platão-Nietzsche-Deleuze*. E-mail: lingua.portuguesa@uol.com.br

Introdução

Quando diz “o marxismo...”, o senhor Senso Comum logo o associa à luta de classe; no entanto, embora não adjective a luta de classe, ele a associa ao conflito, à oposição, projetando, com sua linguagem ordinária de Senso Comum, a única imagem de luta. Salientemos, porém: em 1848, Karl Marx e Friedrich Engels qualificaram, na primeira página do *Manifesto do Partido Comunista*, a luta de classe em duas: *aberta* e *disfarçada*. Este artigo se propõe a pensar a luta *disfarçada*, a qual, entre dezembro de 1851 e março de 1852, Marx a registrou em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, onde se abrem as cortinas do teatro político de Paris para apresentar atores – importa dizer, sérios – que representam no palco da história francesa a revolução de 1848-1851.

Ainda que breve, Marx, em *O 18 Brumário*, refere-se à mitologia grega ao escrever Aquiles, guerreiro da luta *aberta*. Em razão disso, incompreende-se o porquê de não mencionar o nome Ulisses em um período francês marcado pela luta *disfarçada*, isto é, pela *farsa*, já que este guerreiro serve-se da luta *não aberta*. Se as páginas de *O 18 Brumário* são atravessadas pela *farsa*, por que excluir Ulisses? O artigo, porém, não tem a finalidade de responder a essa exclusão-inclusão, e sim de preencher essa falta com os signos inerentes ao guerreiro da *farsa* por meio da filosofia platônica, já que esta pensa Ulisses no agenciamento-livro *Hípias Menor*.

Então, em virtude dessa relação entre a *farsa* em *O 18 Brumário* e o combate *disfarçado* de Ulisses, Marx não leu Platão e, se leu, não o entendeu, ainda mais quando atribui à *farsa* a imagem de comédia séria. Assim, por causa dessa atribuição, o artigo busca clarificar o sentido de *farsa* mediante o que Marx chama em seu texto de comédia séria, cujos atores, sem riso, sem máscara, sem fantasia, atuam nos Poderes Legislativo e Executivo apenas com a representação natural do rosto-palavra.

Por essas trilhas semânticas, então, este artigo segue os passos textuais de Marx, os quais nos levam aos republicanos “puros”, que, misturados a seus contrários, experimentam o impuro no Parlamento; levam-nos ao partido da “ordem”, que, misturado a seus contrários, promove a desordem; e, por fim, tais passos destinam-se à representação de Luís Bonaparte, a quem Marx chama de “bufão sério”, além de se referir à revolução de 24 de fevereiro a 4 de maio de 1848 como comédia [séria] da confraternização geral. O puro impuro, a ordem desordem e o bufão sério são paradoxos escolhidos por este artigo a fim de pensar a *farsa* nos Poderes Legislativo e Executivo, discordando de Marx quanto ao termo máscara, pois, na medida em que *O 18 Brumário* mostra fatos históricos inerentes à política institucional, nenhum objeto cobre o rosto de Luís Bonaparte, e, ainda que seja no sentido figurado, o signo máscara não representa o

sentido original da *farsa*. Luís Bonaparte é *farsa*, mas ele se apresenta na única condição natural de rosto-palavra, visto que estamos diante de como a realidade se mostra no Poder Executivo. Em razão desse princípio, o da realidade institucional, o rosto não aparece ocultado pela máscara, e sim pelo próprio rosto-palavra, ou seja, aparece invisível por estar, à luz do dia, visível. Esse, o paradoxo da própria representação. Nesse sentido, “o rosto é uma política”⁴⁸, leiamos este complemento: “o rosto é o ser irreparavelmente exposto do homem e, ao mesmo tempo, o seu permanecer oculto precisamente nessa abertura”⁴⁹.

Máscara, portanto, termo impróprio, já que a *farsa* em *O 18 Brumário* encontra-se nos traços naturais do rosto-palavra, vale dizer, a representação do rosto não assegura a identidade, não assegura o ser. Assim, por causa de sua própria natureza, a representação, por ser-e-não-ser ao mesmo tempo, é falha, é falta. Primeiro filósofo a pensá-la, Platão refere-se a ela em *A República* como “mentira nobre”⁵⁰; porém, porquanto Ulisses representa a potência intermediária da mentira nobre, este artigo a apreende em *Hípias Menor*, onde a inteligência do combate disfarçado de Ulisses encontra-se acima do combate aberto de Aquiles, o mesmo combate do proletário revolucionário em *O 18 Brumário*, já que ambos impõem a *força-contra*, diferente da força do guerreiro Ulisses, que, servindo-se da *farsa*, não se impõe por ser a *força-entre*. Enquanto a força de Aquiles se impõe *contra* a de Ulisses movimenta-se *entre* signos opostos.

O agenciamento-livro de Marx dá a conhecer duas lutas de classes: uma é imposta à força pelo proletário revolucionário fora das instituições, a *aberta*; e a outra, representada pelo rosto-palavra de políticos fora de instituições e dentro delas, a *disfarçada*. Pelo exposto até aqui, este artigo busca compreender a *farsa* em *O 18 Brumário* por meio de Platão, proporcionando, por meio do filósofo grego, abertura conceitual e, por conseguinte, a ampliação do sentido de uma luta de classe marcada pela *farsa* conforme a comédia séria, a mesma que, sem máscara, sem riso, sem fantasia, é a própria representação do rosto-palavra. A comédia séria é mentira nobre.

Revolução, um signo conforme a *farsa* [séria]

Antes de pensar *farsa* a partir da origem da comédia, leremos esse signo conforme *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, isto é, uma vez transferido de sua origem para a história francesa

⁴⁸ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs 3*, p. 55.

⁴⁹ AGAMBEN, *Meios sem fim*, p. 87.

⁵⁰ PLATÃO, *A República*, p. 87-88.

de 1848 a 1851, leremos a *farsa*, portanto, como não ficcional por estar sob o olhar de Karl Marx, que reconhece a *farsa* como “teatro” político. Mas qual a natureza desse teatro? O da representação ou, como leremos, o da mentira nobre. Sob o olhar de Marx, as primeiras linhas de *O 18 Brumário* são fatos e grandes personagens na história do mundo que se repetem duas vezes: a primeira ocorre como tragédia; e a segunda, como *farsa*.

Eis o que motiva este artigo: não apenas a *farsa* – o que seria um erro –, mas a *farsa séria*, e Marx a especifica quando a Revolução de 1848-1851 “não soube fazer nada melhor do que parodiar ora 1789, ora a tradição revolucionária de 1793-1795”⁵¹, deixando nítido que a *farsa* revolucionária se serve do modelo trágico-heroico ou serve-se do que é sério a fim de promover uma paródia caricatural, cujos traços, ainda que caricaturais, mantêm-se sem os exageros em razão de sua natural seriedade. Essa *farsa*, portanto, por ser séria, expressa, no lugar da fatura, equilíbrio

O 18 Brumário. Na primeira página, a 329, forma-se o elo semântico: *farsa*-caricatura-máscara-paródia, diga-se, elo que, segundo Marx, opõe-se à tragédia, isto é, a *farsa* Luís Bonaparte opõe-se ao herói trágico Napoleão Bonaparte, sinonimizando em seguida tragédia com verdade, com “heroísmo, sacrifício, terror, guerra civil e batalhas de povos para torná-la uma realidade”⁵², em síntese, sinonimiza tragédia com *o-que-é* ou com o *ser*. No sétimo parágrafo, página 331, em 2 de dezembro de 1851, a revolução “escamoteia-se” pelos “truques do trapaceiro” Luís Bonaparte, “e o que parece ter sido derrubado já não é a monarquia, e sim as concessões liberais que lhe foram arrancadas através de séculos de luta”⁵³.

Signos da mesma rede semântica de *farsa*, “escamotear”, “truque” e “trapaceiro” permitem que a Revolução de Fevereiro de 1848 desapareça como revolução sem que ninguém perceba e, se ninguém a percebe, é porque a revolução oculta-se estando à mostra (escamotear); é porque a revolução é astúcia, ilusão ou jogo (truque) de um trapaceiro, isto é, de um *trapa*, que significa “armadilha em forma de cova para capturar animais ferozes”. Ora, é armadilha porque é representação. A rede semântica de *farsa* (pro)move o engano, vale dizer, por causa de sua etimologia, *engano* promove, sem obstáculo, “passagem”. Nesse momento textual, Marx observa que “é o *Estado* que parece voltar à sua forma mais antiga, ao domínio desavergonhadamente simples do sabre e da sotaina”⁵⁴, quer dizer, porquanto aparenta voltar

⁵¹ MARX, *O 18 Brumário*, p. 329.

⁵² MARX, *O 18 Brumário*, p. 330.

⁵³ MARX, *O 18 Brumário*, p. 331.

⁵⁴ MARX, *O 18 Brumário*, p. 331.

ao domínio da espada (ou da violência) e da sabatina (ou da não violência), o Estado domina por ser paradoxo, por ser torção – poder, aliás, próprio da *farsa*: o do paradoxo.

A revolução:

1º período – 24 de fevereiro a 4 de maio de 1848

Marx chama esse momento revolucionário de “comédia da confraternização geral”⁵⁵ e, com a queda de Luís Felipe (“o rei burguês”), instala-se a Assembleia Constituinte, sendo “o prólogo da revolução”⁵⁶. Em itálico por Marx, *prólogo* é termo originário do teatro grego, o que justifica relacioná-lo – também em itálico – a *provisório*, por isso “nada e ninguém se atrevia a reclamar para si o direito de (...) ação real”⁵⁷. Por não assegurar a ação real, isto é, por não assegurar o ser da ação, será essa a razão que fundamenta a revolução como comédia?

Sem afirmar *o-que-é* ou sem afirmar o ser, o palco da Assembleia Constituinte apresentava atores sociais cômicos que haviam feito a revolução, são eles: “a oposição dinástica, a burguesia republicana, a pequena burguesia democrático-republicana e os trabalhadores social-democratas”⁵⁸. Essa, portanto, a comédia da confraternização geral a que se refere Marx, pois sua natureza é misturar desiguais, ser-e-não-ser. Após estes atores serem reconhecidos “na parte de leão que obtiveram no governo”⁵⁹, Marx imprime o termo “mistura”, posto que, no palco da Assembleia, signos dessemelhantes entrecruzavam-se, exemplo, “maior harmonia aparente em toda sociedade e mais profunda discordância entre seus elementos”⁶⁰. “Harmonia” e “discordância” misturam-se, o que justifica Marx dizer ausência de ação real, o mesmo que ausência de *o-que-é*, por isso provisório. Paradoxo de um jogo político, a *farsa* mistura *o-que-é-e-o-que-não-é*. Oposto a isso, o proletariado de Paris entregava-se a discussões *sérias*, diga-se, entregava-se a *o-que-é*, ao que não se mistura, enfim, entregava-se à verdade ou representava a identidade de uma das partes do dualismo político, enquanto “as velhas forças da sociedade se haviam agrupado, reunido, concertado e encontrado o apoio inesperado da massa da nação”⁶¹, o que significa que camponeses e a pequena burguesia (ou forças contrárias) precipitaram do golpe sobre a cena política após as barreiras da monarquia de julho terem caído por terra.

⁵⁵ MARX, *O 18 Brumário*, p. 392.

⁵⁶ MARX, *O 18 Brumário*, p. 333.

⁵⁷ MARX, *O 18 Brumário*, p. 333.

⁵⁸ MARX, *O 18 Brumário*, p. 333.

⁵⁹ MARX, *O 18 Brumário*, p. 334.

⁶⁰ MARX, *O 18 Brumário*, p. 334.

⁶¹ MARX, *O 18 Brumário*, p. 334.

Nesse período revolucionário, portanto, Marx evidencia que o proletariado encarna a *tragédia*, e as velhas forças da sociedade francesa, que dividiam o poder com a monarquia de Luís Felipe, simpatizam-se com a *farsa*, considerando que velhas forças misturam os contrários; o proletariado não os mistura, visto que representa a pureza identitária da luta revolucionária. Por outro lado, com sua impureza política, as velhas forças misturam signos desiguais: camponeses e pequena burguesia. Quanto a isso, Marx registra que tais camponeses

não podem representar-se, têm que ser representados. Seu representante tem, ao mesmo tempo, que aparecer como seu senhor, como autoridade sobre eles, como um poder governamental ilimitado que os protege das demais classes e que do alto lhes manda sol ou a chuva. A influência política dos pequenos camponeses, portanto, encontra sua expressão final no fato de que o Poder Executivo submete ao seu domínio a sociedade.⁶²

Essa relação é causada pelo modo de produção, que isola os camponeses, sendo agravado pelo mau sistema francês de comunicação e pela pobreza dos camponeses. Determinado esse vínculo por tais condições, a grande massa da nação francesa, que é camponesa, tem a tradição histórica como aquela que originou a crença no milagre de que um homem chamado Napoleão restituiria para os camponeses toda a glória passada. Assim, se a ideia fixa de Luís Bonaparte realizou-se porque coincidia com a ideia fixa da classe mais numerosa do povo francês, essa identidade entre classes sociais distintas encontra-se na ideia de tradição, qual seja, a imagem do herói nacional, projetada por uma rede semântica comum aos camponeses e aos Bonaparte. Marx chama esses camponeses de conservadores, não de revolucionários, tendo Bonaparte não como o representante do esclarecimento, e sim como o da superstição, o que não deixa de ser o representante dos afetos.

2º período – 4 de maio de 1848 a 28 de maio de 1849

Este período, o da Constituição, funda a república burguesa. Passado fevereiro, Marx ressalta as surpresas, aliás, no primeiro período, elas foram observadas enquanto comédia e prólogo, onde a ação não real (ação que foge ao ser) conduziu a revolução aos interesses da burguesia. Se a *farsa*, que é paradoxal, que mistura os contrários, fundamentou a luta de uma classe social, o proletariado tentou anular em 15 de maio a Assembleia pelo confronto direto ou pela força do trágico. Em vão: de 4 de maio a 25 de junho de 1848, ou em 52 dias, todas as classes lutaram contra o proletariado, instalando-se, entre 25 de junho e 10 de dezembro de

⁶² MARX, *O 18 Brumário*, p. 397.

1848, a ditadura dos republicanos “puros”, tendo sido elaborado o projeto da Constituição e imposto o estado de sítio em Paris. Mais: a ditadura burguesa é posta à margem a 10 de dezembro com a eleição de Bonaparte para presidente.

Em seguida, de 20 de dezembro de 1848 a 28 de maio de 1849, a luta da Assembleia Constituinte manifesta-se contra Bonaparte e contra seu aliado, o partido da “ordem”. Além disso, a Assembleia Constituinte chega ao fim e acontece a queda da burguesia republicana.

3º período – 28 de maio de 1849 a 2 de dezembro de 1851

Marx chama este período de República Constitucional ou período da Assembleia Nacional Legislativa, quando se constata que a mistura “monarquia burguesa” só pode suceder uma república burguesa, pois, se “um setor limitado da burguesia governou em nome do rei, toda a burguesia governará agora em nome do povo”⁶³. Assim sendo, aos devaneios utópicos do proletariado de Paris, deve ser imposto o fim conforme a declaração da Assembleia Nacional Constituinte, e esse proletariado, mais uma vez, respondeu de forma trágica com a insurreição de junho de 1849. Em vão. A mistura dos contrários triunfou, isto é, “a aristocracia financeira, a burguesia industrial, a classe média, a pequena burguesia, o exército, o *lumpen-proletariado* organizado em Guarda Móvel, os intelectuais de prestígio, o clero e a população rural”⁶⁴. Por encarnar a natureza do trágico, natureza da força orgânica, por isso direta e imediata, o proletariado revolucionário lutou sozinho para fixar sua identidade, e essa luta do *ser* proletário submeteu mais de três mil insurretos ao massacre, quinze mil foram deportados sem julgamento. “O proletariado passa para o fundo da cena revolucionária”⁶⁵, porque sua ação trágica não teve força político-social. A fim de compensar “o fundo da cena”, Marx consola-se: “(...), pelo menos, sucumbe com as honras de uma grande luta histórico-universal”⁶⁶.

O terceiro período consagra, portanto, a derrota de um modelo fixo de combate político em razão de afirmar a identidade e, como resposta a essa identidade que *combate-contra*, classes e partidos congregavam-se no partido da ordem, pois o proletário, segundo essas classes e esses partidos, representava a anarquia contra “*propriedade, família, religião, ordem*”⁶⁷; essa quadra semântica, contudo, entre 13 de junho de 1849 e 31 de maio de 1850, sentenciou a ditadura parlamentar do partido da ordem, submetendo a sociedade francesa à masmorra, ao

⁶³ MARX, *O 18 Brumário*, p. 334.

⁶⁴ MARX, *O 18 Brumário*, p. 334.

⁶⁵ MARX, *O 18 Brumário*, p. 334.

⁶⁶ MARX, *O 18 Brumário*, p. 335.

⁶⁷ MARX, *O 18 Brumário*, p. 335.

exílio, a bocas trancadas, à lei reduzida a frangalhos, a lares profanados, enquanto Luís Bonaparte instalou-se no Palácio das Tulherias como salvador da sociedade, jogando *entre ordem-e-desordem*.

Republicanos puros misturam os dessemelhantes

Após a insurreição de junho, Assembleia torna-se a história do domínio e da desagregação da fração republicana da burguesia, fração conhecida como republicanos tricolores, puros, políticos, formalistas, e Marx observa que esses republicanos formavam antes a “*oposição oficial*” à monarquia de Luís Filipe, repare, ao imprimir em itálico, sobressai-se uma oposição que misturava monarquistas e republicanos, sendo estes representados por escritores, advogados, oficiais e funcionários de categoria, cuja influência mais importante se dá por causa, segundo Marx, do nacionalismo francês. Formado por uma rede semântica de ordem afetiva, o nacionalismo, porquanto emite aparência de identidade nacional por meio do herói trágico, justifica seus representantes nas Câmaras não terem grandes interesses comuns; e, com considerável ação no cotidiano por meio da imprensa *National*, tais republicanos correspondiam à posição, que, embora ocupassem sob a monarquia constitucional, combatiam a aristocracia financeira como o resto da oposição burguesa e recebiam agradecimentos da burguesia industrial e da burguesia como um todo por causa de suas denúncias contra o comunismo e o socialismo. Mais: porque exigia que a dominação burguesa adotasse formas republicanas ao invés de monárquicas e publicamente admitido nos banquetes reformistas dos últimos tempos do reinado de Luís Filipe, o partido do *National*, que era de republicanos puros, não tinha plano claro de ação e, quando esses republicanos estavam já a ponto de se contentar no momento com a regência da duquesa de Orléans, irrompeu a Revolução de Fevereiro, e seus representantes mais conhecidos ocuparam postos no governo provisório.

Com apoio da burguesia e da maioria na Assembleia Nacional Constituinte, período da Constituição da República, os republicanos puros, que misturam signos desiguais, excluíram socialistas da Comissão Executiva, formada pela Assembleia Nacional, retirando-os, então, do governo provisório. Não apenas: por causa da insurreição de junho, dissolve-se a Comissão Executiva, livrando-se de seus rivais mais próximos, os republicanos pequeno-burgueses ou republicanos democratas. No lugar desses, o general do partido republicano burguês, Cavaignac, o mesmo que havia comandado a batalha contra os insurretos de junho; e Marrasta, ex-redator-chefe do *National*, tornou-se presidente perpétuo da Assembleia Nacional Constituinte. Além disso, ministérios e postos importantes caíram em mãos dos republicanos

puros. A nova Constituição, por sua vez, sendo uma extensão do *lógos* ordenador de interesses de classe, não deixa de ser a reedição, em forma republicana, da Carta Constitucional de 1830, quando Luís Filipe é declarado rei, assim como as velhas organizações da administração, do sistema municipal, do sistema jurídico, militar, por exemplo, todas permaneceram intactas.

Ao asseverarmos que republicanos puros misturam signos diferentes, eles entretinham-se em criar, discutir e votar uma Constituição na Assembleia segundo seus interesses, enquanto Cavaignac mantinha o estado de sítio nas ruas de Paris. Posto esse paradoxo, os 750 representantes dos franceses na Assembleia, conforme a Constituição, elegeram Luís Bonaparte em 10 de dezembro de 1848, pondo fim à ditadura de Cavaignac e à Assembleia Constituinte em maio de 1849, vale dizer, Assembleia essa que tinha aprovado o parágrafo 44 da Constituição: “O presidente da República Francesa não deverá ter perdido nunca sua cidadania francesa”, e Marx contrasta: “O primeiro presidente da República Francesa, L. N. Bonaparte, tinha não só perdido sua cidadania francesa, não só fora um agente especial dos ingleses, mas era até naturalizado suíço”⁶⁸.

Outras misturas

De 20 de dezembro de 1848 à dissolução da Assembleia Constituinte, em maio de 1849, a massa burguesa retirou do poder os republicanos burgueses, republicanos puros, embora essa massa fosse monárquica: uma parte, grandes latifundiários, os legitimistas; e a outra, aristocratas da finança, grandes industriais, os orleanistas. Em proporções variadas, os altos dignitários do exército, da universidade, da igreja, da Justiça, da academia e da imprensa encontravam-se dos dois lados, que se uniram após a insurreição de junho no partido da ordem; antes de 20 de dezembro de 1848, porém, Luís Bonaparte e o partido da ordem, que era dos monarquistas coligados com a alta burguesia, aproximaram seus interesses e, ao ascender à presidência em 10 de dezembro de 1848, Bonaparte formou imediatamente um ministério com base no partido da ordem, estando à frente o mais liberal da burguesia parlamentar, Odilon Barront, cuja finalidade era liquidar o Parlamento. Para tanto, aliou-se a seus piores inimigos, os jesuítas e os legitimistas. O partido da ordem agia por e como Luís Bonaparte, isto é, no sentido de que *o-que-é-não-é-e-o-que-não-é-é*, o partido da ordem jogava *entre* ordem-e-desordem. Marx registra falso pretexto do conselho de ministros diante da Assembleia Nacional com a finalidade de preparar o golpe do 2 de dezembro contra o Poder Legislativo e contra sua

⁶⁸ MARX, *O 18 Brumário*, p. 342.

República Constitucional. “É preciso não esquecer que o mesmo partido que formou o Ministério de Bonaparte a 20 de dezembro de 1848 constituía a maioria da Assembleia Nacional Legislativa a 2 de dezembro de 1851”⁶⁹.

Sob tais condições da representação política, quais sejam, a da *farsa*, a da caricatura, a da paródia, a da trapaça, a Assembleia Constituinte escolhe quando se dissolver, determinando seu fim após ter elaborado e promulgado toda uma série de leis orgânicas que deveriam complementar a Constituição, como a já citada no parágrafo 44, onde a ordem *é-o-que-não-é*, sendo, portanto, torção. A dissolução era necessária para a consolidação da ordem, mas a própria dissolução, sob o olhar de Marx, era uma *farsa*. Acúmulo de mentiras sobre mentiras por meio da representação política do “puro” e da “ordem”, as páginas de *O 18 Brumário* permitem que a leiamos enquanto força da *farsa*, pois “o período que temos diante de nós abrange a mais heterogênea mistura de contradições clamorosas”⁷⁰, é quando Marx escreve uma sucessão longa de misturas, entre elas, “constitucionalistas são contra a Constituição”, “revolucionários são constitucionalistas”, “um Poder Executivo encontra sua força em sua própria debilidade”, “poder esse a encontrar sua respeitabilidade no desprezo que inspira”, “heróis sem feitos heroicos”, “alianças cuja primeira cláusula é a separação”, “lutas cuja primeira lei é a indecisão”, “antagonismos parecem evoluir periodicamente para um clímax, unicamente, para se embotarem e desaparecer sem chegar a resolver-se”. Marx ainda registra “comédias palacianas representadas pelos salvadores do mundo”⁷¹ e, após poucas linhas, escreve “teatro político”⁷².

À vista disso, o revolucionário proletariado, perante sucessivos paradoxos, depara-se com sua tragédia sem força política diante da *farsa*, posto que a luta proletária não mistura e, com efeito, não teatraliza a política, mesmo porque a natureza dessa luta, que é orgânica e, por conseguinte, direta e imediata, pertence à ação da identidade proletária *contra* outra identidade, afirmando, portanto, o dualismo político; contudo, após fevereiro de 1848, *contra* qual identidade luta-se? Ora, se é *farsa*, não há identidade, inexistente *o-que-é*, anulando, pois, a luta *contra*. “O partido da ordem cometia ‘desordem’”⁷³.

⁶⁹ MARX, *O 18 Brumário*, p. 343.

⁷⁰ MARX, *O 18 Brumário*, p. 346.

⁷¹ MARX, *O 18 Brumário*, p. 346.

⁷² MARX, *O 18 Brumário*, p. 347.

⁷³ MARX, *O 18 Brumário*, p. 370.

Luta de classes disfarçada

Fevereiro de 1848. No mesmo mês-ano da revolução, Marx e Engels publicam o *Manifesto do Partido Comunista*, cujas linhas iniciais igualam a luta de classes, ora aberta, ora disfarçada, a uma guerra ininterrupta entre opressor e oprimido. Nessa luta, um destrói o outro, e as classes médias – pequenos comerciantes, pequenos fabricantes, artesão, camponeses – tornam-se “revolucionárias tão somente em consequência de sua iminente passagem para o proletariado”⁷⁴, quer dizer, a oposição da classe média abandona “seu próprio ponto de vista para se colocar no ponto de vista do proletariado”⁷⁵.

Assim, se a luta de classes, quando aberta, determina que destruição significa a identidade burguesa colocar-se no lugar da identidade proletária, Marx e Engels não desenvolvem nas páginas do *Manifesto* a ideia de *o-que-é* a luta de classes *disfarçada*. Após quatro anos, em 1852, Marx nos mostra o *disfarce* ou a *farsa* conforme a realidade histórico-política da França. Ao fixá-lo a fatos objetivos, Marx reduz o sentido de *farsa*, enfraquecendo suas potências filosófica e literária. Libertar o signo do objeto é libertá-lo de sua condição de objeto, de sua condição de realidade, já que, somente assim, o signo, tornando-se vasto, escapa à condição ordinária de realidade histórico-política.

Quanto a isso, Maurice Blanchot pensa que o signo em estado imediato ou “em estado bruto ‘relaciona-se com a realidade das coisas’”⁷⁶. Dessa forma, uma vez submetido à realidade histórico-política, o signo *farsa*, em seu sentido amplo, cala-se, porque, em seu lugar, o que fala é a realidade objetiva. “A palavra só tem sentido se nos livra do objeto que ela nomeia: ela deve nos poupar de sua presença ou do ‘concreto lembrete’”⁷⁷. Blanchot alude à literatura, mas a filosofia, por meio da metafísica amodal – metafísica essa que foge à identidade, que escapa à ideia de que a palavra é a coisa, e a coisa é a palavra –, amplia o sentido de *farsa* na realidade objetiva.

Não só o sentido de *farsa* se reduz ao objeto: Marx submete a mitologia grega ao “concreto lembrete” da história e da política ao comparar a Constituição a Aquiles⁷⁸. Contudo, embora *O 18 Brumário* seja, desde as primeiras linhas, páginas e páginas sobre a *farsa*, Marx não escreve, sequer uma só vez, o nome Ulisses, rei de Ítaca, guerreiro que Platão pensa em

⁷⁴ MARX; ENGELS, *Manifesto do Partido Comunista*, p. 94.

⁷⁵ MARX; ENGELS, *Manifesto do Partido Comunista*, p. 95.

⁷⁶ BLANCHOT, *O Espaço Literário*, p. 32-33.

⁷⁷ BLANCHOT, *A Parte do Fogo*, p. 36.

⁷⁸ MARX, *O 18 Brumário*, p. 339.

Hípias Menor, que Nietzsche pensa em *Aurora* e que Deleuze e Guattari pensam em *Mil platôs*; pois, se é o maior de todos os guerreiros, é porque sabe se servir desta arma astuciosa: o *disfarce* ou a *farsa*. Diferente do guerreiro Aquiles ou do proletariado revolucionário, o guerreiro Ulisses mistura os contrários.

A farsa [séria] como combate, Ulisses

Em *Manifesto do Partido Comunista*, há duas lutas de classes: aberta e *disfarçada*. Em termos de combate, o guerreiro Aquiles pertence ao aberto; e Ulisses, ao combate *disfarçado*. No aforismo 306 de *Aurora*, Nietzsche salienta que os gregos admiravam em Ulisses a aptidão para a mentira, a vingança astuciosa e terrível. Mais: estar à altura das circunstâncias, exemplo, parecer mais nobre que os nobres, poder ser o que quiser. Ainda: ter todos os *meios* à sua disposição, permitindo que a oposição entre ser e aparência não seja sentida. Ulisses, portanto, ator perfeito. Por sua vez, Deleuze e Guattari, que o concebem como o primeiro homem do Estado moderno, qualificam o guerreiro Ulisses, em virtude de se movimentar *entre* ser-e-não-ser, como máquina de guerra, visto que representa a potência do *entre*⁷⁹.

Sobre esse personagem de Homero, Ulisses, importa neste artigo o olhar filosófico de Platão no agenciamento-livro *Hípias Menor*, onde é comparado à inteligência de Aquiles. Sabe-se: a *farsa* emerge da comédia; e, em *O 18 Brumário*, Marx, na página 366, define a comédia em seu sentido mais vulgar, “como uma mascarada onde as fantasias, frases e gestos servem apenas para disfarçar a mais tacanha vilania”. Na mesma página, escreve que “em um momento em que a própria burguesia representava a mais completa comédia, mas com a maior seriedade do mundo”⁸⁰, e o “bufão sério”⁸¹ é Luís Bonaparte, o mesmo que, em nome da ordem, da religião, da família e da propriedade, trouxe desordem, prostituição e roubo. Vulgar ou não, *farsa* é fatura; entretanto, por não ter lido Platão, Marx, ao sujeitá-la à realidade, não a leu com a apuração mais fina.

Do francês *farse*, “pequena história ilustrando uma intenção, divertimento cômico com se recheia um mistério”, *farsa*, segundo o latim popular, significa “recheiar”, “fartar”, sinonimizando com “fatura”, com “excesso”, com “sobra”, enfim, com o que se movimenta para “além do limite”, para “além de *o-que-é*”. No entanto, quando relaciona comédia à seriedade – mesmo porque essa comédia encontra-se na realidade revolucionária de Paris –,

⁷⁹ DELEUZE; GUATTARI, *Mil Platôs* 5, p. 16--17

⁸⁰ MARX, *O 18 Brumário*, p. 367.

⁸¹ MARX, *O 18 Brumário*, p. 367.

Marx refere-se a uma comédia fixada pelo limite dessa mesma realidade, que é representada pelo rosto-palavra de Luís Bonaparte e pelo rosto-palavra de cada parlamentar do “puro” e da “ordem”, e isso foge à origem conceitual da comédia, cuja fartura manifestava-se com música, com canto, com dança, com riso, com alegria, quando *hýbris* acontecia em dezembro nas comunidades rurais da Ática, onde “os camponeses, pintados ou mascarados, saíam em procissão cantando refrões zombeteiros ou obscenos e carregando um enorme *phallos*, símbolo da fecundidade. A festa termina por um *kômos*”⁸². *Kômodia*, que dá origem à palavra “comédia”, significa uma saída extravagante de bandos de celebrantes embriagados que cantam, riem, interpelam os passantes. Eis a *farsa* original de que Luís Bonaparte e parlamentares em Paris não se serviram, e sim de outra comédia, a séria, a do bufão sério, que, sem máscara, sem riso, sem alegria, é representada pelo rosto-palavra, cujos traços deixam marcas naturais da identidade: “eu sou Luís Bonaparte”. A identidade do rosto-palavra, embora não tenha traços visíveis da fartura, ela, a *farsa*, mostra-se visível quando, à luz do dia, oculta-se no rosto, vale dizer, a própria representação ou a própria identidade permite que o não-ser participe do ser ou que a mentira participe da verdade. Platão chama esse engano (ou passagem) de *mentira nobre*.

Em páginas em que a *farsa* é assídua, Marx escreve o nome Aquiles em *O 18 Brumário*; ao nome Ulisses, porém, permanece indiferente, o que é incompreensível. Ao trazer Homero em linhas que registram a constância da *farsa* ou da mentira, por que Marx inclui Aquiles, e não Ulisses? Quando asseveramos que Marx não leu Platão, não leu *Hípias Menor*, agenciamento-livro em que Platão não só pensa Ulisses como compara-o a Aquiles: este é o mais bravo dos heróis; e aquele, porque mente, é o mais astucioso, no sentido de quem (pro)move o engano, isto é, *entre* signos desiguais, a astúcia (pro)move passagens.

Comédia séria e bufão sério: a comédia a que se refere Karl Marx em *O 18 Brumário* é representada na mitologia grega por Ulisses, guerreiro cujo rosto-palavra, porquanto “na alma esconde o que pensa e outra coisa na voz manifesta”⁸³, encontra-se *entre* esconder-e-manifestar, diga-se, a mentira é um *entre* signos desiguais, e, no caso de Ulisses, o grau de sua mentira pertence à natureza *nobre*⁸⁴, natureza essa que busca esconder sua falha no próprio rosto-

⁸² MINOIS, *A História do Riso e do Sarcasmo*, p. 37.

⁸³ PLATÃO, *Hípias Menor*, p. 143.

⁸⁴ Mentira nobre é *mimesis eikastiké*: *eikós* significa “cópia”, “natural”, “justo”, “o que deve ser”, “do mesmo modo”; e *√tiké*, “comum”. Entende-se *eikastiké*, então, como “permanecer o mesmo é comum a todos”. Ainda *eikós*: em português, *√ei* registra-se “é” e *√kas* tem relação semântica com *kósmos*, “ordem”. *Eikastiké* significa “a ordem natural é comum a todos”. No Livro II, Sócrates, esse personagem-conceito de Platão, pensa a fábula nobre ou a mentira nobre como aquela que deve educar a criança, isto é, a moral ascética, fazendo uso da arte da representação, modela a alma da tenra idade por meio da estética da representação. Em grego, *nobre* é *evghenis*: *√ev* é “bem” e *√ghe*, que deriva de *gno* (conhecer) e de *gna* (nascer), é “geração”, “não-ser ao ser”. Em francês, o

palavra. Em virtude disso, *simula*, sabendo que simular é “fingir ter o que não tem”, ou seja, finge-se uma ausência, vale dizer, ausência que se faz crer enquanto presença. “Ora, é a simulação que é eficaz, nunca o real”⁸⁵. Bufão sério: o farsante Luís Bonaparte é eficaz, e não o trágico proletariado revolucionário.

Se a *farsa* é comédia séria em *O 18 Brumário*, qual é sua natureza? Representada por atores sérios, vale dizer, por políticos, eles atuam diante dos eleitores e, com efeito, representam, o que significa afirmar que não usam fantasias, não se servem de máscaras, não promovem o riso, visto que seus rostos naturais atuam sérios. Desse modo, o riso da comédia, ajustado ao que é sério, encontra-se adaptado ao estado natural do rosto ou a mentira encontra-se ajustada à verdade. Então, diante disso, Platão nos diz que é mentira nobre, cujo ato estético do rosto-palavra, que é natural, mente de caso pensado e com malícia, em síntese, eis a astúcia ou a habilidade de quem gera engano, isto é, gera passagens *entre* signos assimétricos. Quando se diz caso pensado, é que, “quando fala a verdade, é sempre com segunda intenção, o mesmo acontecendo quando mente”⁸⁶, estando, portanto, em uma zona de exceção, qual seja, a do *entre*. Tamanha mentira, a nobre, assemelha-se ao melhor lutador, porque, ao cair, ele quer e sabe cair, e não sem o querer: “(...) quem pratica voluntariamente a pior ação e a mais vergonhosa é melhor lutador do que quem a pratica sem o querer”⁸⁷; enfim, por ser o melhor lutador, o melhor sabe simular o pior lutador. Se na revolução de 1848 Luís Bonaparte, o bufão sério, é o melhor lutador, é porque sabe ajustar a mentira à verdade ou porque sabe ajustar o que é pior ao que é melhor, estando seu rosto-palavra *entre* um-e-outro, sem ser nem um, nem outro

Farsa é comédia séria; e a comédia séria, mentira nobre, quer dizer, a *farsa* é a própria representação do rosto-palavra. Sem compreendermos o conceito platônico de mentira nobre,

verbo *connaître* (*conhecer*) tem o sentido de “nascer de novo”; em português, esse “nascer de novo” oculta-se na própria palavra *conhecer*, sob a grafia *nh*, alteração do grego *gn*. Nobre é quem “nasce habilidoso”, por isso “o melhor”, e o melhor é o mais forte, o que justifica seu significado ter sido dado à luz do campo de batalha, onde o duelo do mais forte impõe “o bom”, “o bem”, “o belo”, em uma única palavra: *areté*. Marte é deus da guerra para os latinos e Ares, para os gregos, cuja raiz *√ar-* é campo semântico de “caber”, “encaixar”, “habilidade manual”. Nos versos clássicos da epopeia de Homero, *areté* expressa a formação do grego antigo, travada no duelo. O sentido profundo de *areté*, de onde se origina a ideia de ética, germinou-se no campo de batalha, onde a vida se eleva somente para aqueles que são melhores, e melhores porque divino e mortal amalgamam-se. Guerreiro, o nobre não pode errar no combate, não pode mostrar sua “falha”, seu “entre”. Se Platão apresenta em *Mênon* a virtude socrática no mundo sensível por meio da ação, inspirada por um favor divino e definida como opinião verdadeira, é porque tal ação, divina e mortal, tem como *arkhé* a palavra *areté* (virtude), força da alma que tende ao Bem. Por meio dos versos do megarense Theognis, a nobreza grega se classificava de *os verídicos* ou de *alguém que é verdadeiro*, real. Depois, por subjetividade, verdadeiro veio a ser verídico, opondo-se ao homem embusteiro, ao enganador, ao homem da plebe, ao homem da mentira não nobre.

⁸⁵ BAUDRILLARD, *Similacros e Simulação*, p. 75.

⁸⁶ PLATÃO, *Hípias Menor*, p. 161.

⁸⁷ PLATÃO, *Hípias Menor*, p. 167.

não entendemos o sentido amplo de *farsa* ou o de comédia séria em *O 18 Brumário* e, por conseguinte, não saímos da superfície de fatos históricos ou permanecemos sem aprofundar o que é o oxímoro “comédia séria”.

Então, em virtude dessas trilhas sintático-semânticas expostas até aqui, o guerreiro Aquiles, citado por Marx em *O 18 brumário* e por representar o combate aberto, não possui a menor importância para percebermos o poder político da comédia séria, diferente do guerreiro Ulisses, cujo combate *disfarçado*, que senhoreia o engano ou a passagem *entre* signos desiguais, permite que leiamos com clareza a força política de uma comédia que, às claras, ocultando o riso maléfico e ocultado o rosto no próprio rosto, ri, com seu rosto sério, do combate aberto. Platão pensa o poder de Ulisses em *Hípias Menor*; Marx, no entanto, não leu uma linha para interpretar a luta de classes mais astuciosa, qual seja, luta em que opressor e oprimido não se opõem, ela: *disfarçada* – que o diga o bufão sério!

Considerações finais

Mentira, a *farsa* [séria] é mentira, mas mentira nobre, quer dizer, ela pertence a um grau do *entre-deux*, pensado por Platão conforme a metafísica amodal ou serial, metafísica essa que foge ao conceito de identidade. A mentira nobre, portanto, um *entre*, sendo representado pelo rosto-palavra do bufão sério, Luís Bonaparte, e pelos representantes dos republicanos “puros” e do partido da “ordem”. A representação não abona o ser, pois, pertencendo a um grau do *entre*, ela é-e-não-é ao mesmo tempo. A representação, portanto, tende à traição, e o traidor nunca trai à distância.

Evidencia-se com Marx que a burguesia se serviu da mentira nobre, conservando o ser sem o parecer. Observa Roland Barthes: “(…); a mentira é uma riqueza, supõe posses, verdades, formas de substituição”⁸⁸, porque, como ser-e-não-ser é jogo, movimento que acontece por causa da própria falha da representação, a expansão da burguesia tem a exata medida da omissão do nome burguês, isto é, ela omite sua identidade, no sentido de ser sempre outra coisa, sem deixar de ser ela mesma. Há nisso fartura ou *farsa*, um excesso, porém, na justa medida dos traços naturais do rosto de quem fala. Mentira nobre, ou a mentira ajustada à verdade, ou a falha acertada à não falha, ou o não-ser é ser.

Esse conceito, o de mentira nobre, porque não depende de contexto histórico nenhum, atravessa o tempo como assombrosa potência intermediária, que só pode ser compreendida pela

⁸⁸ BARTHES, *Mitologias*, p. 168.

metafísica amodal, onde esse conceito é pensado. Não se trata, pois, de um conceito que surge por causa de um contexto histórico na França. Ora, a representação não tem nada a ver com história, e sim com a natureza metafísica da representação.

Lida conforme as condições dadas por *O 18 Brumário*, a *farsa* [séria] permanece apenas como um termo à revelia de interpretações; contudo, para fugir a deformações, o termo *farsa* [séria] precisa deixar de ser termo para adquirir consistência filosófica, diga-se, ser um conceito, sabendo que, para adquirir tal consistência, *o-que-é farsa* [séria] passa pelo olhar metafísico-amodal de Platão. *Farsa* não tem nada a ver com a história, e sim com a metafísica, ou seja, com o ser da *farsa* [séria]. A questão, portanto, é ontológica, mais precisamente, pertence à ontologia do vago.

Farsa [séria] não pode ser lida como termo situado apenas na história ou mesmo ser lida como conceito situado apenas na filosofia, ou ainda lida como signo situado apenas na literatura; *farsa* precisa ser lida *entre* história-e-filosofia-e-literatura, quer dizer, lida sob o olhar de composições desiguais. Marx trouxe o mito Aquiles para *O 18 Brumário*; contrariando-o, entretanto, este artigo trouxe Ulisses e, com ele, Platão – filósofo que Marx deveria ter lido.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. “O rosto”. In: AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BLANCHOT, Maurice. *A parte do fogo*. Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. *O espaço literário*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

BARTHES, Roland. “O mito, na direita”. In: BARTHES, Roland. *Mitologias*. Tradução de Rita Buongiorno. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d’Água, 1991.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “Ano zero: rostidade”. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 3. Tradução Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e de Janice Caiafa. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

MARX, Karl. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Leandro Konder. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Global, 2006.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. Tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção. São Paulo: Unesp, 2003.

PLATÃO. *Diálogos*: volume 9: Hípias maior; Hípias menor. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4. ed. Belém: EdUFPA, 2001.

_____. *A república*. 6.ed. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

A angústia como semente da crítica: um ensaio sobre inércia ideológica

Deivid de Franceschi Felizardo⁸⁹

Resumo

Se retomarmos as compreensões de autores relevantes da metade do século passado em diante acerca da temática da ideologia, o que podemos perceber é uma dificuldade que se coloca para entender as condições de mudança. Essa problemática se dá especialmente ao se tomar o movimento dos discursos como parte desse processo, visto que se percebe nas relações entre sujeitos e suas vidas cotidianas algo de um automatismo irrefletido, tomado pela inércia característica das organizações sociais. Dado que a mudança se faz relevante em situações em que as relações entre sujeitos e mundo da vida se mostram prejudiciais aos próprios viventes e que há discursos nesse entre meio que parecem justificar a maneira com que essas relações se organizam, é preciso que pensemos em saídas. Imagina-se que um modo de se tirar da inércia um discurso engessado é por meio da crítica, e é por isso que suponho ser relevante pensar nessa transição do automatismo da vida cotidiana para o movimento da crítica. A hipótese defendida e pensada neste ensaio é a de que talvez a angústia seja, enfim, a semente da crítica, sendo capaz de produzir estranhamento até nas situações mais familiares e podendo ser o arauto da mudança a partir do seu aspecto mais enigmático e inevitável.

Palavras-chave: Ideologia; Crítica; Angústia; Discurso; Psicanálise.

Résumé

Si nous reprenons les compréhensions des auteurs importants de la deuxième moitié du siècle passé sur la thématique de l'idéologie, nous pouvons percevoir une difficulté pour penser quelles seraient les conditions possibles de changement. Cette problématique se passe spécialement si nous pensons au mouvement des discours comme partie de ce processus, puisque existe dans les relations entre les sujets et ses vies quotidiennes quelque automatisme irréfléchi, cerclé par l'inertie des ordres sociaux. Car le changement est relevant dans les situations où les relations entre les sujets et le monde de vie se montrent nuisibles pour les vivants eux-mêmes, et en existant des discours au milieu de cela qui semblent justifier la façon dont ces relations s'organisent, il faut que nous pensions aux solutions. Nous pouvons imaginer qu'une manière d'enlever un discours de l'inertie c'est à travers la critique, et c'est pour cela que je suppose d'être important que nous pensions à cette transition de l'automatisme de la vie quotidienne jusqu'au mouvement de la critique. L'hypothèse qui est défendue ici, c'est de penser à l'angoisse comme étant, peut-être, le début de la critique, capable de produire l'étrangeté même dans les situations plus familières et d'avoir le rôle d'être le héraut du changement par son aspect énigmatique et incontournable.

Mots-clés: Idéologie; Critique; Angoisse; Discours; Psychanalyse.

Introdução ao discurso ideológico

O tema da ideologia já é antigo dentro das teorias sociais e filosóficas. Ele serve, de modo geral, para os mais diversos diagnósticos de época, pois permite uma amplitude de leituras acerca da experiência humana, desde a cultura de um coletivo até as atitudes mais rotineiras de cada parte desse mesmo coletivo. Além disso, é uma compreensão que empresta uma ferramenta importante à reflexão sobre comportamentos que possam aparentar ser da ordem do irracional, do ilógico. A ideologia estaria no entre e no além, nas relações, mas

⁸⁹ Possui Graduação em Psicologia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), atualmente mestrando em Filosofia (IFCH) pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: deividfelizardo@gmail.com

também em si, nos pensamentos e nos afetos, nas posturas e, mais ainda, nas inércias. Isso porque falar de ideologia é também falar dos discursos e da organização social, seja naquilo que promove a reprodução do mesmo que nunca ou pouco muda, seja no silenciamento do que poderia colocá-lo em movimento. Assim, em se tratando do que se entende por ideologia, com frequência, trata-se do que, em vez de dar voz, a sufoca, do que, em vez de dar impulso, o paralisa.

Poderíamos partir desse ponto, portanto. A ideologia é algo da ordem do discurso, que organiza e que baliza, mas que está para além do que se pensa ou sente, embora ainda assim, desse lugar especial, possa afetar pensamentos, sentimentos e comportamentos, e que joga mais em favor da conservação do que da mudança, visto que sustenta o que está posto. Do contrário, poderíamos pensar que, para pôr em questão o discurso tomado como ideológico, seria preciso algo inverso, um dito que desorganize, mobilize e que penda tal equilíbrio conservativo para o lado da mudança, do movimento das coisas, mas que ainda assim possa atingir o caráter inercial de pensamentos, sentimentos e comportamentos. O nome que alguns autores deram para essa resposta seria “crítica”. A crítica como sendo aquilo que é capaz de promover uma crise, principalmente discursiva, e que permita com que o que já vem sendo aceito como algo natural na sua paulatina repetição seja posto em dúvida, sofra uma quebra.

Poderíamos, no entanto, nos perguntar de que maneira a crítica poderia surgir em meio ao caráter inercial da vida ao qual o discurso ideológico submete a experiência humana ou como essa ideologia poderia, enfim, ser desestabilizada. E foi justamente essa dúvida que de início já pôs em movimento a escrita deste ensaio. Para podermos refletir minimamente acerca dessa questão, proponho que antes pensemos um pouco a respeito de certas concepções mais contemporâneas em relação ao discurso ideológico, para, em seguida, podermos ensaiar algumas tentativas de pensar os seus escapes, as sementes da crítica e da ruptura.

Ideologia como dominação: Adorno

Uma maneira possível de se tomar a noção de ideologia, no que viria a se produzir do pensamento marxista, é a partir da Escola de Frankfurt, especialmente com Theodor Adorno, em sua colaboração com Max Horkheimer. O autor parte de uma compreensão clássica de que a ideologia se trataria de uma falsa consciência, isto é, de um engano sobre o mundo, que, enquanto aceito, promove a manutenção de um estado social de dominação (Adorno; Horkheimer, 1978, p. 199). Falar de ideologia seria, para ele, assim, falar de algo que se impõe

e que se sustenta nessa imposição, como se pode observar ao dizer que, para que um discurso venha a se tornar hegemônico, “Qualquer voz discordante é objeto de censura e o adestramento para o conformismo estende-se até as manifestações psíquicas mais sutis” (Adorno; Horkheimer 1978, p. 202) ou que

(...) os pontos cegos no interior de um indivíduo designam as etapas em que a esperança se imobilizou e que são o testemunho petrificado do fato de que todo ser vivo se encontra sob uma força que domina (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 228).

Uma outra maneira com que Adorno parece tratar da ideologia, para além da dominação que se impõe sobre a vida e que se sustenta pela sua própria reprodução, é do discurso como ressonante em um tipo específico de subjetividade, de que o que é ideológico se mantém por se comunicar com algo próprio dos sujeitos de uma certa época (Adorno; Horkheimer, 1978, pp. 86-87). Essa outra forma de ver, que não se faz necessariamente contrária a que foi há pouco introduzida, acrescenta um outro tom, de que, não que seja preciso um esforço contínuo para que a ideologia se faça dominante, mas de que há algo aí também de sedutor, que se sustenta também naqueles que estejam sendo dominados, submetidos a ela. Pode-se ler isso em excertos como aqueles em que fala do discurso totalitário, dizendo que “(...) as massas dificilmente seriam cativadas por falsas propagandas, toscas e capciosas, se nelas mesmas não houvesse algo que correspondesse às mensagens de sacrifício e vida perigosa” (Adorno, 2007, p. 71) e que “A crítica da ideologia totalitária não se reduz a refutar teses que não pretendem (...) possuir uma autonomia e uma consistência internas. Será preferível analisar a que configurações psicológicas querem se referir, para servirem-se delas” (Adorno; Horkheimer, 1978, p. 192).

Então, o que podemos retirar daí é que a ideologia é um tipo de discurso que se faz hegemônico tanto pelas estruturas políticas quanto pela cultura de uma época, de que ela pode até se impor pela força, mas de que só se sustenta porque mira em algo próprio à subjetividade dos indivíduos do coletivo que se busca cativar. E essa forma de pensar o discurso ideológico é especialmente importante para a Escola de Frankfurt porque é sobre essa paralisia da crítica e da revolta, sobre a falta de oposição mesmo a políticas que, de algum modo, pareçam ir contra o interesse público, que seus autores viriam a se questionar (Celikates, 2018, pp. 2-4). Em suma, pensando por Adorno, a carência de mudança se daria porque o discurso ideológico viria a se impor como fosse necessário e seduziria aqueles que a ele viessem a ser submetidos.

Ideologia como integração: Ricoeur

Para Ricoeur, por mais que o discurso ideológico possa promover a manutenção de um estado de coisas a partir de alguma interpretação da realidade, ela não precisaria ser necessariamente um engano ou uma arma da dominação. Na verdade, no seu caráter mais neutro, a ideologia nada mais seria do que uma visão de mundo compartilhada por algum grupo social (Ricoeur, 1984, p. 58). Essas ideias poderiam ser danosas em alguma medida, visto que, ao se enraizarem, poderiam se espalhar para diversos campos da vida sem muita crítica a seu respeito quanto mais bem-aceitas e tomadas como verdadeiras elas forem (Ricoeur, 1984, p. 59). Contudo, antes de qualquer coisa, uma ideologia diria da identidade de um coletivo, de como aquele grupo de indivíduos pensa, a partir da sua própria cultura, sobre as coisas do mundo (Ricoeur, 1984, p. 60). Uma forma de pensar que, mais do que uma dominação necessariamente, a ideologia levaria à integração social, fundamentada, pois, naquilo que se faz compartilhar.

O autor francês não crê, ainda assim, que a ideologia seja algo que se deseje, mas que, queiramos ou não, tem um caráter estrutural, integrativo (Ricoeur, 1984, p. 60). O que pode acontecer é que esse tipo de discurso ideológico, mas também uma imagem, pode vir, nas palavras do autor, a se degenerar, e, assim, também servir para legitimar práticas questionáveis na vida social sem que sejam postas sob suspeição (Ricoeur, 1984, p. 59). Então, a ideologia também passaria a ser uma visão de mundo inerte e capaz de justificar, no seu caráter impensado, não-refletido, mas puramente reprodutivo e repetido, estruturas de dominação e outros tipos de produtos sociais e culturais capazes de serem sustentados por esse discurso.

A semelhança mais evidente entre as definições de Adorno e de Ricoeur é que a ideologia seria um discurso interpretativo sobre a realidade (falso ou não) e que se mostra como sendo mais ou menos estável, duradouro, na sua presença dentro de um coletivo. A diferença é ainda mais clara pelo objetivo de cada um dos autores. Para Adorno (1978, pp. 87-88), ideologia seria algo a se querer ver desfeito, pois trata-se de um discurso que é capaz de exercer um tipo de cegueira sobre os indivíduos e tê-los aprisionados na reprodução do mesmo, que só tem a beneficiar aqueles que se favorecem do modo com que a sociedade se organiza em detrimento daqueles dominados, explorados. Para Ricoeur (1986, p. 2), por outro lado, pensar na ideologia dessa forma tira de questão a posição do próprio autor, como alguém que está fora da dominação do discurso ideológico, como se fosse aquele que escapara à caverna de sombras e que agora vem alertar os outros da verdade. Dessa perspectiva, os próprios indivíduos, como grupo, têm

um papel na manutenção dessa ideologia, como uma crença comum ou uma visão de mundo compartilhada, que não necessariamente se dá com fins de qualquer tipo de dominação ou legitimação de práticas dominantes, por mais reprodutivas e inertes que elas venham a ser. E mesmo se assim fosse, poderia nem mesmo haver interesses escusos por trás da manutenção de um discurso hegemônico, mas uma inércia característica dessa forma de representação ou interpretação compartilhada, visto que ela diria da identidade do coletivo no qual ela se sustenta.

Ideologia como subversão: Foucault e Honneth

Ainda poderíamos pensar, para o objetivo ao qual esse ensaio se propõe, em uma terceira forma de tomar a ideologia, que seria pela subversão. Trata-se de olhar para o que se compreende enquanto discurso ideológico menos como regras premeditadas, feitas sob medida para a dominação, e mais como um regime específico de ideias, que passou a legitimar certas práticas na vida social. Podemos pensar que, em Adorno, isso diz do quanto essas ideias se conectam com o mundo interno dos indivíduos, ou, em Ricoeur, de como elas compõem a identidade de um grupo, mas também de que podem se tratar de saberes que já exercem poder a partir do momento em que são considerados verdadeiros, críveis, e, assim, dizem da forma com que se percebe a realidade.

Nas palavras de Foucault (2005, p. 40), “(...) na base, no ponto em que terminam as redes de poder, o que se forma, não acho que sejam ideologias. E muito menos e, acho eu, muito mais. São instrumentos efetivos de formação e de acúmulo de saber”. O que quer dizer que há ideias (chamadas aqui de “saberes”) no mundo que por si só, por sua legitimidade, acabam justificando também as relações de poder às quais os indivíduos se encontram submetidos. Quase como se, em vez de avaliar a intenção por trás de um saber que se propõe verdadeiro, devêssemos tomá-lo por suas consequências últimas, seus efeitos na vida e no mundo. Esses efeitos, por sua vez, podem vir a estar atrelados a práticas de dominação e prevalecimento, da manutenção de um estado de coisas sustentado pela legitimidade de certas concepções. Por isso, para o autor,

Não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder - o que seria quimérico na medida que a própria verdade é poder - mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (social, econômica, cultural) no interior das quais ela funciona no momento. Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia: é a própria verdade. (Foucault, 2000, p. 14).

Essa perspectiva abre margem para que pensemos sobre os possíveis discursos ideológicos mais uma vez, não como proposições que escondem interesses obscuros necessariamente, mas, seguindo a linha de Ricoeur, como interpretações ou construções sobre a realidade por parte de um coletivo, que acabaram sendo legitimadas por algum motivo, seja ele moral ou cultural, por exemplo, que, como na guisa de Adorno, passam a se comunicar com algo da ordem da subjetividade dos indivíduos. Se tomarmos a ideologia como uma construção sócio-histórica nesses quesitos, o que poderíamos ter de aceitar é a amarga possibilidade que Honneth denominou como paradoxos.

Para o autor alemão, é possível que a manutenção das relações de poder dentro de um sistema, como o capitalista, se dê pela subversão de ideais que, em um primeiro momento, eram desejáveis (Honneth, 2014, p. 176). Um dos exemplos que Honneth nos fornece é o da “autonomia”, que se tornou modernamente uma virtude, uma capacidade a ser promovida como o ideal do ser humano livre, mas que, na sua contramão, acaba legitimando, enquanto valor, traços de dessolidarização, de precarização nas relações de trabalho e até mesmo de uma atenuação da responsabilidade dos Estados pelo bem-estar das suas populações (Honneth, 2014, p. 179). E os exemplos seriam vários em matéria de subversão e paradoxos, como a relação entre esforço e mérito (vs. o individualismo e a meritocracia), o trabalho como dignificante (vs. a sobrecarga de trabalho e a culpa em si pelo próprio ócio) e a busca contínua por autoconhecimento e vida autêntica (vs. a comercialização de modos de existência).

Poderíamos pensar que essas verdades foram sendo produzidas e reproduzidas dentro de um coletivo até mesmo com boas intenções, como derivadas de sua própria cultura e da moral comum daquele coletivo. De modo que se é possível, pela pesquisa histórica e filosófica, retomar e traçar a origem de certas concepções até um povo responsável por sua nomeação e articulação em certo período, como no caso da autonomia com os gregos (Rosich, 2019, p. 27). Então, essas verdades estão lá e moldam como um coletivo vê a sua realidade e, assim, também as relações de poder que se estabelecem entre os indivíduos. Digamos, então, que aquela porção dessas verdades que promove a manutenção e a perpetuação de certas formas de poder seria tida como ideológica. Ainda assim, haveríamos de cogitar a existência de duas possibilidades que seguem disso: uma de que a manutenção de certas práticas se dá de maneira residual ao contato entre essas verdades e a vida social, sem alguma intenção organizadora por trás, e de que a inércia faz parte dessa premissa; ou de que essas verdades pairam na sociedade e se reproduzem, mas são, do contrário, aproveitadas e arrebanhadas a fim de legitimar certas práticas aí sim com a intenção de dominar e manter as relações de poder a partir de certos interesses.

Sendo ou não organizadas por uma vontade de poder maior, porém difusa (como de uma elite), se o que sustenta as estruturas sociais e o modo de funcionamento de um coletivo está no tipo de discurso e nos seus efeitos sobre a realidade, isso também dá poder aos indivíduos que compõem esse coletivo. Diferentemente de marionetes controladas por ideias que vêm de outro lugar, desconhecido e etéreo, os indivíduos também podem ser pensados como os paladinos desses discursos, aqueles que não só reproduzem um certo funcionamento, mas que também advogam por ele e pelos princípios que o subjazem. De modo geral, haja vista a inércia promovida pela manutenção ideológica, essas pessoas são chamadas, então, de “conservadoras”, o que por si já colabora para essa diferenciação e destaca a responsabilidade de alguns grupos pela defesa da organização social vigente apesar dos seus efeitos no mundo e na vida – por melhores que sejam as suas intenções.

Para chegar às condições de se defender a manutenção de um estado de coisas, precisaríamos considerar o que está subentendido em todas essas compreensões sobre a ideologia em alguma medida, de que os princípios (e representações ou interpretações) que compõem o discurso ideológico nem sempre são acessíveis à avaliação racional. Há algo nesses elementos do discurso que coloca uma certa organização em funcionamento e a sustenta, mas que se abstém, se faz oculto, enquanto os indivíduos automaticamente acabam sendo levados por essa organização a participar da vida social dessa ou daquele modo, mesmo que de maneira irrefletida. Seria preciso que, de alguma forma, esses princípios fossem articulados a fim de se poder dizer que uma tal pessoa defende exatamente o que promove a manutenção de um dado estado de coisas, de que ela pôde pensar o bastante a respeito a ponto de elaborar sua opinião, por exemplo. Logo, se os indivíduos estão submetidos a esses discursos de maneira automática, mas que, apesar disso, eles podem ser apreendidos e refletidos, haveria ainda assim algo a preceder essa passagem do que se encontra inerte para a articulação e reflexão, uma faísca. A hipótese que gostaria finalmente de apresentar a partir disso seria a de que precisaria haver um estranhamento, de que algo aí se produza nessa relação com o mundo e com a vida a fim de pô-lo em dúvida e fazer emergir a primeira interrogação. Tratar-se-ia, como vejo, de um sentimento, um do qual pouco se sabe quando da sua aparição, que é a angústia. A angústia como a semente da crítica.

Angústia como denúncia e estranhamento: Freud

Sabidamente, Freud desenvolveu duas teorias sobre a angústia. A primeira, ainda antes da década de 20, teria relação com o produto da repressão, isto é, de que quando uma representação reprimida produzisse os seus derivados, que viriam também a sofrer desse destino, a quantidade de energia ligada a eles produziria essa sensação de represamento, de aperto no peito, que reconhecemos como angústia (Freud (2010a, pp. 85-86). Contudo, isso abriria margem para outras questões, como da existência de um afeto inconsciente ou de como a repressão poderia, enfim, aparecer na consciência, o que levou anos mais tarde, acompanhada de outras mudanças na psicanálise freudiana, a uma outra leitura. Já na década de 20, a teoria de Freud para a angústia teria relação com as defesas possíveis no psiquismo tanto de ameaças internas, mas também externas (como na diferença entre angústia neurótica e realista) (Freud, 2014, p. 15). Nesse caso, a angústia seria, em vez de um resquício, um sinal de alerta para um perigo, de que algo interno se conecta com algo de fora e ganha força, fazendo pressão para aparecer como expressão do sujeito, o que seria particularmente ameaçador com conteúdos reprimidos, inconscientes, que possam vir a atentar contra a moral ou prejudicar o funcionamento do psiquismo (Freud, 2014, pp. 12-13). A angústia, nesse caso, seria, então, um aviso, uma denúncia de que há algo mais aí, mesmo que oculto.

Na passagem de uma teoria para a outra, coloca-se um texto freudiano no qual o tema da angústia já se fazia privilegiado, inclusive nas suas sutilezas, o intitulado *Das Unheimliche*, de 1919. A difícil tradução, visto que o sentido exato da palavra já era questão no original, passou por tentativas esforçadas como em “o estranho” (Freud, 1996), “o inquietante” (Freud, 2010b) e “o infamiliar” (Freud, 2019), que, apesar de diferirem entre si, apontam para partes importantes deste conceito de angústia, que, nas palavras do autor, diria “[d]aquela espécie de coisa assustadora que remonta ao que é há muito conhecido, ao bastante familiar” (Freud, 2010b, p. 249). Outra forma de definir esse sentimento seria o que Freud chamou de a “definição de Schelling”, de que “o infamiliar seria algo que deveria permanecer oculto, mas que veio à tona” (2019, p. 72) ou “(...) que apareceu” (2010b, p. 269). E, de modo geral, se tem algo aí que poderíamos pensar é de que a angústia pode ser pensada como um sentimento que aponta para uma estranheza, a qual não conseguimos compreender de pronto, mas que, se assim o faz, é porque se comunica com algo próprio do sujeito, a quem, apesar de não saber a que isso corresponde exatamente, lhe soa familiar. O *Unheimliche* seria tanto inquietante, assim como

estranho e infamiliar, mas também capaz de não só destacar o caráter de denúncia do sentimento de angústia, mas também de evidenciar ainda mais sua face enigmática e desconfortante.

A angústia seria, em Freud, disruptiva, algo que chamaria a atenção para aquilo que possa representar ameaça, mas para o qual não se havia exatamente se atentado. Seu efeito sobre o funcionamento do próprio corpo faz com que seja ainda mais difícil de tê-la ignorada, sendo que, diferentemente de um desconforto estritamente orgânico, que pode ser, por vezes, tão paralisante quanto a inércia discursiva, o sentimento de angústia permite com que se realize o novo. E, mais ainda, que se deseje o que é novo, já que a repetição do mesmo faz sofrer e ameaça o sujeito, por mais que lhe seja familiar, e apela para o desejo de saber, no fim das contas, o que lhe aflige. Por mais que seja enigmática na sua origem, a angústia é inconfundível na sua expressão, o que a torna ainda mais difícil de ser ignorada e aponta para seu caráter de desacomodação (Freud, 2014, p. 31).

Se pensamos até então que a ideologia faz o papel de manutenção das coisas como elas estão, até mesmo justificando certas práticas, a angústia, por sua vez, parece romper com essa inércia, mostrando que algo está errado e precisa ser modificado. A parte relevante, na perspectiva que assumo como mais freudiana, seria desse sentimento no seu potencial de enfatizar o estranhamento e trazê-lo à tona, como sinal de uma ameaça ao próprio sujeito, e sustentar essa preocupação, esse concernimento, com o que faz sofrer, mesmo quando essa relação entre o sofrimento e sua origem não for tão clara em um primeiro momento. Sigmund Freud (2014c, p. 132) mesmo já havia percebido o quão angustiante pode ser o aprisionamento do sujeito a uma repetição incontrolável e sobre a qual não se possa fazer nada a respeito. Na vida psíquica, claro, ele diria que isso seria tão mais complicado quanto o enigma se pusesse a tratar do inconsciente e suas expressões (Freud, 2010a, p. 90), mas, externamente, não há um porquê de não pensarmos sobre o potencial que essa mesma angústia pode ter para, antes mesmo de dá-la um nome, denunciar riscos e incongruências.

Partindo dessa compreensão, para que a angústia viesse a se tornar de fato semente para a crítica, seria preciso que ela fosse articulada, que um pensamento fosse posto sobre esse sentimento e desencadeasse, assim, o processo reflexivo característico à crítica que é capaz de pôr em questão as bases fundamentais de uma dada organização social. Entretanto, é nesse ponto em que se costuma cortar o processo do pensamento crítico, entre a angústia e a nomeação, na reflexão sobre esse incômodo. Por mais que os quadros psiquiátricos, em particular os de ansiedade e depressão, venham crescendo no mundo inteiro, o que acontece é que tais expressões da angústia, de modo mais sutil, e do sofrimento psíquico, de modo amplo, na verdade, sejam tomados por uma via de rápido sufocamento em favor da eficiência médica.

As medicações, cada vez mais potentes, passam a funcionar para silenciar especificamente a expressão da angústia, aniquilando aquele incômodo particular, e marginalizando a própria reflexão a respeito das causas sociais, relacionais e subjetivas desses modos de afetação. A angústia não segue seu curso, como pela nomeação até a reflexão e a crítica, nesse caso, porque é logo cortada – e não é sequer pela raiz, já que as causas seguem lá. Os discursos ditos ideológicos, por sua vez, também estariam lá para justificar a existência dessas causas e perpetuar o seu funcionamento, mesmo que essas formas de sofrimento acabem sendo, por exemplo, individualizadas, como costumam ser no enquadre do consultório.

Angústia como falta e excesso: Lacan

Que a angústia pode se beneficiar da nomeação para se tornar crítica e poder romper, assim, com o discurso ideológico é uma conclusão possível, a meu ver, dessa interlocução entre as diferentes compreensões acerca da ideologia que apresentei logo antes e a visão freudiana no que diz respeito à angústia. Entretanto, se a organização social, justificada por esses discursos (saberes e verdades inclusos), der fim à angústia como um mal desnecessário, perde-se esse processo e silencia-se a possível reflexão que dela surgiria. Disso poderia se seguir, por sua vez, que se a angústia tiver a chance de ser, então, nomeada, posta em palavras e enxertada de sentido, em vez de aniquilada e silenciada, a crítica poderia, por si mesma, brotar. Mas poderíamos nos perguntar se um sentido qualquer serviria para desafiar os discursos hegemônicos, o que não imagino ser o caso.

Como espero ter conseguido mostrar no início, por mais que autores difiram sobre os pormenores da ideologia, algo que se repete é sua característica discursiva. Mesmo que chamemos a isso de saber, verdade, interpretação ou imagem, algo que se mantém é sua capacidade descritiva acerca das coisas do mundo. Ideológicas seriam aquelas capazes de sustentar uma certa ordem, mesmo quando seus efeitos sobre o mundo e a vida se mostram prejudiciais, mas que, apesar disso, só se sustentam e se justificam porque nelas há algo que se comunica com aqueles que estejam submetidos a esse discurso – precisa ser aceito. Lembremos, por exemplo, de como há leis brasileiras que, até com alguma frequência, simplesmente não funcionam porque “não pegam”, enquanto há notícias que, mesmo falsas, se propagam entre pessoas do mesmo círculo e são repassadas adiante como reais. Então, se um discurso ideológico vem a ser tido como verdadeiro e passa a ser aceito e reproduzido, é porque ele

consegue se justificar e se mostrar crível, o que pode ser uma armadilha para esse processo por meio do qual a angústia se torna crítica.

Algo que se põe em questão é: de onde um sujeito que se angustia poderia retirar as explicações para a sua angústia? Ele pode buscar em si, no que já conhece, o que quer dizer olhar para aquilo que lhe produziu enquanto vir-a-ser sujeito tanto nas suas vivências quanto nas suas relações anteriores. Essa talvez seja a saída mais rápida, mas também a mais simples. Digamos que, quando o sujeito olha para si em busca de uma resposta para sua angústia, ele olha também para o que da própria cultura existe em si, sejam saberes científicos ou produções artísticas, sejam valores morais ou preconceitos aprendidos. A esse universo de sentidos e simbolismos, Lacan (2009, p. 102) se referia como Grande Outro, um conceito que pode ser útil para pensar a relação entre ideologia e angústia nesse processo.

Para o autor, o indivíduo, mesmo antes de se tornar um sujeito, se alienaria nesse Outro, porque por si só seria incapaz de lidar com suas necessidades. No início da vida, esse Outro seria o cuidador primário, como a mãe, mas, com o passar do tempo, esse Outro se estenderia, e, se lá no começo a figura materna havia sido representante desse universo de sentido, inclusive por ser capaz de dar nome ao sofrimento da criança, as fontes de sentido iriam cada vez mais se tornando outras, mais difusas (Lacan, 2010, p. 299). Dentro do Outro, mas sem uma representação específica de si mesmo (exceto por um CPF, que pouco lhe diz, já que nem o nome costuma ser único e exclusivo), o que subjetiva é o que vem dessas fontes de sentidos e significados que já estavam aí e que passam a inundar o sujeito (Lacan, 2010, pp. 299-300). Os discursos ideológicos estão também presentes nessa enxurrada e, na sua reprodução, acabam ganhando um lugar especial nesse psiquismo constituído por linguagem.

A angústia na perspectiva lacaniana também denuncia, mas não uma ameaça em si, mas uma falta ou um excesso. De quem? Do Outro. Como o sujeito, para entender a si mesmo e ao mundo, se remete a esse universo de sentidos, sua angústia apareceria quando esse Outro falhasse em representar a si e ao mundo. Não no momento da falha, e isso se faz relevante, mas logo antes, como um “pressentimento”, ou, nas palavras do psicanalista francês, um “pré-sentimento” (Lacan, 2005, pp. 87-88). A experiência é tão rica e imprevisível de maneira geral, que nem tudo tem uma explicação lógica ou um sentido claro ao qual se possa remeter para compor um entendimento, e, às vezes, a vida escapa ao sentido. O discurso ideológico também estaria sendo falho nesse sentido, já que tem como característica o potencial de representar, explicar e justificar a realidade. Contudo, mesmo que falhe por um instante, esse universo de sentido é imenso e outras representações, explicações e/ou justificativas já existentes aparecem à mão a fim de tamponar aquele vazio de sentido pressentido pela angústia.

De maneira geral, essa retomada não é exatamente sofrida para o sujeito, já que a angústia é rapidamente tranquilizada pelo sentido que se pôs à disposição. Se o mundo não consegue suprir minhas carências, logo me remeto ao Divino e, naqueles sentidos, sossego, por exemplo. Ou, se aposto em um certo candidato para resolver os problemas do povo, quando ele não consegue trazer soluções e trai a minha confiança, busco em um outro, um próximo. E, assim por diante, um significante é substituído por outro, e a economia psíquica geralmente fica bem com isso. Inclusive, Lacan (2005, p. 87) diria da angústia do inquietante e do infamiliar que, “No sentido corriqueiro, esse hóspede não é o *heimlich*, não é o habitante da casa, é o hostil lisonjeado, apaziguado, aceito”. Assim, se aquilo que pode ocasionar a angústia, como as coisas do mundo, de modo a representarem falhas, ou riscos ao sujeito, como em Freud, é apaziguado por um sentido capaz de justificar ou tranquilizar tal sentimento com um discurso já pré-fabricado, nada de novo se produz e o mesmo se mantém. Por isso, a simples nomeação pode não ser uma saída evidente para a angústia em direção ao movimento reflexivo da crítica, pois não são apenas os medicamentos que silenciam, mas também outros sentidos, outros nomes.

Nesses jogos de verdades que atravessam o sujeito, haveria não só a angústia pela falta, que é a qual se refere essa dinâmica de trocas de significantes, mas também a angústia pelo excesso. Seguindo o exemplo de Lacan (2005, p. 76), pensemos no Outro, neste caso, como uma mãe superprotetora. Seria como se não houvesse espaço para a falta ou para a carência, e, a cada sinal de angústia, algo fosse provido, mas não algo de novo, algo do qual a mãe fosse capaz de prover; e assim pode ser também com o Outro. Se a cada momento em que o significante venha a vacilar na tarefa de promover sentido e significar algo da realidade, o Outro proveesse algo do qual ele já possui para tentar apaziguar aquela angústia ou evitar que ela apareça, nada de novo se produziria. O que poderia acontecer é que, a cada nova claudicação, houvesse, então, um desgaste dessa dinâmica por uma saturação dos significantes, que poderiam acabar exacerbando essa mesma repetição e esgotando a possibilidade de respostas, levando inevitavelmente à angústia e talvez gerando ainda mais sofrimento já que, enfim, se não há lugar para a mudança, tudo continua igual, inclusive as causas desse sentimento (Lacan, 2005, p. 76).

Esses significantes estão sempre à disposição porque o sujeito está imerso nesse universo de sentido. Pensemos na ideologia nos moldes daqueles autores já citados, por exemplo. Se formos pela via de Adorno, a capacidade de apaziguar os sujeitos dos seus incômodos já poderia ser vista por si só como dominadora, visto que realiza a manutenção da ordem social. Se formos por Ricoeur, os discursos estariam ainda mais à mão quando da falha, pois cada indivíduo já teria sido subjetivado e integrado socialmente por algum modo de

identidade coletiva que os identifica aos demais por como se pensa sobre si e o mundo. Se formos por Foucault, os significantes seriam as próprias verdades de uma cultura, o que aponta para como talvez aquilo que justamente se aceita enquanto verdadeiro em determinado momento povoe um leque disponível de justificativas e explicações, e exerce, dessa forma, o seu poder sobre o mundo e a vida. Se trouxermos Honneth, torna-se ainda mais simples de compreender o porquê de se apelar ao significante do Outro, já que não seria apenas por fazer parte do seu lugar em relação ao universo simbólico, como também por serem valores desejáveis, apesar de subvertidos. De qualquer forma, a angústia parece ser o arauto de uma possível ruptura com os discursos que sustentam os modos com os quais o mundo e a vida se organizam, mas, ainda assim, não tem facilidade no seu processo de se tornar crítica ou colocar em marcha algum processo reflexivo quando olhamos pelos vieses de Freud e Lacan. Ainda que possível, a crítica acaba sendo custosa, onerosa e até pouco convidativa, o que pode levá-la a ser superada por saídas mais diretas.

Angústia como abjeção: Kristeva

“Para cada eu, seu objeto; para cada super-eu, seu abjeto” (Kristeva, 1982, p. 2; tradução livre). Essa é uma das frases que introduz a escrita da psicanalista Julia Kristeva em seu ensaio *Pouvoirs de l'horreur*, de 1980. Gostaria de ter essa perspectiva também presente aqui para pensar na angústia do supereu, pois, se formos a Freud (2010f, pp. 233-234) novamente, o que baliza a ameaça sobre o indivíduo seria, em parte, essa parcela do psiquismo que corresponderia a uma consciência moral, ou senso de moralidade, internalizada ao longo da vida e composta por princípios, ideais, valores, dentre outros produtos culturais, inclusive de maneira autoritária.

Dado o caráter mais vigilante e punitivo, carregado de culpa e de remorso, o que venha a ofender o super-eu já seria angustiante por se tratar de algo intolerável, no mínimo repreensível. Para a psicanalista (Kristeva, 1982, pp. 4-5), o abjeto seria no seu limite o impensável, mas, mesmo antes, o rejeitável, condenável, extirpável, entre outras tantas características das quais poderíamos nos utilizar para pensar de que modo uma angústia moral poderia vir a se manifestar no sujeito e se direcionar ao mundo da vida. Ao introduzir essa noção, penso que, logo de saída, ela poderia muito bem se aliar ao discurso ideológico. Se o sujeito internaliza esses princípios conforme se subjetiva, seria quase de uma segunda natureza que emergiriam esses enquadres – pois uma ofensa ao super-eu, a isso que, por mais que venha

de fora, é de posse do sujeito, seria também uma ofensa ao próprio sujeito. Entretanto, gostaria de poder pensar nas chances do seu contrário.

Da mesma forma com que busquei apresentar, a partir de diferentes autores, uma perspectiva mais ambivalente do conceito de ideologia, em que não se trataria apenas de um discurso imposto por uma vontade dominadora capaz de organizá-lo, gostaria de pensar no caráter ambíguo da angústia quanto à moral. De que, talvez, a angústia, mesmo quando se alia a uma certa moralidade, ainda assim poderia conseguir promover o terreno para a reflexão crítica a partir da ruptura com o que está posto, não sendo necessariamente uma angústia conservadora. Explico. Para Kristeva, esse sentimento, promovido pelo encontro de uma disposição moral com o que lhe é abjeto, poderia ser também protetivo para aqueles que internalizaram esses valores (Kristeva, 1982, p. 4). Haveria um tipo de angústia repulsiva que manteria à distância o que possa ser aviltante e, assim, conseguir defender em si ideais e princípios importantes, ao custo da própria punição se for preciso, como pela vergonha. Desse lugar, talvez seja interessante que observemos, então, o que poderia ser produzido.

De um lado, mais direto ao ponto, poderíamos imaginar que, se tratando de uma angústia ligada à parte moral da subjetividade, essa repulsa diria mais da manutenção de um certo estado, a favor da inércia característica aos discursos ideológicos. Uma lógica como de que, se a baliza é a moral, e a moral vem antes das mudanças, então a moral tenderia à pressão contra as mudanças, o que colocaria aqueles que se encontram nessa posição como conservadores, defensores da moral e dos bons costumes, como dizem. Porém, de outro lado, e é o que eu gostaria de propor, poderíamos pensar na moral, em seu contato direto e contínuo com a cultura, como o Outro, que é esse universo inteiro de sentidos, que pode abarcar ideais mais tradicionalistas, mas também pode permitir a coexistência de ideais mais progressistas, até mesmo utópicos. Por exemplo, se para alguns, a temática Queer é repulsiva, como se sabe, para outros, o racismo e a injustiça são tão repulsivos quanto, senão mais. Essa angústia do abjeto poderia ser tomada, nesse ponto, como uma base fundamental, que seja mais ou menos inegociável em um determinado período, mas que, inclusive por isso, faz com que seja possível o movimento da crítica em certa direção.

Imagino que assumir que a moral e a cultura teriam andado juntas ao longo dos diferentes períodos da humanidade seja um consenso. Entendemos que pode ser que, em uma época, algo foi bem-visto, amplamente aceito, até que posteriormente fosse visto como hediondo, inaceitável, como nos mais diversos casos em que há ganhos de direitos por parte de minorias políticas. Ganhos que se fizeram acontecer, se levarmos em conta o que vimos até então, pela insuficiência dos significantes que estavam à disposição na época e pelo insucesso

de ter essa demanda por sentido apaziguada pelas tentativas dos discursos ideológicos, que já não conseguiam mais justificar aquela mesma organização e foram saturados. Se pensarmos no silenciamento da angústia pelas vias biomédicas, a que me referi na seção sobre Freud, poderíamos tomar as hipóteses diagnósticas das quais já se fez uso a fim de deslegitimar sentidos mais rebeldes, como na drapetomania dos escravizados e na histeria das mulheres; também são os significantes de uma época. Desse modo, os avanços morais históricos também constituem seus próprios discursos e promovem as fundações para novas formas de pensar e agir. O que era louvado, passa a ser abjeto, e o padrão do que é ou não é aceitável passa a ser outro. Por isso, a moral dá margem também para que novos valores passem a ocupar o lugar do que é socialmente desejável, o que permite com que, mesmo entre valores hegemônicos capazes de promover a manutenção de uma certa ordem social, haja também espaços em que tais discursos se veem incapazes de propor justificativa ou convencimento a partir dos sentidos à disposição nesse Outro que é moral e cultural.

Frente a outros valores, outros significantes possíveis nesse universo de sentido, mesmo que apenas uma só aresta do discurso ideológico se torne abjeta à consciência moral, já podemos cogitar que haveria aí uma orientação do sentimento de angústia em direção à crítica e à ruptura. Seria uma forma de superar aqueles obstáculos já tratados, por exemplo. Por isso, seria possível que, não havendo o silenciamento do sentimento que viria com uma crise de angústia de súbito e passando ao seu momento de nomeação e articulação, as bases morais possam, naquilo que é repulsivo dentro da ideologia, levar à produção de novos significantes, de sentidos que possam se opor àquilo que justifica e sustenta certa organização social e apontar, assim, para a mudança.

Considerações finais

Ao se avaliar as definições de ideologia que expus, de autores do século XX em sua maioria, é quase como se a conclusão fosse a de que os discursos que sustentam e legitimam os modos com que uma sociedade se organiza fossem inevitáveis. E talvez o sejam, como forma. Pode ser que, mesmo que não haja uma vontade ordenadora por trás desses tipos de discursos, eles ainda assim se produzam e justifiquem as práticas e os funcionamentos mais gerais de uma sociedade, como as lógicas de consumo, as relações de trabalho, entre tantos outros. O problema maior disso, na verdade, seria a inércia com que o automatismo da vida cotidiana pode ser experienciado a partir desses termos, em que mesmo aqueles que não se beneficiam dessa ordem, e que ainda, por vezes, vivem das migalhas que restam dos processos sociais aos quais

estão submetidos, não tenham condições de pôr alguma reflexão mais disruptiva em movimento.

Sem crises que possam de fato estabelecer uma dúvida acerca de como o mundo e a vida se organizam presentemente, o automatismo continua e a inércia se torna cada vez mais pesada. Porém, mesmo que estejam convencidos e subjetivados dentro de uma tal cultura e já imersos em certos discursos ideológicos, talvez não fosse justo com os próprios sujeitos tomá-los como ignorantes frente àquilo que ocorre ao seu redor. Se aceitasse essa conclusão como verdadeira, este ensaio negaria sua própria existência. Por isso, em sendo capazes de apreender o que se passa, seria preciso que algo viesse a estabelecer as bases para a dúvida e para a crítica, e esse algo seria, suponho, a angústia, com seu inconfundível potencial de estranhamento e de denúncia contra uma realidade. Trata-se de tê-la privilegiada e escutada em vez de tê-la silenciada, seja pelos químicos psiquiátricos ou pelo mesmo discurso ideológico que já fora falho em se justificar, pois ela demanda por algo diferente, novos sentidos discursivos e novas organizações que estabeleçam uma outra relação entre o sujeito e o mundo da vida. É dessa forma que a angústia poderia talvez vir a ser, creio eu, a semente da crítica e o princípio da mudança.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. Ensaio sobre psicologia social e psicanálise. São Paulo: Editora Unesp, 2007. p. 71-135. Traduzido por Verlaine Freitas.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

_____. Temas básicos da sociologia. São Paulo: Editora Cultrix, 1978. Traduzido por Álvaro Cabral.

CELIKATES, Robin. Critique as Social Practice: critical theory and social self-understanding. Nova York: The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2018. Traduzido por Naomi van Steenbergen.

FOUCAULT, Michel. Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005. Traduzido por Maria Ermantina Galvão.

_____. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000. (Biblioteca de filosofia e história das ciências). Traduzido por Roberto Machado.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil (“O Homem Dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e outros textos (1917-

1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 120-178. Traduzido por Paulo César de Souza.

_____. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). São Paulo: Companhia das Letras, 2014a. p. 9-90. Traduzido por Paulo César de Souza.

_____. Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise (1933). In: FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936). São Paulo: Companhia das Letras, 2010d. p. 124-354. Traduzido por Paulo César de Souza.

_____. O Estranho (1919). In: FREUD, Sigmund. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud: volume XVII (1917-1919). Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996. p. 273-314. Traduzido por Jayme Salomão.

_____. O Inconsciente (1915). In: FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo, Ensaios de Metapsicologia e outros textos (1914-1916). São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 74-112. Traduzido por Paulo César de Souza.

_____. O Inquietante (1919). In: FREUD, Sigmund. História de uma neurose infantil (“O Homem Dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e outros textos (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. p. 247-283. Traduzido por Paulo César de Souza.

_____. O Infamiliar. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. Traduzido por Ernani Chaves.

HONNETH, Axel. Organized Self-Realization: paradoxes of individualization. In: HONNETH, Axel. The I in We: studies in the theory of recognition. Malden: Polity Press, 2014. Cap. 9. p. 153-166. Traduzido por Joseph Ganahl.

KRISTEVA, Julia. Powers of Horror: an essay on abjection. Nova York: Columbia University Press, 1982. Traduzido por Leon S. Roudiez.

LACAN, Jacques. O Seminário 8: a transferência (1960-1961). 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. Traduzido por Dulce Duque Estrada.

_____. O seminário 1: os escritos técnicos de Freud. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Cap. 7. p. 101-214. Traduzido por Betty Milan.

_____. O seminário, livro 10: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. Traduzido por Vera Ribeiro.

RICOEUR, Paul. L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social. Autres Temps. Les cahiers du christianisme social, v. 2, n. 1, p. 53-64, 1984. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/chris_0753-2776_1984_num_2_1_940>. Acesso em: 30 mar. 2025.

_____. Lectures on ideology and utopia. Nova York: Columbia University Press, 1986. Traduzido por George H. Taylor.

ROSICH, Gerard. The Contested History of Autonomy: interpreting European modernity.
Londres: Bloomsbury Academic, 2019.

Hannah Arendt e a ação política

Iara de Carvalho Hillen⁹⁰

Resumo

Entendendo a política e as formas de se fazer política como uma manifestação intrinsecamente humana, faz-se importante analisarmos conceitualmente quais são os gatilhos para que essa política seja possível, viável e consciente. Partindo dos pressupostos de Hannah Arendt, que por sua vez bebe nas águas aristotélicas ao entender o ser humano como um ser fundamentalmente social, sociável e portanto político por natureza, procuramos analisar seu conceito de ação. Ação como atividade que tem como sua matéria prima, a pluralidade humana. Hannah nos mostra o caráter primordial de entendermos como a atividade da ação tem o grande papel de iniciar algo novo no mundo. Assim como o caráter de irreversibilidade da ação, faz com que precisemos ter plena consciência dela.

Palavras-chave: Ação, política, humanidade, pluralidade, irreversibilidade, consciência.

Abstract

To understand politics and the ways of engaging in politics as an intrinsically human manifestation, it becomes important to conceptually analyze the triggers that make this politics possible, viable, and conscious. Based on the assumptions of Hannah Arendt who, in turn, draws from Aristotelian thought in understanding the human being as fundamentally social, sociable, and therefore political by nature we aim to examine her concept of action. Action as an activity whose raw material is human plurality. Hannah shows us the fundamental nature of understanding how the activity of action plays a crucial role in initiating something new in the world. Likewise, the irreversible nature of action demands that we be fully aware of it.

Keywords: Action, politics, humanity, plurality, irreversibility, consciousness.

A mudança de perspectiva da importância da Ação da Grécia antiga à Modernidade

Com o intuito de nos lembrar que a ação é o único meio para uma vida humana digna, já que de outra forma viveríamos como animais irracionais e não como seres humanos, Hannah Arendt tenta, com sua Filosofia Política, estabelecer as diferenças fundamentais que se deram na história entre ação e contemplação, história esta que ora supervalorizava a vida ativa ora a vida contemplativa.

Seguindo os passos de Arendt, tentamos entender o porquê da não humanidade do homem apolítico e, nesta tentativa, nos deparamos com as teorias de Aristóteles, que em seu livro quarto de *A Política*, defende sua teoria sobre a vida feliz, que é possível apenas através da virtude. A discussão começa, como sempre, através do que as pessoas comumente costumam pensar (*endoxa*), para saber qual seria a vida humana preferível: a vida ativa ou a vida

⁹⁰ Possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis (2007), graduação em Letras pelo Centro Universitário Internacional (2022), especialização em Residência Docente em Filosofia pelo Colégio Pedro II (2016), especialização em Planejamento, Implementação e Gestão em EAD pela Universidade Federal Fluminense (2015), especialização em Gestão Escolar (Administração, Supervisão, Orientação e Inspeção) pela Faculdade Única de Ipatinga (2024) e mestrado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (2012). Atualmente é Bolsista da CECIERJ e Professora Doc I da Secretaria Estadual de Educação e doutoranda de Filosofia da UERJ. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Política. [E-mail: iarahillen@hotmail.com](mailto:iarahillen@hotmail.com)

puramente contemplativa e sem preocupação com as coisas exteriores.

Em meio às discussões que buscavam um ideal de vida humana, Aristóteles chega à conclusão de que “Erra-se em apreciar mais a inação que a ação; porque a felicidade consiste na ação, e, além disso, as ações dos homens justos e sábios têm sempre por fim uma porção de coisas dignas e belas.”⁹¹ Segundo Aristóteles, tanto no Estado quanto no homem, em seu aspecto mais singular, é a vida ativa que possibilita a vida perfeita de cada um.

Seguindo tais passos, Arendt reafirma a ação política, considerando possível e primordial que o pensamento e a ação estejam intrinsecamente ligados. Ligação esta baseada no fato de que o pensamento só se afirma através da ação.⁹²

A realização do ser humano, nessa perspectiva, só seria possível no livre âmbito da ação política,⁹³ pois sendo este ser um “animal social e político”, a ação é pressuposta como forma de vivenciar essa condição intrinsecamente humana, ainda que a história, em alguns momentos, tenha tentado dar-nos prova de que a contemplação é mais importante e de que a ação é uma coisa puramente servil e absolutamente desmerecedora de valorização.

Podemos perceber a ação nas mais variadas atividades do cotidiano, como no trabalho por exemplo. Como trabalho, tal como se entende nos dias atuais, o ser humano não só sobrevive, de maneira alienada, como afirmava Marx, mas tenta burlar, de certa maneira, a inexorável condição de sua mortalidade. O ser humano tenta, através da ação do labor/obra, deixar às suas descendências o que há de melhor em si mesmo, já que com essa ação ele usa sua criatividade para mudar a natureza desde que nasce, ele se faz “sentir no mundo somente porque (...) [ele] possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”.⁹⁴

Arendt, mesmo entendendo toda a problemática do entendimento de cidadania e de escravidão na Grécia, interpretando Aristóteles, diz que o autor, por mais que entendesse o valor e a importância da contemplação e, de fato entendia, pois, tal como a maioria dos filósofos de sua época, julgava o trabalho como algo digno do escravo que luta apenas pela sua sobrevivência, entendia a vida na *polis* como uma das formas de vida livre, já que é justamente nessa vida que o humano pode se ocupar e agir pelas coisas belas da existência. Ou seja, pelas coisas que não são necessárias para a sobrevivência da espécie, mas, ao contrário, são feitas com toda a liberdade pelo simples ímpeto de se atingir os “belos feitos”. Como nos diz Arendt:

⁹¹ ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Hermus, 2005, p. 92.

⁹² ARENDT, 2004, p. 7.

⁹³ Entendemos por política, neste caso, todas as formas de relacionar-se com outrem, pois ainda que o ser humano seja um eremita, como nos diz Hannah Arendt, em *A Condição Humana*, (p. 31), ainda que um homem viva de forma isolada, tal vida não “é possível sem um mundo que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos”.

⁹⁴ ARENDT, 1981, P. 16-17.

Quem quer que vivesse unicamente uma vida privada – o homem que como o escravo não podia participar da esfera pública ou que, como o bárbaro não se desse ao trabalho de estabelecer tal esfera – não era inteiramente humano.⁹⁵

Como vimos na citação acima, para Aristóteles, segundo Arendt, a *polis* tem sua origem histórica nas necessidades da vida, mas tem como finalidade principal a “boa vida”, ou seja, uma vida que definitivamente transcenda às necessidades de um simples animal.⁹⁶

Já em Agostinho, no período medieval, a ação passa a ser não mais uma liberdade, mas ao contrário, uma necessidade da vida humana e mundana, assim como todas as outras, e a contemplação volta a ter um *status* de vida livre. Como em Platão, agora o único sentido da vida política é estar subordinada à filosofia e tê-la sempre como finalidade.⁹⁷

É justamente com a ascensão dessas teorias e com o cristianismo tentando se desvencilhar cada vez mais dos assuntos mundanos, que a *vida ativa* é totalmente desvalorizada, pois nenhuma ação humana pode sequer equiparar-se ao *kosmos* que existe eternamente sem qualquer dependência extrínseca, assim como também nenhuma construção na terra feita por humanos poderá pretender-se imortal. Logo, com o Cristianismo, já que existiria uma outra vida na qual toda a felicidade e recompensa seriam possíveis, não faz mais sentido algum um engajamento em qualquer ação política aqui e agora. Portanto, mais uma vez a contemplação toma as rédeas nessa dicotomia, e todos aqueles que se dedicam à vida política, ou seja, à vida fora do lar, são imediatamente condenados como “abelhudos”.⁹⁸

Hannah Arendt pretende alertar sobre o obscurecimento da vida ativa que ocorreu com a supervalorização da contemplação. Obscurecimento este que perdura até nossos dias, pois “a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela eventual inversão da ordem hierárquica em Marx e Nietzsche.”⁹⁹

Em alguns momentos da história, a vida ativa era valorizada porque era preciso se deixar na terra fazendo coisas grandiosas para que, com isso, de alguma forma, a imortalidade fosse possível. Mas com a queda do Império Romano, demonstrando que tudo que fosse feito por forças humanas, portanto, forças mortais, jamais poderia ser imortal, essa mentalidade acabou caindo por terra. Com o advento do evangelho cristão, que dizia que cada indivíduo teria a sua

⁹⁵ ARENDT, 1981, p. 48.

⁹⁶ ARENDT, 1981, p. 47.

⁹⁷ _____. 1981, p. 23.

⁹⁸ _____. 1981, p. 22-24.

⁹⁹ _____. 1981, p. 25.

eternidade, a vida ativa voltou a ser secundária e nem a modernidade, com a constante secularização dos valores, conseguiu transformar a hierarquia da ação versus contemplação.¹⁰⁰

Para o cristianismo, o político só é necessário em função da “natureza pecadora do homem”. Logo, não é um bem em si mesmo. Também na modernidade, para o socialismo, o político não é um bem, pois o socialismo espera “aboli-lo algum dia”.¹⁰¹ Para Arendt, o único lugar onde o homem consegue atingir sua excelência é a esfera pública, portanto o único modo de se atingir a excelência é com a ação.

Houve tempos em que os homens se preocupavam em entrar na vida pública porque queriam e sentiam a necessidade de se manterem, de alguma forma, vivos na terra depois de suas mortes, e a única maneira de fazer dessa vontade uma concretude era exatamente “fabricar” coisas grandiosas na “*polis*”. Afinal, o único meio de transmitir algum legado para as gerações vindouras era a política. Era esta a única e exclusiva possibilidade de preservação dos feitos humanos.

Sendo assim, viver em um âmbito totalmente privado significaria ser tolhido do que é mais essencial na vida humana, pois como o humano que só vive em sua “privacidade” não se dá a conhecer, ele praticamente não existe. E qualquer coisa que alguém que praticamente não existe faça não tem o mínimo significado, já que em todos os momentos agimos por conta de coisificações que os outros e nós mesmos nos fazemos.

Uma possível solução seria a valorização das nossas ações particulares, no âmbito da micropolítica, que outrora foram tão desumanizadas, para que doravante o social e o comum passem a fazer mais sentido, pois são justamente essas ações particulares, que entendemos como ações necessárias, que nos estimulam a cada momento e nos impedem que caiamos na apatia e na “extinção de iniciativas”.¹⁰² São essas ações particulares que tomamos em cada momento da vida por uma escolha livre, que em última instância determinam, em um segundo momento, as políticas, regimes ou qualquer *status quo* de qualquer sociedade. E, na medida em que, como nos diria Sartre, cada escolha que fazemos é uma escolha não só para nós mesmos, mas para a humanidade, precisamos, no mínimo, dar mais atenção às escolhas e ações particulares.

Como vimos, na Grécia, em um primeiro momento, havia o desprezo por qualquer trabalho que não deixasse como fruto alguma obra magistral que pudesse ser lembrada posteriormente, mas, em um segundo momento, todo e qualquer trabalho que exigisse esforço

¹⁰⁰ _____. 1981, p. 30.

¹⁰¹ _____. 1981, p. 70.

¹⁰² ARENDT, 1981, p. 81.

era desprezado em absoluto. Aristóteles, de acordo com Arendt, ainda fazia a distinção entre os trabalhos feitos puramente por necessidade e os trabalhos feitos pela própria independência. Contudo, uma mesma atividade, se era feita como no primeiro caso, pela sobrevivência, era considerada vil e digna de um escravo¹⁰³, mas ao contrário, se essa atividade fosse feita para que o indivíduo pudesse garantir mais independência para si, aí sim, ela era considerada nobre e valorosa.

Já na modernidade, passa a existir a distinção entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, que por analogia facilmente podem relacionar essa distinção à distinção clássica de trabalho por necessidade, portanto servil, ao de trabalho político, portanto, livre e nobre.

Na visão de Arendt, talvez o que muitos não tenham percebido é que até o trabalho intelectual não deixa de ser um trabalho como todos os outros, na medida em que é preciso “usar as mãos como qualquer outro trabalhador”, pois o pensamento em si não deixa nenhum fruto a outrem, só o faz na medida em que ele é manifestado por meio de uma ação.¹⁰⁴ Arendt nos diz que:

Vistos, porém, em sua qualidade mundana, a ação, o discurso e o pensamento têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem como trabalho ou o labor. Em si, não ‘produzem’ nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a própria vida. Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e organização de pensamentos ou idéias, devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e em seguida, transformados, ‘coisificados’, por assim dizer – em ditos poéticos, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento.¹⁰⁵

É preciso tornar tangível as nossas ações para que elas sejam testemunhadas e lembradas, pois, caso contrário, todas elas seriam tão instantâneas, a ponto de só existirem no exato momento em que são feitas. Todavia, como é inerente ao ser humano pretender-se imortal de uma forma ou de outra, é justamente tornando as suas ações tangíveis que ele consegue tal feito e que o político torna-se possível. Hannah Arendt nos lembra que:

se no começo do século [XX] (com Nietzsche e Bergson), a vida e não o trabalho foi proclamada ‘criadora de todos os valores’, esta glorificação da mera dinâmica do processo vital aboliu aquele mínimo de iniciativa presente até mesmo em atividades que, como o labor e a procriação, são impostas ao homem pela

¹⁰³ Convém lembrar que o escravo, justamente por trabalhar somente pela sua sobrevivência vital e não ter a liberdade de uma vida na *polis*, não era propriamente humano, mas um animal doméstico. Essa teoria, na visão de Hannah Arendt, foi confirmada por Aristóteles, mas no final de sua vida ele afirma não a negação do escravo como homem, mas a negação de sua denominação como homem, pois eles só agiam por necessidade e não podiam deliberar, decidir, prever e escolher, pois estavam automaticamente privados destas faculdades.

¹⁰⁴ ARENDT, 1981, p. 102-103.

¹⁰⁵ _____. 1981, p. 106.

necessidade.¹⁰⁶

Relembrando o Hedonismo de Epicuro, Hannah Arendt afirma que a única realidade existente para tal doutrina eram as sensações corpóreas. Logo, ele pregava “um modo de vida apolítico e totalmente privado. Epicuro já dizia ‘vive à parte e não te envolvas nos negócios do mundo’”.¹⁰⁷

Hannah Arendt faz a distinção entre obra e trabalho, e entre outras considerações ela admite que o trabalho é responsável pelas coisas de curta duração e corresponde especificamente às atividades relacionadas ao corpo biológico do Homem e a condição humana para que ele aconteça é a própria vida, ao contrário da obra, que é responsável pelas coisas de longa duração e estas estão relacionadas às atividades que precisam da criatividade para que o sere humano crie as “coisas artificiais” e a condição humana para que isto aconteça é a mundanidade. Segundo Arendt, tanto para Locke quanto para Smith, só tinha verdadeiro valor aquilo que era produzido para que tivesse uma certa durabilidade no tempo e esta durabilidade era provada no exato momento em que o objeto produzido servia para alguma coisa, como por exemplo, para a moradia ou para a troca por outro objeto.¹⁰⁸

Hannah Arendt diferencia o trabalho, a obra e a ação porque o trabalho, ao ser uma atividade para as necessidades biológicas, não implica necessariamente uma vida ativa, ao contrário da obra que faz com que o homem misture-se de forma vital com o fruto do seu feito.¹⁰⁹

O ser humano de Ação e o ser humano de Fabricação

Arendt elogia Marx quando ele cita a definição de homem como o fazedor de instrumentos de Benjamim Franklin¹¹⁰, afirmando que ela, analogamente, está para a modernidade assim como a definição “animal racional” estava para a antiguidade. Como podemos notar na passagem a seguir: “O acerto desta observação reside no fato de que a era moderna estava tão decidida a excluir de sua esfera pública o homem político, ou seja, o homem que fala e age, quanto a antiguidade estava interessada em excluir o *homo faber*.”¹¹¹

A modernidade via tudo aquilo que não colaborava com as leis e a ordem estabelecida

¹⁰⁶ _____. 1981, p. 129.

¹⁰⁷ _____. 1981, p. 125.

¹⁰⁸ LOCKE Apud. ARENDT, 1981, p. 116.

¹⁰⁹ _____. 1981, p. 149.

¹¹⁰ Um dos líderes da revolução americana.

¹¹¹ ARENDT, 1981, p. 172.

como atitudes absolutamente superficiais e sem importância, e é exatamente por esse motivo que a vida ativa era entendida como uma forma depreciativa de existência. O que talvez a modernidade tenha deixado de lembrar é que todos os valores humanos só são valores de fato na medida em que são aplicados ao âmbito social, pois ninguém sequer se preocuparia com um valor moral, por exemplo, se este só estivesse relacionado a uma privacidade e um isolamento. Tais valores só são possíveis na medida em que há ações intrinsecamente envolvidas com eles. De acordo com Arendt:

Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser – uma morada para os homens durante sua vida na terra – o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso, a atividades não só inteiramente inúteis às necessidades da vida, mas de natureza inteiramente diferente das várias atividades da fabricação mediante a qual são produzidos o mundo e todas as coisas que nele existem.¹¹²

Seguindo os caminhos de Arendt, a única forma de manifestação humana seria a ação, já que esta está relacionada à condição humana da pluralidade. Tal condição humana implica no fato de estarmos com-vivendo, ou seja, se relaciona ao fato de precisarmos aceitar a pluralidade e, com isso, toda a diversidade que os seres humanos podem ter. Somente assim a nossa própria ação é possível e o político pode se constituir. Portanto, a ação humana é possível na medida em que podemos e devemos aceitar a pluralidade humana como uma condição apriori dos relacionamentos.

Arendt define o agir como uma tomada de iniciativa, ou seja, a decisão humana de começar algo novo e inusitado. Para Arendt, o agir, puramente humano, está intrinsecamente ligado ao discurso, pois é justamente este que torna possível que o homem se diferencie e aja de forma inusitada entre os iguais de sua espécie.¹¹³

O ser humano consegue mostrar-se ao Outro pela ação e pelo discurso, que não deixa de ser uma ação. É exatamente nesses dois âmbitos que o humano mostra a outrem sua identidade. É no agir e no falar que tal ser se insere no mundo político e começa sua história tão inusitada quanto a de qualquer outro ser humano.¹¹⁴ Tanto a ação, quanto o discurso, só são praticáveis quando se está em contato com outros seres humanos, pois “Estar isolado é estar privado da capacidade de agir.”¹¹⁵

Na Grécia, atitudes como a de Aquiles¹¹⁶ eram consideradas ações porque ele, de fato,

¹¹² _____. 1981, p. 187.

¹¹³ _____. 1981, P. 190-192.

¹¹⁴ _____. 1981, p. 199.

¹¹⁵ _____. 1981, p. 201.

¹¹⁶ Escolheu a morte gloriosa, em detrimento da vida tranquila e sem fama.

com suas escolhas pessoais, conseguiu fazer sua história. Mas esse conceito de ação tão valorizado na Grécia Antiga é em alguns momentos absolutamente individualista, já que não levava em conta nem a ação em relação ao Outro, nem a responsabilidade dessa ação proveniente de um projeto individual inicial.

Um fato curioso é que em um dado momento na Grécia, atitudes como as de Aquiles eram consideradas ações políticas, mas o ato de legislar, por exemplo, muito pelo contrário, era considerado uma fabricação. Hannah Arendt nos dá o exemplo de que o legislador tinha uma função análoga a um pedreiro que constrói os muros de uma cidade. Antes que todos mudem para tal cidade, tudo deve estar pronto e acabado. Da mesma forma, antes de uma cidade e uma política começarem a funcionar, é preciso que todas as leis estejam prontas e acabadas para que deem respaldo aos seus cidadãos para uma vida boa.¹¹⁷ Essa fabricação não poderia ser considerada uma ação política, já que a condição para que ela ocorra se encontra simplesmente no que Arendt chama de mundanidade, ou seja, a única condição para que tal fabricação aconteça é o próprio mundo. Com as próprias estruturas que o mundo nos oferece, nós passamos a transformá-lo.

Neste caso, para Aristóteles, o que está em xeque na política é “a obra do homem enquanto homem”, isto é, ele define tal obra como o “viver bem” e, a partir disso, podemos interpretá-lo dizendo que o viver bem não é e não pode ser o resultado de um trabalho como outro qualquer, mas sim o resultado da ação politicamente efetivada.

Em contrapartida, também na Antiguidade, o *homo faber*, ao acreditar que a vida tem o valor supremo por si mesmo e, além disso, que tudo o que ele pode fabricar pode ter maior duração temporal do que o próprio homem, entende a ação política e o discurso como puro ócio.

Na modernidade, com os movimentos operários, estes passam a se organizar politicamente e passam a agir e falar como pessoas e não como meros membros da sociedade. Contudo, tais pessoas se tornam apáticas e sem força política, ou seja, privados de ação, sempre que se transformam em sociedade, ou seja, sempre que se entendem como apenas mais uma parte componente da sociedade. Tal situação era bem típica da Idade Moderna, que supervalorizava o que era tangível e palpável de alguma forma. Portanto, a ação política era fortemente atacada com a alegação de inutilidade e de ociosidade.¹¹⁸

Na modernidade, as ciências naturais e históricas foram valorizadas porque estavam baseadas no conceito de processo histórico e de processo natural. Tal conceito, como nos aponta Hannah Arendt, está intimamente ligado à faculdade humana de agir. Afinal, entendemos tais

¹¹⁷ ARENDT, 1981, p. 205-207.

¹¹⁸ _____. 1981, p. 232.

ciências como um processo, por analogia às nossas possibilidades e capacidades de iniciar nossos próprios processos, ou seja, de iniciar nossas ações.¹¹⁹

Segundo Arendt, a mais grave consequência das descobertas filosóficas da modernidade foi a inversão da escala de valores entre a vida contemplativa e a vida ativa. Neste sentido, o conhecimento, como sempre, tinha seu papel de extrema importância, mas só tinha algum sentido se pudesse ser aplicado na vida prática do ser humano, ou seja, só por meio da ação é que o conhecimento tinha de fato um valor substancial. Isso fez com que o pensamento tivesse outro papel, que a partir de então, passou a estar subjugado às ações.

A partir dessa mudança de paradigma, se por um lado, a ciência ganha status, e se torna aparentemente insubstituível, por outro lado, a filosofia parece estar sempre um passo atrás dela, pois de certa forma a filosofia ainda continua no plano da pura contemplação, onde deduções e silogismos são a mola propulsora de toda a verdade.

A principal ação efetivamente valorizada na modernidade foi, sem dúvida, a fabricação e essa valorização deu-se, em parte, porque as técnicas para a obtenção de um conhecimento precisavam ser cada vez mais sofisticadas por causa dos avanços das tecnologias. A necessidade de instrumentos e, de certa forma, a necessidade de fabricar o conhecimento vêm dos pressupostos modernos de que o ser humano só conhece o que ele próprio faz. Logo, o conhecimento só é possível através da fabricação ou, pelo menos, através de uma imitação e de um cálculo preciso dos processos de cada objeto e não mais de uma tentativa de se descobrir as causas primeiras do que existe.¹²⁰

Desde Platão, afirmando a pura contemplação de um mundo inteligível, aos medievais que afirmavam não ser a vida terrena uma preocupação importante, já que a vida realmente boa e verdadeira era a celeste, inúmeras tentativas foram feitas para a desvalorização da ação. Portanto, tanto na Antiguidade Grega quanto na Idade Média, essas teorias foram feitas para que talvez pudéssemos acreditar que, de fato, a ação não possui lá grande importância, pois o principal sentido da vida seria a contemplação e nada mais.

Se formos influenciados pela teoria aristotélica¹²¹ e, portanto, da visão de que o ser humano é um animal político, não nos resta outra alternativa a levar tal afirmativa até as últimas consequências, tal como pôde fazer Arendt. Tendo em vista que o humano é intrinsecamente social e sociável, o que nos faria crer que uma vida de pura contemplação e isolada de tudo e de todos, se é que isso é possível, cumpriria como papel “natural” do ser humano de perseguir

¹¹⁹ . 1981, p. 244.

¹²⁰ ARENDT, 1981, p. 308.

¹²¹ ARISTÓTELES, 2005, p. 12.

a “boa vida”? Será que só com a contemplação e sem um envolvimento efetivo com outros seres humanos, de modo que possamos nos responsabilizar por cada ação ou inação efetivada, poderíamos conquistar uma vida social digna para todas e todos que com-vivem? É claro que na medida em que a contemplação se torna pública, ou seja, na medida em que o ser humano que contempla se envolve efetivamente com outros, ele faz com que a contemplação possa vir a ser tangível, e com isso, faz com que ela se transforme em ação de forma efetiva.

Falamos aqui em natureza da ação humana ou em papel do ser humano não como uma essência humana estabelecida *a priori*. Ao menos essa é nossa escolha teórica, seguindo Sartre e Arendt quando falam nesses termos, apenas como situações e condições em que a vida humana se apresenta. Deste modo, acreditamos, como Arendt, que a condição humana de agir precisa ser revalorizada, pois é só por meio dela que preservamos nossa “natureza”, nos realizamos como humanos e conseguimos nos desvencilhar de governos ou situações que possam nos manipular e que tentem, a partir da vontade e da verdade de um “chefe”, dominar e controlar todo um povo.

Alguns governos da Antiguidade, tais como o de Pisístrato,¹²² tiranicamente pretendiam manter os cidadãos o mais distante possível das atividades políticas, pois tal como se encontrava na constituição de Atenas: “só o soberano deve cuidar dos negócios públicos.”¹²³ É baseado nesse tipo de concepção que Platão e Aristóteles tinham a noção “de que toda comunidade política consiste em governantes e governados.”¹²⁴ Situação que notamos ainda hoje nas democracias, que podem confirmar as concepções gregas de política, pois ao se desconfiar da ação política como um todo, buscou-se um substituto dessa “ação social”, ou seja, as ações passam a ser institucionalizadas, onde governantes agem e governados se eximem. Hannah Arendt nos aponta que:

Na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência, era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação. Assim, a tese platônica de que as normas de comportamento, na esfera dos negócios públicos, deviam derivar de relação senhor-escravo numa comunidade doméstica bem ordenada, significa na realidade que a ação não deveria ter papel algum nas relações humanas.¹²⁵

Parece que concepções como essas que acabamos de ver, referentes a governados e governantes, continuam se mantendo nas atuais democracias justamente porque assumimos o

¹²² Governante de Atenas por volta de 565 a.C.

¹²³ ARENDT, 1981, p. 234.

¹²⁴ _____. 1981, p. 234.

¹²⁵ _____. 1981, p. 236.

papel de escravos, que como outrora ainda precisam se manter calados e passivos para uma melhor comodidade e o mínimo possível de riscos. E não estamos falando aqui de uma inação na forma de ação política, ou seja, de um não agir deliberado que automaticamente se transformaria em uma ação política. Muito pelo contrário, estamos falando de uma falta de ação que foi feita por uma escolha inicial, como nos diria Sartre, de não agir e de se “adaptar” a todo e qualquer sistema político ou econômico. Estamos falando de uma escolha inicial que faz com que a pessoa perca a capacidade de agir e, por consequência, faz com que ela já não possa mais julgar as situações e ações que deveriam ou não ser tomadas, perdendo assim o próprio *status* de pessoa.

A grande questão da ação é o fato de que o homem jamais consegue reverter o fruto de sua ação. Pois, além dela ser imprevisível, também é irreversível e, nesse caso, a atitude máxima que o homem pode ter é outra ação, ação esta que também terá a sua característica de irreversibilidade.

REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 6ª edição. São Paulo: Forense Universitária, 1981.

_____. *A Condição Humana*. 11 edição. Trad: Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2010.

_____. *A Dignidade da Política*. Trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. *Origens do totalitarismo: Anti-semitismo, instrumento de poder, uma análise dialética*. Rio de Janeiro: Documentário, 1975.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Hemus, 2005.

BERTI, Enrico. *O Renascimento da Filosofia Prática*. In: BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: edições Loyola, 1997.

BIGNOTTO, Newton. *Em busca da tradição: republicanismo e humanismo cívico*. Ciência hoje, Minas Gerais, n. 235, v. 40, março, 2007.

BLOTTA, Vitor Souza Lima. *O Problema da Apatia Política*. Disponível em: <<http://www.andhep.org.br/content/view>>. Acesso em 8/11/2007.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

COSTA, Jurandir Freire. *A ética democrática e seus inimigos: o lado privado da violência pública*. In: FREI BETTO; BARBA, Eugenio; COSTA, Jurandir Freire. *Ética*. Brasília: Garamond, 1997.

MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

RENAUT, Alain. (org) *História da Filosofia Política: As Filosofias Políticas Contemporâneas*. Trad. Elsa Pereira e Filipe Duarte. V. 5. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

SANI, Giacomo. Apatia. In: BOBBIO, Norberto. *Dicionário de política*. 5ª ed. Brasília: UnB/Imprensa Oficial, 2004. p. 56.

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um humanismo*. São Paulo, Martins Fontes, 1946.

SCHELL, Jonathan. In: *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

STOLCKE, Verena. *Pluralizar o Universal: Guerra e Paz na Obra de Hannah Arendt*. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100004>. Acesso em junho de 2025.

O caso Wagner e a questão do estilo

Quésia Oliveira Olanda¹²⁶

Para Adrianly Mendonça

Resumo

Pretendo com este ensaio apresentar de forma breve e fragmentária *O caso Wagner* (1888), texto em que Nietzsche faz uma espécie de acerto de contas com seu velho amigo. Além disso, busco aproximar esta obra tardia com a questão do estilo, que perpassa o pensamento nietzschiano em todas as suas fases. Para Nietzsche, não basta simplesmente escrever, é preciso se atentar na maneira como as palavras serão conduzidas, com o estilo. Para além da obra mencionada, outras estarão presentes ao longo do texto, tais como *Assim falou Zaratustra* (1881-1885) e *Ecce Homo* (1888), obras em que o filósofo-escritor conduz as palavras como numa dança poética, autobiográfica e metafórica. Com sua escrita plural, Nietzsche não busca somente criticar toda uma tradição socrática-platônica-cristã, mas sim busca assumir um gesto de escrever de outras maneiras, elaborando uma espécie de experimentação. É, portanto, por esse caminho que desejo seguir, propondo outras formas de se escrever filosofia.

Palavras-chave: Nietzsche; Wagner; Estilos; Escrita.

Abstract

With this essay, I intend to briefly and fragmentarily present *The Wagner Affair* (1888), a text in which Nietzsche makes a sort of settlement of accounts with his old friend. Furthermore, I seek to bring this late work closer to the issue of style, which permeates Nietzschean thought in all its phases. For Nietzsche, it is not enough to simply write; one must pay attention to the way in which words are conducted, with style. In addition to the aforementioned work, others will be present throughout the text, such as *Thus Spoke Zarathustra* (1881-1885) and *Ecce Homo* (1888), works in which the philosopher-writer conducts words as if in a poetic, autobiographical and metaphorical dance. With his plural writing, Nietzsche does not seek only to criticize an entire Socratic-Platonic-Christian tradition, but rather seeks to adopt a gesture of writing in other ways, elaborating a kind of experimentation. It is, therefore, along this path that I wish to follow, proposing other ways of writing philosophy.

Keywords: Nietzsche; Wagner; Styles; Writing.

1.

e acredito na Ressurreição
de livros
e acredito que no Céu
haja bibliotecas
e se possa ler e escrever
Adília Lopes¹²⁷

¹²⁶ Doutoranda em História da Filosofia (PPGF/UFRJ), bolsista CAPES. Mestra em Estética e Filosofia da Arte (PPGFIL/UERJ). Graduada em Filosofia (UFRJ). E-mail: olandaquesia@gmail.com

¹²⁷ Quando estava finalizando este ensaio recebi a triste notícia da morte da poeta portuguesa Adília Lopes, no penúltimo dia de dezembro de 2024. Foi um choque, uma surpresa, um susto. Adília segue sendo uma das minhas poetisas prediletas, sua poesia de “vida menor”, “doméstica”, “feminina” e da ordem do “quotidiano”, como ela mesma dizia, me tocam profundamente e influenciam a minha escrita. Lembrei, então, deste poema e decidi colocar fragmentos dele como epígrafe, como minha maneira simples e sincera de homenageá-la, sem nunca esquecê-la. E hoje, dia 11/06/2025, enquanto faço revisão do texto, recebo a notícia do funeral de Leonardo, um amigo de infância, coincidentemente no mesmo dia da morte de um outro grande amigo, Thadeu, devido ao covid-19 em 2021. Escrevo essa nota de rodapé muito triste, ao mesmo tempo e em um gesto duplo, escrevo como uma forma de resignificar, de temperar, como quem deseja – ainda que aos pedaços – fazer de uma coisa, outra coisa. Aprendi com Derrida que temos que conviver com nossos fantasmas. Quando alguém especial morre, um mundo termina, mas também um outro começa. Nos resta aprender a sobreviver. A escrita é minha tentativa, meu recomeço, minha sobrevivência.

No ano anterior ao colapso de Friedrich Wilhelm Nietzsche, sua escrita floresceu demasiadamente. O ano de 1888 foi, paradoxalmente, o mais difícil e mais produtivo deste pensador. Foi um ano em que ele mais adoeceu, ao passo que experienciou – como em todo o seu percurso intelectual – seu pensamento, seu chamamento para o corpo e para a afirmação da vida em todos os sentidos. Em meio a graves problemas de saúde, Nietzsche teceu grandes obras, tal como *Ecce Homo*, *Crepúsculo dos ídolos*, *O Anticristo* e *O Caso Wagner* – frutos dessa época, dádivas daquele tempo. “Como não ser grato pela vida inteira?”, se pergunta o filósofo do martelo numa página solta de sua autobiografia intelectual. Afinal, o que naquele ano era vida está salvo, é imortal.

Ecce Homo, inclusive, é uma estranha autobiografia, no qual Nietzsche assume um gesto de filósofo-escritor, escrevendo sobre si mesmo a partir de sua filosofia. Kátia Muricy tece um comentário acerca da obra, afirmando que é um livro tecido numa época em que o autor “flanava na beleza ensolarada das ruas de Turim, conversando com os vendedores de frutas, tomando sorvete, surpreendendo-se com as delícias e o preço baixo da cozinha piemontesa, deslumbrando-se na Galleria Subalpina” (Muricy, 2017, p. 5). A vida é a temática deste livro, bem como de todo o pensamento nietzschiano.

O autor, infelizmente, não pôde acompanhar a publicação desses escritos, mas sabia da força que vestia cada um deles. Com relação ao seu *Anticristo*, o pensador alemão profere no prólogo que este não é um livro para qualquer um. Nietzsche sempre escreveu para sua posteridade. E, embora não estivesse “presente” após a publicação, quando elaborou este texto, tinha plena consciência de que a obra era extemporânea, isto é, intempestiva – característica concebida a seus livros da juventude, que anunciavam previamente o objetivo de todo o seu pensamento – assim como seus leitores e ele mesmo, como escreveu: “Alguns nascem póstumos” (Prólogo, AC).

Deste modo, pretendo trabalhar neste ensaio a última obra de Nietzsche mencionada, a saber, *O Caso Wagner*, apresentando de forma fragmentária e introdutória o objetivo do autor ao desenvolvê-lo, atrelando a questão do estilo – tão cara para a escrita nietzschiana. Escolhi a forma de ensaio para esta tessitura feita em retalhos por ser justamente um gênero que, desde Montaigne, se mostra mais híbrido, além das múltiplas possibilidades que ele pode proporcionar e por me permitir um teor mais autobiográfico – gestos de escrita que compõem todo o corpo da obra de Nietzsche, bem como seu pensamento. Recordo das palavras de Jacques Derrida, ao dizer que toda escritura é em si mesma autobiográfica. Derrida, inclusive, segue os

fios dados pelo pensador alemão, bem como de Gide, Agostinho e Rousseau, e elabora sua obra a partir de um gesto que cunhou de uma espécie de um “desejo autobiográfico” e de uma “confissão” (Derrida, 2014). Além disso, segundo o filósofo da desconstrução, Nietzsche teria praticado todos os gêneros.

2.

Sabe-se do impacto e relevância de Richard Wagner na primeira fase intelectual de Nietzsche. Sua obra inaugural, *O nascimento da tragédia* (1872) é um grande exemplo disso. Sabe-se também do momento crucial em que o filósofo se afasta do compositor alemão, rompendo tanto com sua amizade quanto com sua arte. Podemos conferir rastros dessa ruptura em *Tentativa de autocrítica* (1886), ensaio elaborado dezesseis anos após a publicação de seu primeiro livro, no qual o autor revê seus argumentos, bem como sua influência e proximidade com Ricardo Wagner, além dessa ruptura perpassar *Genealogia da moral* e outros escritos da fase madura. Uma das críticas mais marcantes de Nietzsche a Wagner é a íntima relação do compositor com o cristianismo e a aparição de elementos e doutrinas dessa religião em suas obras, tornando-as decadentes e degenerativas. Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, por exemplo, o filósofo alemão faz um diagnóstico e reconhece a presença dos ideais ascéticos até mesmo na música wagneriana, justamente por essas influências religiosas mencionadas, pelo seu ideal de verdade.

Resumidamente, *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner* são obras polêmicas e expressam uma espécie de acerto de contas do autor com seu velho amigo. Especialmente em *O caso Wagner*, Nietzsche menciona logo no início do prefácio seu desejo, que se mostra em proporcionar a si mesmo uma *Erleichterung*, ou seja, um alívio, a fim de liberar-se de algo incômodo: Wagner e o wagnerianismo. É importante ressaltar que as críticas presentes nos manuscritos não são novidades na filosofia nietzschiana, atravessando boa parte de sua obra. Além disso, Nietzsche direciona críticas contundentes no que concerne à modernidade — definida por ele no epílogo por uma falsidade —, à cultura e à arte, obtendo a partir do compositor alemão um diagnóstico dessa época.

3.

Confesso que nunca tinha parado para estudar esses textos tardios de Nietzsche sobre Wagner, pelo simples motivo de aparentemente não estar dentro do meu escopo de pesquisa.

Porém, durante as aulas marcantes e enriquecedoras da professora Adriany, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), no segundo semestre de 2024 — a quem dedico o presente ensaio —, pude perceber a importância desse livro para minha tese que está em processo de gestação, sobretudo, pela estrutura da obra e pela forma como Nietzsche a concebe. Tenho pensado a questão do estilo desde o mestrado. É um tema que me toca muito e a cada dia me interessa mais. Nietzsche é um filósofo-escritor, a escrita ocupa um lugar de estima em seu pensamento. Giorgio Colli comenta sobre isso, ao dizer que “Nietzsche escreveu muito, muitíssimo, foi um literato no sentido mais material, mais ridiculamente total, um autêntico *homo scribens*” (Colli, 1974, p. 131)¹²⁸, e seu teor sempre poético e literário me atraiu desde as primeiras leituras descompromissadas e muito prazerosas da adolescência. Um autor no qual sempre tive uma forte identificação, principalmente por ele caminhar na contramão da escrita sistemática e por colocar sua própria voz no texto, costurando suas ideias a partir de suas próprias vivências e com linhas plurais.

Não pretendo aqui construir um texto introdutório a essas obras nem fazer uma espécie de análise interpretativa. Quero ouvir as partituras das páginas, me ater a sonoridade e a musicalidade, em suma, a forma como foram escritas. Com relação à musicalidade do texto, Curt Paul Janz — autor de uma renomada biografia de Nietzsche — responde sobre a relação da filosofia nietzschiana com a música numa entrevista concedida a Paulo César de Souza, publicada na tradução de *O caso Wagner*. Deixo, então, o biógrafo falar:

O pensamento de Nietzsche foi ‘musical’ na medida em que foi fortemente emocional, nascido da vivência do momento — não obstante toda agudeza do intelecto. Sua musicalidade influi também na configuração, na ‘forma’ de seus escritos, o que por outro lado determina sua relação com a música: ele exige acabamento formal de contornos nítidos, em oposição à difusa ‘melodia interminável’ de Wagner (Nietzsche, 2016, p. 108).

Nota-se, portanto, a íntima relação do filósofo alemão com a arte, relação essa que se expressa para além da escrita, se mostrando na composição e no piano. *Hino à vida*¹²⁹, poema redigido por Lou Salomé é um rico e belo exemplo, pois foi musicado por Nietzsche e que, segundo ele, neste poema “a dor não é vista como objeção à vida” (Nietzsche, 2008, p. 80). Ele cita parte do verso de Salomé: “Se a felicidade já não tens para me dar, pois bem!, ainda tens a tua dor...”. As palavras poéticas de Lou parecem se atrelar a noção de *amor fati* de Nietzsche,

¹²⁸ Tradução retirada da tese de doutorado (UNICAMP) “O(s) perspectivismos de Nietzsche” de Ricardo Bazílio Dalla Vecchia (2014).

¹²⁹ Marisa Monte e Nando Reis adaptaram o poema de Lou Salomé para o disco “Verde Anil Amarelo Cor de Rosa e Carvão” (1994), dando nome a canção “De mais ninguém”. O poema-canção ficou com essas palavras: “Se ela me deixou, a dor/ É minha só, não é de mais ninguém/ (...) / Se eu não tenho o meu amor, eu tenho a minha dor...”.

a afirmação da vida, ao amor ao destino ou ao que acontece. Talvez seja esse um dos motivos dele ter se afeiçoado tanto pelo poema, pois o menciona justamente no momento em que descreve seu processo criativo no capítulo *Ecce Homo* dedicado a *Assim falou Zaratustra*, sobretudo, onde escreveu, suas caminhadas, o clima e como estava de saúde: todos esses fatores influenciavam os escritos de Nietzsche. O filósofo, inclusive, não estava bem de saúde, o inverno da baía de Rapallo, não longe de Gênova, entalhada entre Chiavari e o promontório de Porto Fino” o afetou demasiadamente. Estava hospedado num pequeno albergue à beira mar, mas sem tranquilidade alguma, atrapalhando-o na hora de dormir. Apesar disso, escreve Nietzsche, “e como que para demonstrar minha tese de que tudo decisivo acontece apesar de tudo, foi nesse inverno e nesse desfavorecimento das circunstâncias que meu Zaratustra nasceu” (Nietzsche, 2008, p. 80).

4.

Ao ler os manuscritos de Nietzsche, sejam eles da fase de juventude até a fase da maturidade, percebe-se a preocupação do autor com a maneira em que suas palavras serão transmitidas. Nota-se que o filósofo alemão demonstra um certo cuidado com o manuseamento das palavras, compreendendo logo cedo que não bastava simplesmente escrever, sendo fundamental atentar-se ao como se escreve. Esse gesto aparece, de certa forma, num trecho escrito durante o ano de serviço militar, dois anos após o início dos estudos de Nietzsche em Leipzig, quando ele já havia decidido tornar-se professor acadêmico, no qual o autor comenta sobre os cursos que assistia e sobre seu real interesse neles: “Os cursos não me atraíam pela sua matéria, mas apenas pela forma com o que o professor transmitia sua sabedoria [...] Percebi então que o ponto do qual parte o efeito recriador é a natureza exemplar do método, o modo de tratamento de um texto etc” (Janz, 2021, p. 510). Com planos de escrever uma história crítica da literatura grega, Nietzsche reconhece ainda numa carta endereçado no dia 20 de abril de 1867 a Mushacke não ter estilo na língua alemã, expressando seu desejo de adquiri-lo. Relata que decidiu redigir seus estudos sobre Laércio primeiro em alemão, para então elaborar uma tradução em latim, e foi a partir disso que se viu forçado a tratar dessa questão estilística. Nietzsche prossegue e diz que “como alunos do ginásio, não temos estilo; como estudante universitário, não temos prática; o que escrevemos são cartas, ou seja, pensamentos subjetivos sem pretensão artística formal. Chega então o momento em que a *tabula rasa* da nossa arte estilística começa a atormentar a consciência. É isso que vivo no momento, e é a isso que se deve a lentidão do meu trabalho” (Paul Janz, 2021, p. 545).

Não é de hoje a crítica nietzschiana voltada à cultura alemã e aos eruditos – que desconhecem o sabor das palavras –, e essa crítica culmina também na questão estilística. Este filósofo afirma ainda em seu *Humano, demasiado humano* que a maioria dos pensadores escreve mal (HH I, 189), sendo necessário colocar a estilística em um lugar considerável na atividade filosófica, e Nietzsche assim o faz: reconhece não querer voltar a escrever de forma tão seca e desajeitada, em seguimento fiel ao prumo lógico, como elaborou em sua redação sobre Teógnis que, no seu entender, não apresenta qualquer graciosidade. E diz ser preciso libertar alguns espíritos descontraídos e introduzi-los ao seu estilo: “preciso aprender a tocar nele como um piano, não, porém, peças estudadas, mas improvisações livres, tão livres quanto possível, mas sempre lógicas e belas” (Paul Janz, 2021, p.547). No período em que teceu esse comentário, “sua ambição era plantar na seca terra da filologia as flores do folhetim, cuja arte ofuscante viriam seduzi-lo muitas vezes também mais tarde, quando seu estilo já havia adquirido sua melodia e lucidez típicas” (Paul Janz, 2021, p. 547).

Esse assunto perpassa a filosofia do martelo desde a sua primeira fase, como mencionei. Podemos ver nos Cursos sobre *Retórica e História da Eloquência Grega* (1873-1874); em outros textos escritos na mesma época que dialogam entre si, tais como, o ensaio *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) o *Nascimento da Tragédia* (1872) e as Conferências proferidas na Universidade de Basileia, enquanto professor, intituladas *Sobre o Futuro dos nossos estabelecimentos de ensino* (1872). Esse assunto retorna mais tarde em seu *Ecce Homo*, na seção intitulada *Porque escrevo tão bons livros*. Deixo, então, o filósofo falar:

Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre minha arte do estilo. Comunicar um estado, uma tensão interna de pathos por meio de signos, incluído o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos – todas as leis do período são arte dos gestos. (EH, “Por que escrevo tão bons livros”, § 4.)

Com o fragmento acima, pode-se perceber que Nietzsche defende uma arte do estilo, compreendida por ele como um trabalho estilístico da linguagem, a fim de que, através dela, os afetos sejam comunicados. Ele, um mestre do estilo que, em multiplicidade de estados escreve, ao mencionar esses “estados inteiros” aponta para a multidão que o habita. Jacques Derrida segue os fios dados por Nietzsche e pontua em *Os fins do homem* uma certa mudança de terreno necessária “aos caminhos da filosofia” e apresenta Nietzsche como um tecelão, que tece de muitas maneiras: “Porque é de uma mudança de “estilo”, dizia-o Nietzsche, que nós talvez

necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural” (Derrida, 1991, p. 177).

5.

A degenerescência que Nietzsche diagnosticou em Richard Wagner se manifesta também na questão do estilo (ou a falta dele), comentada no sétimo parágrafo de *O caso Wagner*. O pensador alemão menciona a presença de um "estilo dramático" na música wagneriana — gesto que revela a incapacidade do compositor para construções de formas mais orgânicas, demonstrando a decadência estilística do mesmo. Nietzsche desenvolve esse argumento tendo como inspiração Paul Bourget, partindo justamente da definição de “decadência literária”, isto é, a soberania da palavra em detrimento da oração, “da oração em relação à página e, por fim, da página em relação ao livro, de tal sorte que, destacando-se as partes, o todo não existe mais enquanto um todo organizado” (Marton, 2014, p. 199). No entendimento de Nietzsche, essa questão reverbera em todo e qualquer estilo decadente, sendo Wagner um grande exemplo. Deixo, então, as palavras nietzschianas ecoarem, palavras essas que esboçam e resume toda essa desagregação fisiológica:

Mas isto é uma imagem para todo estilo da *décadance*: a cada vez, anarquia dos átomos, desagregação da vontade, ‘liberdade individual’, em termos morais — estendendo à teoria política, de ‘direitos *iguais* para todos’. A vida, a vivacidade mesma, a vibração e exuberância da vida comprimida nas mais pequenas formações, o resto *pobre* da vida (Nietzsche, 2016, p. 23).

Vale ressaltar que essa crítica aparece anteriormente, no primeiro parágrafo, quando o autor de *Aurora* considera antagônicas a música de Bizet, que se pretende organizada e acabada com a “melodia infinita” wagneriana.

6.

Além de Nietzsche mais uma vez esboçar uma espécie de experimentação da escrita ao tecer *O caso Wagner*, desconstruindo – em alguma medida – a ideia de livro, por justamente escrever dois pós-escritos, por reformular textos antigos e inseri-los no projeto e por escrever de forma fragmentada, existe ainda um tom humorístico, bem comum em seus manuscritos e que faz parte do modo nietzschiano de tecer, de seu estilo. Em vários momentos do livro Nietzsche se refere a Wagner de forma irônica, como se estivesse brincando. Recordo das boas

risadas que demos durante as leituras nas aulas da professora Adrianly, em especial ao lermos o parágrafo 6 quando o autor escreve: “Permito-me novamente uma recreação” (Nietzsche, 2016, p. 20), indicando o sucesso de Wagner. No mesmo parágrafo, o filósofo alemão fala da “linguagem do mestre”, criticando em um tom sarcástico a infinitude concernente à linguagem musical wagneriana, como citado anteriormente, mas que está isenta de melodia.

Rosana Suarez tece um comentário sobre a presença do humor na filosofia do martelo em *Nietzsche comediantes, a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche* ao tomar como hipótese de que “a crítica nietzschiana à filosofia organiza-se perfeitamente quando realçada pelas tintas do cômico” (Suarez, 2007, p. 10), alegando que o filósofo alemão torna possível reconstituir um pensamento seguindo a caricatura, o teatro, a comédia, o humor (Suarez, 2007, p.11). Neste caso, a filosofia nietzschiana é pautada na alegria, influenciada demasiadamente por Dioniso – deus grego conhecido pelos excessos, pelo teatro e pela comédia. O riso e o convite à comédia, inclusive, perpassam os mais belos trechos da obra de Nietzsche. A título de exemplo, vemos em *A gaia ciência* um fragmento em que o autor menciona que a diferença entre viver mal e viver bem está em exercitarmos um “olho de teatro” que nos faça ver com humor o espetáculo da existência (NIETZSCHE *apud* SUAREZ, p. 11). Em outro momento, vemos no aforismo 294 intitulado “O vício olímpico” de *Além do bem e do mal* Nietzsche propor uma espécie de hierarquia dos filósofos justamente a partir da qualidade de seu riso, “pondo no topo aqueles capazes da *risada de outro*”, que riem de coisas sérias. Encontramos esse gesto também em *Assim falou Zaratustra*, no movimento da personagem santificar e enfatizar o riso, colocando-o num processo de aprendizagem: Elevem os corações e as pernas, bons dançarinos, alto, ainda mais alto! E não esqueçam o bom riso! A grinalda do deus que ri, grinalda de rosas, eu a lanço a vocês, meus irmãos! Eu santifiquei o riso: vocês, homens superiores, *aprendam*, portanto – a rir! (ZA, *Do homem superior*).

7.

Meu desejo com este breve ensaio foi de esboçar o cuidado de Nietzsche ao manusear as palavras e sua importância dada à questão do estilo, que se expressa em toda a sua obra, inclusive em *O caso Wagner*. Cada livro o filósofo escreve de uma maneira, experimentando e bailando com as palavras. A escrita aforismática tecida por Nietzsche, é interpretada por Rosa Dias (2011) como uma escrita da “vontade de potência, afirmativa e leve” – o que não significa que seja fácil de compreendê-la, sendo necessário adquirir a arte da interpretação e ler

ruminando como uma vaca, como no prólogo da *Genealogia da moral*. Além de filosofar com o martelo, este pensador escreve como dinamite.

Nietzsche não só tece críticas à modernidade e a história da filosofia, mas escreve de outras maneiras. Ele nos mostra que não basta simplesmente criticar um modo de se fazer filosofia, é preciso escrever de um modo com que essa escrita rompa com a tradicional. É preciso propor outras escritas. É preciso repensar as formas com que nós, enquanto professoras, professores, filósofas, filósofos, pesquisadoras e pesquisadores, concebemos a filosofia. É necessário trilhar outros caminhos, se abrir para as muitas possibilidades que uma escrita desviante e múltipla pode proporcionar. Há movimento, uma multiplicidade de estados interiores que se mostram na escrita. E se a forma de conceber o mundo é plural e perspectivística, conforme Nietzsche, os estilos de escrita seguirão a mesma linha. Concluo, portanto, com um trecho da carta que pensador alemão endereçou ao seu amigo Erwin Rohde em fevereiro de 1884, ao afirmar que seu “estilo é uma dança; um jogo de simetrias de toda espécie e um ‘saltar por cima’ e escarnecer dessas simetrias. Isso vai até a escolha das vogais”.

REFERÊNCIAS

BAZILIO, Ricardo Dalla Vecchia. O(s) perspectivismos de Nietzsche. 2014. 333 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2014.

Disponível em: <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1341444> Acesso em: 10 jun. 2025.

COLLI, Giorgio. *Dopo Nietzsche*. Milan: Adelphi Edizioni, 1974.

CURT, Paul Janz. *Friedrich Nietzsche. Uma biografia*. Tradução: Markus A. Hediger. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papyrus, 1991.

MARTON, Scarlett. *Modernidade e Décadance: Wagner e a cultura filisteia*. In: MARTON, Scarlett; BRANCO, Maria João Mayer; CONSTÂNCIO, João (orgs.). *Sujeito, Décadance e Arte: Nietzsche e a Modernidade*. Lisboa: Tinta da China, 2014, p. 199-225.

MURICY, Katia. *Ecce Homo: a autobiografia como gênero filosófico*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. Fernando de Moraes de Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

Aspectos metodológicos e historiográficos da *História da Loucura*: uma discussão sobre a narrativa de Michel Foucault

Bruno Daemon Barbosa¹³⁰

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar aspectos historiográficos e metodológicos da obra *História da Loucura na Era Clássica* de Michel Foucault. Com base em pontos relevantes e fundamentais de sua narrativa histórica, a obra é analisada à luz de críticas de pesquisadores que buscam problematizar seus argumentos e conclusões. As interpretações de Foucault, apesar de inovadoras, apresentam problemas historiográficos e de fundamentação empírica importantes. Seus principais argumentos, uso de fontes e evidências, método de pesquisa e interpretações são questionados com o intuito de demonstrar que a *História da Loucura* deve ser tratada como uma narrativa singular e não enquanto conclusão geral, definitiva e verdadeira acerca da história da loucura. Entretanto, a proposta deste trabalho não se resume a apontar problemas e falhas da obra ou do pensamento do autor, mas, sobretudo, discutir a possibilidade de outras narrativas, interpretações e conclusões sobre o tema da história da loucura no ocidente.

Palavras-chave

Foucault; História da Loucura; Historiografia; Epistemologia; Psiquiatria Moderna.

Abstract

This article aims to analyze historiographical and methodological aspects of Michel Foucault's work *History of Madness in the Classical Age*. Based on relevant and fundamental points of his historical narrative, the work is analyzed in light of criticisms by researchers who seek to problematize his arguments and conclusions. Foucault's interpretations, despite being innovative, present important historiographical and empirical foundation problems. His main arguments, use of sources and evidence, research method and interpretations are questioned in order to demonstrate that the *History of Madness* should be treated as a singular narrative and not as a general, definitive and true conclusion about the history of madness. However, the purpose of this work is not limited to pointing out problems and flaws in the author's work or thought, but, above all, to discuss the possibility of other narratives, interpretations and conclusions on the subject of the history of madness in the West.

Keywords

Foucault; History of Madness; Historiography; Epistemology; Modern Psychiatry

¹³⁰ 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). Formado em Licenciatura em Filosofia pelo 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. E-mail: brunobdb88@hotmail.com

Este artigo examina criticamente a obra *História da Loucura na Era Clássica* (1961) de Michel Foucault, destacando seus limites e problemas historiográficos, metodológicos e epistemológicos. A partir de uma perspectiva arqueológica, Foucault propõe compreender o surgimento da psiquiatria moderna como fruto de um processo de exclusão social e racional da loucura. Sua tese articula o domínio da razão sobre a desrazão com destaque para dois marcos principais: o gesto filosófico de René Descartes nas *Meditações Metafísicas* e a “Grande Internação” de 1656, com a fundação do *Hospital Geral* em Paris.

No primeiro capítulo, o artigo apresenta a proposta metodológica de Foucault, cujo objetivo seria resgatar a experiência da loucura silenciada pelos discursos de cunho moral e científico da modernidade. A loucura, segundo Foucault, é construída historicamente como doença mental dentro de regimes de verdade contingentes que articulam saber, poder e exclusão. Em sua visão, a psiquiatria moderna emerge como instrumento de medicalização e silenciamento da alteridade representada em sua narrativa pela loucura. Em seguida são apresentadas críticas historiográficas e metodológicas à obra, recorrendo aos argumentos de Andrew Scull, Erik Midelfort e Jacques Derrida, que apontam inconsistências importantes, dentre elas: o uso inadequado de fontes, generalizações indevidas e interpretações infundadas de eventos, marcos e figuras históricas. O uso de documentos normativos como evidência empírica, a tese da Grande Internação e a interpretação do gesto cartesiano como exclusão ontológica da loucura são alguns dos pontos criticados por Scull e Midelfort. Derrida, por sua vez, questiona a interpretação de Foucault das *Meditações*, a rigidez estruturalista do modelo foucaultiano e sua tendência a homogeneizar processos históricos complexos.

No segundo capítulo, o artigo apresenta outras interpretações sobre o contexto de surgimento da psiquiatria, especialmente no que diz respeito ao pensamento diagnóstico dos alienistas. Em contraste com Foucault, autores como Gladys Swain e Marcel Gauchet defendem que a modernidade implicou a inclusão da loucura e o reconhecimento do sujeito alienado como alguém capaz de ser tratado e persuadido pela medicina. A psiquiatria moderna, segundo essa leitura, não se desenvolveu apenas como repressão, mas também, e sobretudo, como reorganização humanitária e científica da alteridade. Alinhado a isso, o artigo também aborda a transformação da relação entre loucura e religião a partir do processo de secularização e da reconfiguração do discurso médico com o auxílio de Philippe Huneman e Peter Vandermeersch. Em seguida, à luz de Peter Morton e Barbara Dähms, uma breve discussão sobre o fenômeno

da bruxaria na modernidade serve de referência para demonstrar a coexistência de múltiplos discursos entrelaçados (jurídicos, teológicos, médicos) sobre a loucura na Idade Moderna.

No último capítulo, com base em Michel de Certeau e John Iliopoulos, argumenta-se que embora a obra de Foucault seja decisiva para a crítica do pensamento moderno sobre a psiquiatria, sua narrativa apresenta limites e equívocos empíricos e epistemológicos importantes. A história da loucura se revela mais plural, ambígua e historicamente situada do que a versão proposta pela arqueologia do silêncio. Em vez de um processo de repressão linear e científico da loucura, o que se observa é um campo multifacetado de disputas e transformações que moldaram de forma complexa a constituição da psiquiatria moderna. Apesar disso, são apresentados também argumentos a favor de Foucault e que buscam problematizar o caráter das críticas ao seu trabalho

Nas considerações finais busca-se demonstrar que a proposta foucaultiana para a história da loucura, apesar de inovadora e influente, apresenta limites interpretativos e metodológicos que merecem exame crítico. Entretanto, reconhece-se também que seu valor não reside necessariamente na fidelidade empírica às fontes ou à tradição historiográfica convencional, mas sim na força interpretativa de sua construção ilustrativa. Argumenta-se que a *História da Loucura* deve ser compreendida como uma narrativa singular que visa revelar estruturas éticas e sociais de experiências históricas complexas, mais do que descrever eventos e processos com rigor empírico e documental. Por isso, o trabalho de Foucault pode ser valorizado não apenas por seu conteúdo teórico, mas também por seu caráter histórico, literário, performativo e ético. Desse modo, este estudo propõe-se tanto a criticar os excessos e limites da narrativa de Michel Foucault, como reconhecer sua contribuição original para a discussão sobre a relação entre loucura, racionalidade e a constituição da psiquiatria moderna.

1) A proposta de Michel Foucault e críticas à *História da Loucura na Era Clássica*

Em *História da Loucura na Era Clássica* (1961) Michel Foucault apresenta uma narrativa crítica do que seria a história da loucura no mundo ocidental entre os séculos XV e XIX. No prefácio à primeira edição de 1961 o autor expõe o objetivo maior de sua obra, revelando seus aspectos historiográfico e metodológico. Como nos diz, pretende fazer uma “arqueologia do silêncio” da loucura e revelar os *movimentos rudimentares* de sua experiência moderna.¹³¹ Enquanto instrumento teórico-metodológico, o objetivo de sua arqueologia seria

¹³¹ Foucault, M. *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*, 1999, p. 140.

reescrever a história das ideias, pensamento e ciência que teria silenciado 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 e conhecimentos em detrimento de outros. Entretanto, o propósito do método arqueológico não seria extrair evidências e elementos relevantes e descritivos de um período histórico e fazer uma história do conhecimento, mas articulá-los a estruturas normativas e princípios de cunho moral, jurídico, religioso e científico que podem revelar as percepções, representações e transformações que ocorrem ao longo do tempo.

No caso da loucura, o exercício arqueológico estaria na identificação de marcos históricos no trajeto em que teria sido mapeada e constrangida pela racionalidade característica da modernidade. Um processo social e cultural no qual transformações institucionais e epistemológicas seriam particularmente relevantes para o modelo psiquiátrico asilar e classificatório do século XIX. A arqueologia exporia, portanto, os desdobramentos de um processo de medicalização que resultou no reposicionamento entre a razão e o silêncio da loucura. Por meio de seu método, Foucault pretende então “escavar” e resgatar uma experiência que teria sido esvaziada de sua plenitude e transformada em *desrazão*. (Foucault, 1999, 2001)

Apesar de não deixar claro como a história social e das ideias se articulam em sua narrativa, o autor destaca alguns eventos e marcos históricos e intelectuais que representam um processo geral e gradual de racionalização da sociedade europeia durante a Idade Moderna. Uma das principais evidências apontadas seria o suposto gesto de exclusão da loucura que René Descartes teria cometido na passagem do quarto parágrafo de sua obra *Meditações Metafísicas* de 1641. Segundo Foucault, o pensamento de Descartes seria o representante maior do domínio da razão sobre a loucura, privando-a da possibilidade de pensar e existir. A passagem teria a relevância de um evento ontológico que consolidou o domínio material da razão sobre a loucura e seria uma expressão intelectual das raízes da estrutura de exclusão e internação dos loucos durante a Era Clássica.¹³² No campo prático, Foucault destaca o evento da Grande Internação do século XVII. A partir de édito real de 27 de abril de 1656 que decretava a fundação do *Hospital Geral* em Paris, a prática de internamento de populações excluídas teria se iniciado na

¹³² 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.

sociedade europeia. A seu ver, essa iniciativa teria inaugurado o processo geral de exclusão social da loucura e sua definição categórica a partir de imperativos morais, jurídicos e administrativos. A Grande Internação é de suma importância para a *História da Loucura*, já que representa a origem de práticas institucionais de relação com a loucura que estariam na gênese do processo de constituição da psiquiatria moderna.

O gesto de Descartes e a Grande Internação são pontos da obra que servem de suporte para os argumentos sobre a transformação da relação entre razão e desrazão na Era Clássica. Em sua narrativa, são considerados como marcos inaugurais do processo de medicalização da loucura e que teriam levado à sua consolidação como doença mental na sociedade europeia moderna. Fazem parte de um processo relacionado à forma como o pensamento diagnóstico dos alienistas dos séculos XVIII e XIX compreendia a loucura. Em sua visão, para os alienistas a doença mental teria se tornado uma representação necessária e um meio de reconhecer uma resposta médica concreta para os problemas reais da loucura, formada por relações específicas de poder e discursos sobre a verdade. Configurava-se como uma experiência de limite epistemológico e uma ideia categórica da razão que requeria atenção filosófica, médica e social. Mas, como observa, não enquanto uma categoria universal, e sim dentro de uma relação de verdade e falsidade que a validava como doença mental. Portanto, a loucura na Era Clássica seria um objeto contingente e historicamente determinado e, ainda assim, uma representação necessária.¹³³

Portanto, de seu ponto de vista histórico, a doença mental não poderia ser considerada como uma entidade ontológica invariável e que tem uma problemática em si mesma. Contrariamente, teria sua existência e definição enquanto uma categoria que faz parte de uma problematização relativa às relações de poder que envolvem os campos médico, social e jurídico. Para Foucault, a origem da representação da loucura como doença mental não poderia ser pensada como algo homogêneo e imutável, mas historicamente produzido e sob regras e regimes de verdade contingentes. Cabe ressaltar que Foucault chama a atenção para a dimensão

¹³³ Em seus cursos no Collège de France, no início da década de 1970, Foucault falava da psiquiatria e suas instituições enquanto dispositivos de poder capazes de produzir enunciados e discursos que ocasionaram as formas de representar e designar a loucura. A relação entre saber e poder teria provocado a configuração e institucionalização de representações da loucura dentro de regimes de verdade e de certificação epistemológica. No entanto, cabe ressaltar que entre os anos de 1961 e 1972, a metodologia de Foucault sofreu mudanças, 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. 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. (Ariel et al., 2016) Trata-se, de fato, de um Foucault dos anos de 1970 que, em vários aspectos, difere do Foucault de 1961. No entanto, apesar de complementar o entendimento sobre seus objetivos ao estudar a história da loucura, comentar as transformações no seu pensamento não faz parte do escopo do presente trabalho.

ética e política de legitimação da ciência médica sobre a loucura. A *História da Loucura* procurava se contrapor diretamente à uma tradição do campo da história da psiquiatria que narrava o seu desenvolvimento teórico com base em uma perspectiva de glorificação de suas descobertas científicas e experiências vistas como bem-sucedidas.

Sua crítica à psiquiatria apontava precisamente para a história de um modelo de conhecimento com raízes no início da Idade Moderna, cuja problemática era relacionada às relações de poder inerentes ao encontro entre a racionalidade moderna e a loucura.¹³⁴ A Era Clássica, determina Foucault, denunciaria a ascensão de uma figura modificada de maneira radical pela linguagem da razão. Entre 1656, com a fundação do *Hospital Geral*, e o ano de 1794, quando os loucos são libertados de suas correntes em *Bicêtre*, um processo ambíguo de repressão absoluta e posituação da loucura teriam coexistido. No entanto, como veremos, algumas análises da *História da Loucura na Era Clássica* revelam problemas em sua abordagem metodológica e historiográfica. Aparentemente, as interpretações de eventos, marcos históricos, personagens, ideias, textos e períodos são passíveis de críticas e contestações que permitem questionar seus argumentos e conclusões sobre a história da loucura.

Referindo-se principalmente às fontes primárias e secundárias utilizadas pelo filósofo francês, Andrew Scull aponta para o problema que surge entre a qualidade do trabalho empírico e as construções intelectuais do autor da *História da Loucura*.¹³⁵ Apesar de Foucault ter acesso a materiais relevantes, como uma variedade de textos médicos ingleses, franceses e alemães dos séculos XVII e XVIII, assim como de escritos de filósofos como Spinoza e Descartes, no que se refere à utilização de fontes seria evidente a superficialidade de suas informações. Segundo Scull, muitos materiais indicados por ele foram usados para se referir a períodos anteriores aos pretendidos, assim como boa parte de suas considerações gerais sobre os aspectos das instituições de confinamento foram basicamente extraídos de regras e regulamentos impressos e ocasionais. Além disso, o sociólogo se pergunta como esses documentos poderiam fornecer evidências rigorosas quanto à lógica e à realidade interna e social desses lugares. De

¹³⁴ A crítica de Foucault a uma história da psiquiatria com ênfase sobre o progresso da ciência fazia parte de sua época, com então figuras como Erving Goffman e Thomas Szasz. Erving Goffman é autor de “*Manicômios, prisões e conventos*” (1961) e crítico das instituições que caracterizou como *totais*, dentre elas o hospital psiquiátrico. Thomas Szasz escreveu “*O mito da doença mental*” (1960), onde declara que a doença mental não existe, sendo uma construção teórica da psiquiatria voltada principalmente para o controle social. Ambos os autores fazem parte de um período de contestações do saber e das instituições da psiquiatria.

¹³⁵ Andrew Scull é um sociólogo britânico e estudioso da história social da medicina e da psiquiatria. Atualmente professor da Universidade da Califórnia em San Diego (EUA), é autor de livros como *Madhouse: A Tragic Tale of Megalomania and Modern Medicine* (2005), *Hysteria: the biography* (2011), *Madness in Civilization: A Cultural History of Insanity* (2015), *Psychiatry and its Discontents* (2019) e *Desperate Remedies: Psychiatry's Turbulent Quest to Cure Mental Illness* (2022). Em algumas de suas obras destaca algumas críticas em relação ao trabalho de Michel Foucault em *História da Loucura na Era Clássica*.

modo geral, são majoritariamente franceses e sobre os quais Foucault permanece em silêncio quanto à intenção de suas utilizações, critérios de seleção e capacidade de representarem e distinguirem o real e o ideal (Scull, 2019).

Em vista disso, sua pesquisa não dá atenção a uma grande quantidade de material relevante. De modo geral, suas conclusões se sustentam principalmente em fontes duvidosas do século XIX, o que o leva a construções intelectuais muitas vezes erradas, hiperbólicas e baseadas em evidências frágeis. Esses problemas das fontes ocasionaram, consequentemente, invenções, falsas conclusões, má interpretações e exageros, como a atribuição de eventos locais da capital francesa a todo o mundo ocidental ou a ideia de que os grandes asilos ingleses foram construídos em velhos monastérios e conventos. Os efeitos desses problemas de interpretação histórica de Foucault podem ser vistos, por exemplo, no modo como considera as evidências empíricas em seu trabalho como historiador. A conclusão sobre o lugar da lepra na sociedade medieval, por exemplo, foi formulada a partir de conhecimentos e documentos dos séculos XIX e XX. Além disso, como aponta o historiador norte americano Erik Midelfort (1980), enquanto para Foucault a loucura-silêncio é indefinida e inapropriável, curiosamente a lepra é tratada como sendo uma doença epistemologicamente estável, não sendo questionada em sua positividade.

Outra crítica importante dos historiadores se dirige à maneira como Foucault interpreta as composições artísticas e literárias referentes à *Nau dos Loucos*: enquanto representações de coisas reais e não como conceitos meramente artísticos, culturais ou literários. Scull e Midelfort destacam o equívoco em considerar as naus como existências reais, quando, na verdade, seria uma ficção construída pelo autor. Em sua narrativa, Foucault nos induz a compreendê-las como existências reais e essenciais à sociedade medieval, cuja significância prática e simbólica representava a resposta cultural hegemônica à loucura: uma noção totalmente errada. (Scull, 2015, 2019; Midelfort, 1999).

O tema da Grande Internação também é objeto de críticas importantes de historiadores e pesquisadores. Michel Foucault teria cometido um equívoco ao caracterizar os séculos XVII e XVIII como a “era da grande internação” na Europa. Em *Madness: a brief history* (2002) o historiador Roy Porter chega a reconhecer sua interpretação como razoavelmente plausível, mas indica para o caráter simplista e generalista da ideia da grande internação. Segundo Porter, com exceção da França, o século XVII não representa nenhuma onda de institucionalização da loucura, que sofreu respostas diferenciadas em outros países e jurisdições, assim como, mesmo no território francês, não teria havido uma centralidade de respostas institucionais para o caso da desrazão. Segundo Andrew Scull, o projeto foucaultiano de reinterpretação da história da

psiquiatria moderna e do iluminismo como glorificação da Razão, rejeitou a possibilidade de que um progresso científico e humanitário estivesse em ocorrência ao longo do processo de constituição do asilo como destino institucional da loucura. Posição que gerou uma interpretação inversa quanto à contribuição da medicina frente à loucura, caracterizando o internamento enquanto um “grande aprisionamento moral”. (Scull, 2019)

Vale lembrar que para Michel Foucault o processo de medicalização da loucura que ocorreu com William Tuke (1732 – 1822) e Philippe Pinel (1745 – 1826) em dimensões positivistas e morais, seria a expressão final de uma estrutura de exclusão e apropriação da loucura no universo da razão que se estabeleceu durante a Era Clássica. Na Idade Moderna, de fato, é possível identificar a ascensão de uma medicina mental como campo de saber sobre a loucura, assim como o domínio de uma linguagem orgânica e biológica da doença mental. Ainda assim, apesar do asilo e da medicina terem se constituído como as grandes respostas sociais e científicas na modernidade, a *História da Loucura* apresenta esse processo como um retrocesso moral ligado ao progresso científico.

Contudo, como a ideia de uma prática de internamento que se desenvolveu na Era Clássica frente à loucura, como apontado por Foucault, não parece se sustentar historicamente, o caráter moral e racional da psiquiatria moderna pode não ter a origem e o significado presentes na *História da Loucura*. Do ponto de vista histórico, não é possível encontrar evidências empíricas que sustentem suas conclusões. Na argumentação de Andrew Scull, as conclusões de Foucault referentes ao grande confinamento da Era Clássica são construções intelectuais ilusórias e desprovidas de evidências. Não correspondem ao que ocorreu na França e na Inglaterra nesses séculos, tanto no que se refere à loucura, quanto aos pobres, desocupados e a todas as figuras consideradas moralmente desviantes. Os números do encarceramento não foram tão grandes quanto sustenta, assim como o destino dessas pessoas, em sua maioria, permanecia na informalidade e fora de qualquer intenção institucional organizada.

Além do trabalho empírico, também é possível encontrar problemas sobre os aspectos historiográficos e metodológicos na *História da Loucura*. Em “*Cogito e história da loucura*” (1963) Jacques Derrida se debruça de forma consistente e precisa sobre o prefácio e o segundo capítulo do livro, em especial na leitura de Foucault das *Meditações Metafísicas* de René Descartes. Em seu texto problematiza as propostas de Foucault não apenas em relação à loucura e à razão, mas à obra como um todo, dito de outra maneira, à proposta da possibilidade de escrever uma história da loucura por meio de uma arqueologia do silêncio.¹³⁶

¹³⁶ Trata-se de um texto que gerou um debate importante entre Michel Foucault e Jacques Derrida sobre as *Meditações Metafísicas* de René Descartes e a *História da Loucura*. O debate entre os dois filósofos se estende

Apesar de não ser uma crítica endereçada propriamente à historiografia, o debate filosófico quanto ao estatuto do Cogito cartesiano tem repercussão sobre a compreensão dos efeitos do decreto político de 1656 que teria ocasionado a grande internação do século XVII, já que a exclusão da loucura por Descartes teria a dimensão de um evento intelectual correlato ao ato de confinamento da loucura no Hospital Geral. Além disso, o texto de Derrida expõe, sobretudo, críticas que apontam para questões metodológicas e epistemológicas importantes, com reflexos sobre o sentido, o significado e a finalidade da *História da Loucura*.

De modo geral, Jacques Derrida enxerga as conclusões de Foucault acerca da relação entre razão e loucura em René Descartes como muito restritivas ao sistema de divisões da história. A visão excessivamente estruturalista, segundo diz, seria responsável por atribuir à passagem de Descartes uma determinada relação semântica com uma certa totalidade histórica significativa. Como argumenta, Descartes não teria excluído a loucura do Cogito, mas sim o prejuízo metafísico que esta poderia oferecer à ordem das razões. A declarada impossibilidade de se igualar à loucura não indicaria sua exclusão definitiva, mas uma suspeita de que comparar-se aos loucos seria uma loucura. Por esse motivo, Derrida questiona a importância dada ao autor das *Meditações* e de sua filosofia enquanto signo da totalidade da estrutura histórica de exclusão da loucura. O autor apresenta uma interpretação de Descartes oposta à de Foucault e não encontra nas *Meditações Metafísicas* o mesmo lugar para a loucura em relação à razão.

2) Inclusão social e outras interpretações sobre a história da loucura na Idade Moderna

Os problemas de interpretação de eventos, contextos e figuras históricas como de René Descartes e da Grande Internação também se estendem para os alienistas franceses dos séculos XVIII e XIX, especialmente Philippe Pinel. Críticos da *História da Loucura* observam que, longe de fazer parte de uma nova episteme, como propõe Foucault no último capítulo da obra, “O círculo antropológico”, o pensamento teórico-clínico da época se mostrava em continuidade e diálogo com as tradições médicas europeias de origem grega e romana. (Midelfort, 1980) Além disso, mesmo que sob uma análise científica rigorosa, o entendimento sobre a loucura de

em mais alguns textos, sendo o “*Cogito e história da loucura*” (1963) apenas o início das ponderações. Posteriormente, Foucault replica em “*Resposta a Derrida*” (1972) e em “*Meu corpo, este papel, este fogo*” (1972). Assim como mais tarde, e já após o falecimento de Foucault, Derrida tece mais outra crítica, agora relativa à posição de Foucault acerca da psicanálise, em “*Fazer justiça à Freud: a história da loucura na era da psicanálise*” (1991). O debate entre Foucault e Derrida sobre o lugar da loucura no Cogito cartesiano revela interpretações e apreensões diferentes diante das *Meditações*. Além disso, envolve não apenas questões relativas aos argumentos lógicos e racionais do texto, mas também a aspectos contextuais e performativos da filosofia e do pensamento de René Descartes. O debate foi tema do artigo “*Foucault leitor de Descartes e a crítica de Derrida*”, de Bruno Daemon Barbosa, publicado pela revista *Ensaio Filosóficos* em 2023.

Philippe Pinel era fruto da articulação de compreensões atreladas a contextos culturais complexos. Portanto, o pensamento diagnóstico dos alienistas pode não ter o significado histórico atribuído pela *História da Loucura*.

Bettina Bergo (2010) observa que o exame da teoria de Pinel mostra que o psiquiatra francês teria iniciado um processo de reconhecimento do *sujeito* da loucura, tanto em um sentido gramatical quanto político, o que teria possibilitado a instituição de uma subjetividade aberta à persuasão médica e que requeria um tratamento humanitário. Em vista disso, seria possível argumentar que a psiquiatria não teria origem em um processo de exclusão da loucura, como defende Foucault, mas de inclusão social característica da Idade Moderna.¹³⁷ Essa visão se contrapõe à interpretação de que a psiquiatria libertou os loucos para o controle e classificação opressiva, como questiona em referência ao mito de Pinel. Não haveria 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. Portanto, a modernidade não teria sido um processo de negação da loucura, mas de reapropriação de sua alteridade, sendo Pinel o pivô de uma história do Eu.

Além disso, Foucault teria considerado a loucura enquanto um agente histórico anônimo e alienado de medidas administrativas intencionais, mas que, na verdade, seria objeto de negociações políticas na construção de um asilo voltado para a cura das manias. A ideia de clínica em Pinel seria precisamente a concepção de que um sujeito racional e humano subsiste à doença mental e que a medicina poderia curá-lo. Seu modelo de classificação de doenças psiquiátricas mostra que a loucura envolveria uma destituição subjetiva, compreendendo-a enquanto uma doença da divisão da identidade pessoal - as doenças atacavam o Eu e nunca haveria uma abolição total do sujeito na loucura.

Gladys Swain (1977) argumenta que Pinel teria sido o primeiro teórico da insanidade, confrontando o que chamou de “delírio intermitente”: uma doença compreendida como temporária. A loucura dos doentes teria uma dimensão superficial, de modo que mesmo durante os piores momentos críticos de um distúrbio o funcionamento normal persiste. Pinel teria inferido a premissa de que a loucura nunca é completa e que o alienado mental sempre preserva alguma distância da alienação. Em sua crítica à ideia de uma insanidade completa, o doente aparecia como um alienado de si mesmo e sujeito da sua insanidade. O sujeito então, na doença

¹³⁷ O século XVIII é um período em que, por exemplo, iniciou-se o desenvolvimento de sistemas de educação especial para aqueles considerados “idiotas”, assim como também o surgimento da linguagem de sinais para pessoas com deficiência auditiva. Um período em que se inicia a elaboração de estratégias de inclusão institucional de pessoas que anteriormente se encontravam à margem do universo intelectual e comunicativo e que refletem atitudes científicas e humanitárias características do Iluminismo.

mental, de alguma forma volta-se contra si mesmo, implantando contra si maneiras que o fazem sofrer.

No que se refere ao caráter epistemológico da psiquiatria alienista, na teoria de Pinel a natureza da loucura não estaria vinculada a um sujeito cartesiano que a compreende enquanto desrazão, como propõe Foucault, mas sim a uma concepção hegeliana da razão, onde a loucura seria integrada à dialética da mente subjetiva e permaneceria acessível. Swain encontra em Georg Hegel (1770 – 1831) a expressão filosófica da teoria de Pinel, para quem não haveria uma ausência de razão na loucura, mas uma contradição dentro dela mesma. Com isso, Pinel teria sido responsável por descobrir o “resto” da razão do alienado. O psiquiatra teria compreendido a loucura como tendo por base uma autodestituição que possibilitou conceber a alienação como manifestação do conflito de um sujeito posto em questão com sua própria alteridade (a loucura).

Em uma dimensão ampla, portanto, o confinamento psiquiátrico da loucura na era do Iluminismo teria um sentido oposto ao colocado por Foucault. Não um silenciamento e uma exclusão de um objeto desumanizado, mas, sobretudo, uma lógica de inclusão e de reconhecimento de uma necessidade humanitária. Uma medida humanitária aliada ao conhecimento científico e com a finalidade de tratar sujeitos que se viam adoecidos e por esse meio poderiam ser curados e restabelecer a razão. Em vista disso, a teoria sobre a alienação mental pode ter um sentido diverso daquele estipulado por Foucault, além de se inserir em um processo histórico mais amplo e complexo do que o estabelecido pela *História da Loucura*. (Swain, 1977,1994; Gauchet & Swain, 2012; Bergo, 2010; Moyn, 2009)¹³⁸

De modo mais amplo, Pinel seria a expressão de uma sociedade que abdicou de uma compreensão de si baseada em uma alteridade que não ela mesma (como Deus, por exemplo). Fazia parte de um momento de afastamento de modelos que tinham como referência de constituição subjetiva uma alteridade externa, compondo-a em uma autodivisão interna. Uma história, assim, de desapossamento pessoal e destituição subjetiva, onde a alteridade interna constitutiva representava um progresso social de inclusão, já que o normal e o diferente (o patológico) não eram diferenciados por suas individualidades, mas igualados em sua identidade fundamentalmente dividida.

¹³⁸ Gladys Swain e Marcel Gauchet tinham interesse por desenvolver uma história do *self* moderno, identificando a emergência da crença (e experiência) em uma discórdia interna constitutiva, ou um Eu dividido, pela medicina alienista do século XVIII. Teria ocorrido, portanto, desde essa época, a criação e invenção de uma alteridade interna da subjetividade humana, constituindo uma identidade dividida entre um Eu (*selfhood*) normal e outro delirante. A psicanálise mais tarde, tanto com Sigmund Freud, quanto, posteriormente, com Jacques Lacan, teria dado continuidade a essa ideia de uma configuração geral da psique humana baseada em uma divisão constitutiva de um sujeito alienado de uma parte de si.

No que se refere à relação entre psiquiatria e religião, por exemplo, a grande mudança ocorrida com Pinel, e continuada em Esquirol, caracterizou-se pela consideração da loucura fora do campo das ideias religiosas. Historiadores argumentam que seria insuficiente afirmar, como pretende Foucault, que durante os séculos XVIII e XIX a religião deu lugar a outras abordagens da realidade e diferentes estruturas sociais de organização da sociedade. O que teria ocorrido não seria uma simples mudança de paradigma, mas uma reorganização completa das interações sociais que ocasionaram uma profunda mutação na religião cristã. A emergência da psiquiatria estaria ligada a essa reorganização do campo social, estando sua rivalidade com a religião relacionada ao processo complexo que hoje é chamado, comumente, de secularização.¹³⁹

Nesse sentido, Philippe Huneman (2017) e Peter Vandermeersch (1991) apontam que uma das causas significativas dessa mudança pode ser atribuída aos novos elementos psicológicos empregados para unificar a sociedade religiosa dentro de um estado secularizado. O entendimento sobre a loucura pela psiquiatria moderna enquanto doença teria transformado a relação entre loucura e religião, inserindo a noção cristã de uma natureza humana *corrupta* dentro do quadro psicopatológico da doença mental. O ponto essencial dessa mudança teórica estaria na diferença entre uma lógica religiosa da salvação e uma lógica médica de recuperação. A lógica psiquiátrica teria se apropriado de elementos religiosos, considerando-os dentro do contexto de compressão da loucura enquanto alienação mental.

Na teoria de Pinel a religião estaria implicada no “princípio de mania” do sujeito que experimenta a divisão que define a loucura, formando uma das partes de sua “luta interna”: ela se situa ao lado da alienação e não da razão.¹⁴⁰ O médico surgiria como a outra parte, responsável por restabelecer a normalidade e curar a doença que se manifesta em uma forma religiosa. A medicina alienista teria se apropriado da loucura e aparentemente removido suas dimensões religiosas, de modo que, quando a religião por vezes emergia em forma de loucura,

¹³⁹ O conceito de secularização diz respeito ao processo de superação de hábitos e preceitos culturais pautados na religiosidade, estando diretamente vinculado à estruturação do mundo moderno. Refere-se, portanto, a desvinculação da religião às estruturas sociais, políticas e jurídicas do modelo teocrático que dominava a organização política e governamental da Europa feudal.

¹⁴⁰ Para Pinel, diante da incoerência das ideias de um paciente, era possível vislumbrar o seu “princípio da mania”. Haveria, por trás de uma sequência de sintomas que cada paciente revela, uma configuração específica que se encontra perturbada e constitui o princípio que dá origem e estrutura os sintomas do alienado. O médico alienista não agiria com base em um conhecimento psicológico geral sobre o ser humano, ou pela via de um domínio taxonômico e empírico sobre a mania, mas aplicaria o seu saber e desenvolveria seu conhecimento ao familiarizar-se com o princípio de mania de cada indivíduo em particular.

o conteúdo religioso tornava-se um pólo extremo de resistência contra o tratamento que a nova abordagem médica era capaz de engendrar e sistematizar.

Entretanto, o elemento religioso concentrava as razões que sustentavam uma resistência extrema ao tratamento moral. Enquanto a noção de loucura se desfazia do contexto religioso para, como doença mental, entrar no domínio da medicina e da psiquiatria, os casos de loucura que incluíam questões religiosas, longe de manifestarem, direta ou indiretamente, um escândalo do mundo, seriam a mais compacta, robusta e autárquica forma de alienação. Sendo assim, o aparato conceitual e institucional elaborado por Philippe Pinel pôde inserir a manifestação religiosa dentro de uma compreensão da loucura enquanto uma unidade, como uma doença dividida em classificações e que podia ser tratada no asilo.

Ainda sobre religião, mas não exatamente no interior de uma discussão teórico-clínica, a doença mental aparece de modo peculiar no período que precede a era dos alienistas. Se retornarmos à Europa do século XVII, por exemplo, período que Foucault descreve como chave na mudança de paradigma da compreensão da loucura pela sociedade europeia, bruxas eram julgadas em tribunais de vários países. Em alguns casos jurídicos de bruxaria durante a Era Clássica pode-se encontrar o exemplo de como as investigações médica e religiosa podiam estar entrelaçadas e constituindo um único e diversificado conjunto teórico referencial para a interpretação de fatos que posteriormente viriam a ser classificados pela psiquiatria moderna como patologias e desordens mentais. Na cidade protestante de Brunswick, na Alemanha, por exemplo, o julgamento de uma jovem chamada Elisabeth Lorentz em 1667 mostra como podia transcorrer a investigação sobre um possível crime de bruxaria. (Morton; Dähms, 2006, 2018)

O que se constata é que o discurso médico-jurídico, supostamente racional, e crenças religiosas estavam entremeadas de um modo que contraria a ideia de uma contraposição significativa entre razão e desrazão no século XVII. O conhecimento médico e a consideração de aspectos emocionais e comportamentais podiam ser considerados junto a questões jurídicas e teológicas. No caso de Elisabeth existia a suspeita de que a acusada pudesse sofrer de questões mentais, o que poderia levar à invalidade jurídica da acusação de crime de apostasia. Havia, de fato, a hipótese de que ela pudesse ter sido acometida pela melancolia, um diagnóstico comum durante os séculos XVI e XVII e que fazia parte de um ambiente onde explicações naturalísticas e religiosas de questões mentais coexistiam na interpretação de fenômenos sociais.¹⁴¹ O caso de Lorentz seria um exemplo de outros processos e compreensões sociais dentre diversos outros

¹⁴¹ O livro *A anatomia da Melancolia* de 1621, escrito por Robert Burton (1577 – 1640), por exemplo, se tornou bastante popular em sua época e teve muitas edições publicadas. Sua obra exerceu grande influência posterior, constituindo um tratado que unia questões médicas, científicas, filosóficas e religiosas sobre o tema.

casos em várias regiões da Europa durante o século XVII. Uma evidência histórica, portanto, que permite problematizar e discutir a generalidade de uma divisão entre razão e desrazão que, aos poucos, segundo Foucault, dominava todas as formas de existência e organização social da época.¹⁴²

Curiosamente, o fenômeno da bruxaria é analisado apenas superficialmente por Foucault em seu livro, assim como não é dada uma atenção maior à relação entre possessão e loucura. Isso chama a atenção, pois a existência e perseguição de bruxas fez parte de um período marcante da cultura europeia durante a Idade Moderna, ganhando relevância no século XV e podendo ser encontrada até o século XVIII. Apesar de citar, por exemplo, a magia e a feitiçaria, Foucault não problematiza a bruxaria enquanto um fenômeno social complexo e de características particulares na Idade Moderna. Para ele, tais fenômenos se incluíam em um conjunto de *categorias de profanação* que seriam, de forma semelhante, identificados no campo da *desordem* e moralmente condenáveis à internação no processo de transformação ética da Era Clássica.¹⁴³ Contudo, a análise do fenômeno moderno da bruxaria e das ideias de possessão e pacto com o diabo mostram que ainda havia espaço jurídico, teológico, administrativo e cultural para compreensões e respostas outras para esses tipos de manifestações.

As discussões que articulam psiquiatria e religião na modernidade, assim como o exame do caráter do pensamento diagnóstico da psiquiatria francesa dos séculos XVIII e XIX, demonstram como é possível propor outras interpretações para a história da loucura na Idade Moderna. Do ponto de vista histórico, os argumentos e conclusões propostos na *História da Loucura na Era Clássica* parecem insuficientes para concluir que a psiquiatria moderna foi fruto de um processo exclusivamente repressivo e moral fomentado pela “razão” das instituições modernas. A história da loucura na Idade Moderna se mostra como um processo complexo e diverso, em que o entendimento sobre a sua transformação gradual em doença mental é insuficientemente compreendida pela narrativa peculiar de Michel Foucault.

3) Limites da narrativa de Foucault e o valor da *História da Loucura*

As críticas à metodologia e à historiografia da obra de Michel Foucault parecem ressaltar uma fraqueza empírica e interpretativa de muitas de suas conclusões. No que concerne

¹⁴² Para uma abordagem mais ampla e aprofundada sobre bruxaria, bem como para uma bibliografia atualizada, ver Levack, B. (2013), *The oxford handbook of witchcraft in early modern Europe and Colonial America*.

¹⁴³ Foucault, M. *História da Loucura na Era Clássica*, 2019, p. 95.

às respostas sociais, tratamentos e representações da loucura, por exemplo, poucos avanços puderam ser vistos no período chamado por Foucault de Era Clássica, permanecendo os loucos em seus velhos lugares de exclusão, repressão e segregação. Além disso, por mais que a Idade Moderna tenha dado início a um processo de compreensão científica da loucura, o período em questão não parece ter sido tão unânime no trato das desordens mentais.

Ao longo de muitos séculos seria possível observar pela Europa respostas sociais e compreensões polissêmicas das manifestações da loucura. O asilo teria permanecido como uma medida relevante, mas sem ainda se tornar sistemático e hegemônico. Assim como a medicina não deteria a exclusividade como saber sobre as questões mentais, havendo ainda grande espaço para concepções morais, religiosas e sobrenaturais da loucura. No período que abrange o Renascimento até o século XVIII, a sociedade europeia ainda tinha poucas propostas específicas para o problema da loucura, e em especial, se considerado pelo saber médico. A loucura se mostraria como um fenômeno múltiplo, considerado segundo perspectivas religiosas, jurídicas e médicas, pertencendo a um contexto mais amplo de reformas religiosas e reorganizações administrativas de estados.

Parece um equívoco afirmar que durante o início da Idade Moderna a loucura seria vista exclusivamente sob as óticas da razão e do imperativo moral do trabalho. Do ponto de vista histórico, a Europa da Era Clássica parecia um contexto cultural em que a loucura podia ser compreendida a partir de uma pluralidade de discursos em meio a um processo de inclusão burocrática e institucional de sujeitos anteriormente invisíveis.¹⁴⁴ Se considerarmos as evidências apresentadas por Foucault, não é possível afirmar que a representação social da loucura durante a Idade Moderna e o destino dos “loucos” se dava exclusivamente pelo entendimento racional, moral e científico. (Scull, 2011, 2014; Midelfort, 1980, 1999)

As análises sobre a historiografia e metodologia da *História da Loucura*, e dos argumentos relativos à Descartes, à Grande Interação e ao pensamento dos alienistas, não parecem garantir que os argumentos de Foucault sejam sustentáveis, tanto de um ponto de vista metodológico quanto histórico. Tais pontos, no entanto, são de relevância fundamental para a sua ideia central de que a constituição da psiquiatria moderna teve origem em um processo racional e moral de exclusão e silenciamento da loucura. As análises apresentadas contradizem a ideia de que o internamento da Era Clássica representou um retrocesso moral, como defendido por Foucault. Na verdade, ciência e humanismo pareciam caminhar juntos em direção à constituição da psiquiatria moderna. Pesquisas históricas permitem repensar a ideia de que ao

¹⁴⁴ Midelfort, E. A history of madness in sixteenth-century Germany, 1999, p. 7 - 10.

longo da história do Ocidente a loucura foi “silenciada” ou que era teórica e institucionalmente desconhecida.

Para além dos problemas metodológicos e historiográficos, as críticas à narrativa de Michel Foucault na *História da Loucura* revelam também as implicações epistemológicas mais amplas da sua visão de linguagem e de história. Por meio da arqueologia o historiador francês inevitavelmente encontrou a existência de uma coerência estrutural inassimilável - um passado sem materialidade. Pois ir em busca do silêncio da loucura implica necessariamente um vazio empírico que não pode ser expresso pela linguagem: um vazio essencial, mas não localizável e somente perceptível por meio da ilusão da certeza e no equívoco sobre a continuidade histórica.

Dito de outro modo, a análise estrutural de Foucault imprime descontinuidade entre períodos da história e identifica nas relações entre coisas e palavras uma “razão” dos sistemas de pensamento no tempo. Em sua narrativa a continuidade histórica é governada pela ambiguidade, já que a delimitação de diferentes epistemes faz surgir a ideia de uma continuidade real, mas que determina também uma diferença artificial entre períodos. O problema estaria então diretamente relacionado à figura de Michel Foucault, no sentido de que há em sua posição uma relação própria do sujeito com a alteridade que é a loucura em sua história. Sua maneira de se referir e diferenciar períodos do passado expõe uma atitude apriorística que já de início tem o problema do eu-outro. A partir de analogias, noções, similitudes e identidades o autor se permite demarcar as diferenças de tempos que não viveu, traçando limites e contornos epistemológicos de cunho pessoal e dedutivo. O modo de organizar a história torna-se então um problema epistemológico da *História da Loucura* e a conduta frente ao desconhecido se mostra, em certa medida, imperialista, demarcando limites, rupturas e verdades sobre sistemas de linguagem e sem tomar o seu próprio método como objeto de problematização. (Certeau, 2000, 2011; Iliopoulos, 2017)

Nesse sentido, o descuido se estende até mesmo às próprias palavras que aparecem na obra e que carecem de definições que esclarecem seus sentidos e significados. A palavra Razão, por exemplo, é utilizada por Foucault sem uma definição clara e sob um uso pouco consistente da letra maiúscula, em uma esfera retórica ocasional. O que, no entanto, é um uso contestável, porque sugere – apesar de não parecer a intenção de Foucault – a substancialização da “razão” como uma força supra-histórica. O próprio termo loucura, central para a obra, não recebe um tratamento aprofundado quanto ao seu significado.

A palavra é utilizada pelo autor de uma maneira que dá a impressão de que o seu significado já está compreendido de antemão pelo leitor. Isso se revela problemático já que ele não tem a pretensão de descrever a loucura em sua história, mas o uso que faz se estende para

períodos, contextos e situações diversas - mesmo que tenha cunhado o termo *desrazão* para o caso da Era Clássica. Sendo assim, o significado da palavra loucura em sua obra parece vinculado à noção de seu contexto de produção e reflexão intelectual.¹⁴⁵ 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 - ainda que seja possível considerar seu estilo de escrita barroco como uma tentativa de escapar, ou de se contrapor, à linearidade supostamente rápida e objetiva da linguagem preconizada pelo discurso científico. Paradoxalmente, isso parece reconduzir à própria ordem da razão, dando um sentido histórico à loucura que pressupõe organização, linearidade e lógica.

Em outros casos, as interpretações de Foucault podem ter sido prejudicadas também por questões de tradução. No que se refere à leitura da Primeira Meditação de Descartes, por exemplo, teria encontrado na palavra *insanus* (insano) a característica de uma terminologia médica e em *amens* (louco) e *demens* (extravagante) termos equivalentes usados para dispensar a loucura de um ponto de vista jurídico (de jurisdição). Contudo, há uma importante diferença entre esses dois termos em Descartes, onde o primeiro indica uma negação (a-mens, sem mente) e o segundo uma privação (de-mens, desprovido de mente). A comparação com o louco, portanto, considerado como sem mente, reflete uma perversão, um absurdo, de modo que a meditação cartesiana rejeita essa possibilidade e busca uma razão equivalente para duvidar. (Beyssade, 2016).

De qualquer maneira, cabe destacar que a discussão sobre o trabalho filosófico de Michel Foucault é difícil e inacabada. Tecer críticas à sua tese não é uma tarefa simples e limitada aos aspectos historiográficos e metodológicos de sua obra e pensamento. Apesar das falhas em seu trabalho como historiador e das críticas quanto ao seu método, ainda parece incontornável dar voz à originalidade da *História da Loucura na Era Clássica*. Como defendem alguns historiadores, grande parte das críticas ao seu trabalho se mostram equivocadas e não parecem compreender o verdadeiro objetivo do autor. Não atentam devidamente, por exemplo, para o caráter metodológico e o interesse teórico específico que conduzem suas reflexões e conclusões. Mostram-se muitas vezes mal fundamentadas ou até incorretas na maneira de considerar a filosofia de Foucault, não ressaltando o caráter sociológico e seus reais interesses, em especial – que, de um modo criativamente paradoxal, é concomitante a suas pesquisas com

¹⁴⁵ Em *From revolution to ethics: may 1968 and contemporary French thought* (2007), Julian Bourg mostra como os críticos da psiquiatria do período pós 2a Guerra Mundial enxergavam a loucura enquanto uma ferramenta de crítica social e política, desafiando as concepções tradicionais de normalidade e patologia. Além disso, o significado da palavra era muitas vezes associado a ideias de liberdade, revolução, potência e desejo, o que denuncia um tipo de percepção cultural sobre a loucura.

documentos e livros - pela experiência da loucura em oposição a uma análise empírica e exclusivamente histórica do fenômeno. (Gordon, 1990; Gutting, 2005)

Em vista disso, é pertinente reexaminar as críticas apresentadas e expor argumentos a favor de Foucault. Em relação ao problema no uso das fontes e evidências, pode-se argumentar que Foucault não pretendia fazer uma história positiva da loucura. Ao invés de fazer uma história tradicional e reconstruir empiricamente os fatos e evidências históricas, suas intenções arqueológicas e genealógicas visam, sobretudo, revelar as condições de possibilidade de determinados discursos e práticas. Seria uma direção de escolha pela possibilidade de pensar sobre algo, mais do que de descrever como realmente as coisas ocorreram factualmente na história. No que se refere ao caso da Grande Internação, mais especificamente, é coerente sustentar que a ideia de um confinamento em massa durante o século XVII não deve ser limitada a aspectos quantitativos, mas compreendida, sobretudo, como a descrição de uma nova racionalidade política em emergência durante a Idade Moderna. Foucault descreve, sobretudo, uma mudança de regime de saber-poder voltada para a gestão de populações desviantes, e não um evento estatístico. Quando críticos como Andrew Scull exigem evidências empíricas ou negam a onda de internamentos, parecem ignorar o domínio de uma nova economia moral e institucional de controle dos *corpos*. Mesmo que a internação não tenha sido massiva, seus efeitos simbólico e reorganizador teriam valor estrutural.

É possível defender Foucault também em relação à aspectos metodológicos e historiográficos da *História da Loucura*. No que se refere à crítica sobre Descartes, ainda que Derrida discorde textualmente de Foucault e sua leitura seja polêmica e contestável, sua interpretação tem valor filosófico e não deve ser reduzida a uma reconstrução histórica e argumentativa literal e desprovida de sentido. Não seria o caso de concluir se Descartes exclui ou não a loucura, mas se o Cogito é um fundamento racional que opera como se a dispensasse como desrazão. É, portanto, uma imagem simbólica de exclusão sistemática da alteridade e que pode ser valorizada como uma possível interpretação filosófica do texto cartesiano.

Quanto à Philippe Pinel e a outras interpretações sobre o pensamento diagnóstico dos alienistas em uma dimensão humanitária, além da científica, não é possível recorrer a elas para anular o ponto de Michel Foucault. De certa maneira, a inclusão da loucura em uma subjetividade racional também pode ser vista como uma forma de captura e normatização da alteridade. Ainda que seja possível contestar o processo de constituição da psiquiatria como apresentado por Foucault e a intenção puramente moral e de controle da psiquiatria, o louco permanece como objeto da terapêutica a ser reorganizado pela razão (humanitária) durante a Idade Moderna. As alternativas de interpretação são plausíveis, mas apresentam um caráter

ambíguo da psiquiatria, já que além de reconhecer o sujeito na loucura, também o modela de acordo com a racionalidade médica e estratégias de saber e poder.

Por último, o tema da bruxaria e outras formas culturais de apropriação e compreensão da loucura não são pontos centrais de sua obra, que, mais do que reconstruir todas as formas possíveis de manifestação da loucura, propõe-se a identificar transformações e rupturas epistêmicas. Recorrer a fenômenos como a bruxaria como forma de crítica é interessante para ressaltar a pluralidade e a complexidade histórica, além da possibilidade de outras interpretações sobre a história da loucura. Entretanto, não devem ser utilizadas para julgar o caráter histórico da *História da Loucura* e apontar para direções que ela não se propôs a analisar e argumentar.

Considerações Finais

O que se pode concluir a partir deste trabalho é que existem diferentes modos e possibilidades de se fazer uma história da loucura, sendo a construção narrativa de Foucault singular e peculiar, mas também original. O não reconhecimento do trabalho de Foucault enquanto parte da disciplina de História, apesar do mérito de diversas críticas que apontam isso, não parece inteiramente justificável. Muito disso pode ter origem em problemas de tradução e confusões conceituais que comportam noções sobre desvio, medicalização e dualismo cartesiano incompatíveis com suas concepções filosóficas e sociológicas. Na *História da Loucura* há riqueza e inovação de perspectiva sociológica na interpretação de fatos e evidências empíricas, com relevância e efeitos importantes para o seu contexto de produção intelectual e de oposição aos tratamentos desumanos destinados a pacientes psiquiátricos em instituições de caráter asilar do século XX.

É preciso estar atento para o fato de que Foucault está mais interessado na experiência social, moral e ética da loucura, que envolveria atitudes, sensibilidades e percepções sociais, do que nos eventos materiais do encarceramento dos loucos e de constituição da psiquiatria moderna. Por essa razão, pôde formular a categoria fictícia da Desrazão como meio de caracterizar essa experiência complexa da loucura na Era Clássica. Os fatos históricos em Foucault devem ser considerados com base em uma perspectiva de história distinta de um trabalho tradicional que os consideram como *suportes* para interpretações. As evidências que apresenta seriam antes *ilustrações* para um esquema interpretativo, como no caso da apresentação da relação entre razão e loucura na Primeira Medição de Descartes, de onde retira a ideia da exclusão da loucura da possibilidade de existir e pensar. O trabalho histórico de

Foucault teria assim um caráter idealista, em oposição a um trabalho de caráter empírico, de modo que o valor de sua construção histórica estaria antes em uma coerência interpretativa, mais do que em uma correspondência entre dados, fatos e eventos.

Em vista disso, o interesse de Foucault em compreender a experiência da loucura (e da desrazão) na Era Clássica por meio da arqueologia do saber não se orientaria pela busca de particularidades, verdades e certezas escondidas e empiricamente inacessíveis. A palavra experiência carrega antes um sentido sociológico amplo que procura descrever de maneira geral e anônima a experiência heterogênea de uma época, desvelando uma estrutura sócio-histórica que ilustra as mudanças da relação da sociedade europeia frente à loucura e a gênese de práticas modernas institucionais e asilares de internamento. Do ponto de vista histórico, sua narrativa propõe a construção de uma estrutura que narra a história da loucura como uma oposição/descontinuidade entre períodos de uma loucura não racionalizada e outra racionalizada.

Portanto, pode-se argumentar que faz sentido reconhecer o trabalho histórico feito por Foucault, não sendo a crítica à sua pesquisa uma tarefa tão simples quanto aparenta. Seria pertinente valorizar sua escrita da história também em uma dimensão literária e ética e não somente em função de análises interessadas no caráter propriamente histórico de sua narrativa. *A História da Loucura* assume um caráter também performático que procura se contrapor a uma forma de fazer (a história da) psiquiatria, onde o autor pretende, ainda que de maneira peculiar, e talvez equivocada, mas enriquecedora, viver e encarnar a liberdade da loucura.

Por fim, este artigo expõe a permanência e necessidade de uma discussão ampla e aprofundada sobre o tema. As críticas à *História da Loucura* recaem sobre pontos, argumentos e conclusões importantes da obra e se mostram fundamentais para uma compreensão mais refinada e complexa sobre a relação histórica entre a psiquiatria e a loucura. A partir deste trabalho espera-se que fique evidente tanto a importância das críticas ao projeto de Foucault e de sua visão da psiquiatria como um retrocesso repressivo e moral, quanto a ideia oposta de que o pensamento diagnóstico tem origem em um processo que aliava preocupações científicas e humanitárias. Ambas as interpretações da história da loucura mostram-se importantes, assim como também assumem valor para uma melhor compreensão e entendimento sobre a relação entre a sociedade, a racionalidade médica e a loucura nos tempos atuais.

REFERÊNCIAS

ARYAL, Y.; CISNEY, V. W.; MORAR, N.; PENFIELD, C. *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

BARBOSA, Bruno Daemon. *Sobre a História da Loucura: aspectos metodológicos e historiográficos em Michael Foucault*. Rio de Janeiro, 106 p. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

BERGO, Betina. What *Sujet de la folie*? Gladys Swain and Marcel Gauchet's search for an alternative history of madness. V. 5, n. 2, p. 87-124. Montreal: Phaenex: journal of existential and phenomenological theory and culture, 2010.

BEYSSADE, Jean Marie. 'But such people are insane': on a dispute passage from the first meditation. In: ARYAL, Y.; CISNEY, V. W.; MORAR, N.; PENFIELD, C. *Between Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

BOURG, Julian. *From revolution to ethics: may 1968 and contemporary French thought*. Québec: McGill-Queen's University Press, 2007.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. The black sun of language: Foucault. In: *Heterologies: discourse on the other*. 6 ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

DERRIDA, Jacques. Cogito e História da Loucura. In: *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Era Clássica*. 12 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

_____. Prefácio (Folie et déraison). In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. (Org.) Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. *Fearless speech*. Edit by Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

GAUCHET, Marcel; SWAIN, Gladys. *Madness and Democracy: The Modern Psychiatric Universe*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

GORDON, Colin. *Histoire de la folie: an unknown book by Michel Foucault*. *History of the Human Sciences*, v.3, n. 1, p. 13-26, 1990.

GUTTING, Gary. *The Cambridge Companion to Foucault, second edition*. New York: Cambridge University Press, 2005.

HUNEMAN, Philippe. *From a religious view of madness to religious mania: the Encyclopédie, Pinel, Esquirol*. *History of Psychiatry*, v. 28, n. 2, p. 147-165, 2017.

ILIOPOULOS, John. *The history of reason in the age of madness: Foucault's Enlightenment and a radical critique of Psychiatry*. London: Bloomsbury Academic, 2017.

LEVACK, Brian. P. *The Oxford handbook of witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MIDELFORT, Hans Christian Erik. Madness and civilisation in Early Modern Europe: a reappraisal of Michel Foucault. In: MALAMENT, B. C. *After the reformation: essays in honor of J. H. Hexter*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1980.

_____. *A history of Madness in sixteenth-century Germany*. California: Stanford University Press, 1999.

MORTON, Peter Alan; DÄHMS, Barbara. *The trial of Tempel Anneke: records of a witchcraft trial in Brunswick, Germany, 1663*. Ontario: Broadview Press, 2006.

_____. *The bedevilment of Elizabeth Lorentz*. Toronto: University of Toronto Press, 2018.

MOYN, Samuel. *The assumption by man of his original fracturing: Marcel Gauchet, Gladys Swain, and the history of the self*. Modern Intellectual History. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PORTER, Roy. *Madness: a brief history*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SCULL, Andrew. *Madness: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2011.

_____. *Cultural Sociology of madness: an A-to-Z guide*. Los Angeles: SAGE Publications, 2014.

_____. *Madness in civilisation: a cultural history of insanity, from the bible to Freud, from the madhouse to modern medicine*. London: Princeton University Press, 2015.

_____. *Psychiatry and its discontents*. Oakland: University of California Press, 2019.

SWAIN, Gladys. *Le sujet de la folie: Naissance de la psychiatrie*. Privat Toulouse, coll. Rhadamanthe, 1977.

_____. Une logique de l'inclusion: les infirmes du signe. In: *Dialogue avec l'insensé: essais d'histoire de la psychiatrie*. Éditions Gallimard, p. 111-130, 1994.

VANDERMEERSCH, Peter. The victory of Psychiatry over demonology. The origin of the nineteenth century myth. In: *History of Psychiatry*, v. 2, p. 351-363, 1991.

A monstrofilia da soberania: um ensaio sobre violência e desejo

Bruno Latini Pfeil¹⁴⁶

Resumo

Neste artigo, busco tecer uma análise da relação entre a violência e o desejo a partir da figura do monstro, compreendida aqui como uma ficção política. Dialogando com os pensamentos de Jacques Derrida, Paul Preciado, Grada Kilomba, Achille Mbembe, Judith Butler, dentre outros, busco desenvolver o conceito de monstrofilia para investigar como corpos monstrosificados, isto é, considerados monstruosos – corpos não-brancos, trans, intersexo, com deficiência, imigrantes, dissidentes etc. – são simultaneamente objeto de violência estatal, por forças policiais e militares, e objeto de desejo sexual, por indivíduos considerados Humanos. O conceito de humanidade, como procuro evidenciar, se estrutura por meio do choque com a alteridade, com o Animal, com o Outro; em suma, com todos os viventes que não se enquadram no que o Sujeito soberano compreende enquanto Humano, enquanto “si mesmo”. A alteridade é transformada em Outridade, submetida a um processo de monstrosificação, cujas repercussões fazem entremear o campo da violência *contra* o Outro e o campo do desejo *pelo* Outro.

Palavras-chave: Monstros; Soberania; Outridade; Humanidade; Desejo.

Abstract

In this article, I aim to analyze the relation between violence and desire based on the figure of the monster, understood here as a political fiction. Engaging with the thoughts of Jacques Derrida, Paul Preciado, Grada Kilomba, Achille Mbembe, Judith Butler, among others, I seek to develop the concept of monsterphilia in order to investigate how monstrified bodies, i.e. those considered monstrous – non-white, trans, intersex, disabled, immigrant, dissident bodies etc. – are simultaneously the object of state violence, by police and military forces, and the object of sexual violence, by individuals considered to be Human. The concept of humanity, as I seek to demonstrate, is structured through its opposition with the otherness, with the Animal, with the Other; in short, with all living beings who do not fit into what the sovereign Subject understands as Human, as “itself”. Alterity is transformed into Otherness, subjected to a process of monstrosification, whose repercussions intertwine the field of violence *against* the Other and the field of desire *for* the Other.

Keywords: Monsters; Sovereignty; Otherness; Humanity; Desire.

Introdução

Esta pesquisa se volta à relação entre a violência e o desejo no que diz respeito às localizações da monstruosidade na modernidade. A figura do monstro, como será elaborada ao longo do artigo, se mescla com a figura da besta, introduzida por Jacques Derrida em sua obra *A besta e o soberano* (2010). O filósofo nos mostra um cenário dualista em que certos viventes se autodeterminam enquanto Sujeitos soberanos, ou Humanos com “h” maiúsculo, e outros são determinados enquanto Outros, bestas, menos humanos do que o Humano. Ao longo do artigo, os termos “monstro”, “besta” e “Outro” serão utilizados de maneira conjunta, e sua mescla busca evidenciar justamente o exercício paralelo da bestialização e da Outridade, como veremos.

¹⁴⁶ Psicólogo, Mestre em Filosofia (PPGF/UFRJ) e Doutorando em Filosofia (PPGF/UFRJ). E-mail: brunopfeil8@gmail.com

A partir de uma investigação sobre a bestialização/monstrificação de viventes subalternizados – isto é, submetidos a violências históricas, como corpos não-brancos, trans, intersexo, com deficiência, pobres –, almeja-se compreender o vínculo que existe entre o desejo de matar o Outro e o desejo de consumir o Outro, no que concerne ao desejo do Sujeito, ou melhor, do Humano, como será desenvolvido segundo o pensamento de Derrida, sendo o Outro a figura que engloba todos os indivíduos colonizados e transformados em figuras precarizadas e o Sujeito, o homem ocidental moderno, dotado de soberania sobre si e sobre os que o rodeiam.

Propõe-se uma reflexão sobre os mecanismos contemporâneos de dominação, marginalização e erotização de corpos subalternizados, combinando o pensamento desconstrucionista de Jacques Derrida, a teoria queer de Paul Preciado, a crítica decolonial de Achille Mbembe e Grada Kilomba, além das contribuições de Judith Butler, Elsa Dorlin, Gayatri Spivak e Françoise Vergès. Assim, busca-se investigar a relação entre soberania, violência, desejo e monstrosidade, desenvolvendo o conceito de monstrofilia para compreender a erotização do poder soberano diante dos corpos considerados abjetos, bestializados e monstruosos.

O que se percebe é que o monstro é simultaneamente assassinado e desejado. Ao mesmo tempo em que é constantemente estigmatizado e violado pelo Humano, percebe-se outro movimento do Humano para com o Monstro, uma transitoriedade entre o desejo de morte e o desejo sexual, perpetrado pelo papel fálico da apropriação do Outro. Desse modo, este artigo busca compreender como a violência governamental e a hipersexualização de corpos colonizados, juntamente à sua descartabilidade sexual, atuam conjuntamente no processo de monstrificação dos mesmos.

1. O necropoder da ressurreição: a perpétua morte da besta

Para dar início à proposta deste estudo, deve-se compreender no que consiste a figura do monstro, ou, como Derrida nos mostra em seu seminário *A besta e o soberano* (2010), no que consiste o processo de bestialização ou monstrificação de determinados corpos em virtude da soberanização ou humanização de outros.

Inicialmente, Derrida nos seduz à investigação dos limites entre a figura do humano e a do animal, refletindo sobre a soberania que o primeiro detém sobre o segundo. Por soberania e bestialidade, o autor nos introduz a dinâmicas de poder e violência que atravessam as relações entre viventes considerados humanos e viventes desumanizados de diferentes formas, fazendo-nos questionar sobre as fronteiras da lei – não somente enquanto jurisprudência, mas lei

enquanto linguagem, inteligibilidade. Se o humano, referido pelo autor como o Humano com inicial maiúscula, determina a lei, a besta, pensada em consonância ao Animal – porém não se limitando a ele –, está dentro da lei, embora em suas bordas. A besta, estando circunscrita à lei, localiza-se em posição de submissão em relação a ela. Todavia, embora se encontre dentro do campo da linguagem, não lhe é concedida a Palavra. Não se concebe que a besta possa falar, enunciar-se, ditar a lei, incumbência pertencente à soberania do Humano. Por estar “abaixo” da lei, a besta não seria dotada de razão ou linguagem, elementos considerados determinantes da humanidade. O soberano, por outro lado, posiciona-se tanto dentro quanto fora da lei: se, por um lado, sua localização *dentro* da lei, da linguagem, o confere o poder da Palavra e, com isso, a capacidade de nomear o Animal (Derrida, 2002), por outro, também está acima da lei, *fora* da lei, pois detém o poder tanto de ditar a lei quanto de suspender-se em relação a ela.

Como representação da soberania, Derrida identifica o Estado e suas ramificações, sempre atuantes por meio da força. Pelo militarismo e pela polícia, a soberania do Estado se faz presente, perpetuando hierarquias de poder e garantindo a supremacia de sua lei, de sua Palavra. Essa relação entre o soberano e a besta se dá através do medo: “El correlato pasional, el afecto esencial de la ley, es el miedo” (Derrida, 2010, p. 63). Apenas há soberania quando há lei, e apenas há lei quando há medo. Como representante da soberania e executor da lei, o Estado se manifesta precisamente por meio do medo e do terror.

Achille Mbembe (2018) nos auxilia a compreender essa dinâmica com o estado de terror no qual se encontram territórios colonizados, submetidos ao que denomina de necropoder. Enquanto a soberania é exercida pelo Estado colonizador, por meio de seus tentáculos policiais e militaristas, sujeitos colonizados são bestializados, reduzidos a “simples relíquias de uma dor inexaurível, corporeidades vazias, sem sentido, formas estranhas mergulhadas em estupos” (Mbembe, 2018, p. 60). Estrutura-se uma hierarquia de humanidade, cujo topo reflete “o Homem com H maiúsculo” e a base “o Animal com um A maiúsculo” (Derrida, 2002, p. 58). É neste Homem que o conceito de direitos humanos, por exemplo, se baseia; é neste Humano que podemos pensar em um Sujeito colonial, que se outorga a capacidade de nomear sujeitos colonizados como Outros, como bestas e como monstruosidades.

Quando se fala em direitos humanos, em universalidade humana, deve-se pensar de que humano estamos tratando: o humano ‘si mesmo’, soberano de si – e do Outro –, ou o humano-não-humano, humano-em-devir, humano-animal? Quem é humano para os direitos humanos? Derrida (2010, p. 98-99) escreve que “el concepto de humanidad no puede ser un concepto político o el resorte de una política”, e que a “humanidad no es entonces más que una palabra, un nombre en nombre del cual se utilizan los intereses particulares y momentáneos de Estados

particulares”. A humanidade não é mais do que uma palavra, do que uma ficção materializada pela lei, pelo cassete, pela pistola, pelo tanque de guerra. Uma lei escrita ou não escrita, verbalizada ou silenciosa, que permeia cada célula de nossos corpos.

en nombre de lo humano, de los derechos del hombre y de lo humanitario, se trata entonces a otros hombres como bestias, y uno se convierte a su vez, por consiguiente, en inhumano, cruel y bestial. Se vuelve bestia, bestial y cruel, mete miedo, hace lo que sea para meter miedo, se dedica a tomar prestados los rasgos del hombre-lobo más espantosos (no olvidemos los lobos) porque pretende ser humano y digno de la dignidad del hombre. Nada sería menos humano que ese imperialismo que, actuando en nombre de los derechos del hombre y de la humanidad del hombre, excluye a hombres de la humanidad y les impone tratamientos inhumanos. Los trata como bestias. (Derrida, 2010, p. 100-101)

O soberano, ao se nomear, autodetermina-se; ao nomear o outro, bestializa-o, transformando-o em Outro. O monstro é gestado pelo Humano; é o resultado de um processo que poderíamos chamar de semi-amni-ótico, fazendo um jogo de palavras entre a semiótica e o líquido amniótico que circunda o feto em sua gestação. A isso, Frantz Fanon (1968, p. 28), em *Os condenados da Terra*, nos fornece um importante panorama da constituição ontológica da modernidade: “O mundo colonizado é um mundo cindido em dois”. O soberano *versus* a besta, o humano *versus* o animal, o Sujeito *versus* o Outro. A fronteira entre estes dois mundos é determinada, para o autor, pelas forças da lei: o policiamento, o militarismo, a violência e a iminência da violência garantem a perpetuação das fronteiras coloniais, que fazem com que o colonizado permaneça imóvel, incapaz, sem poder de ação, sem *poder*.

Sua imobilidade se reflete em seu silêncio. Somente o soberano detém a palavra para nomear, e a besta, embora circunscrita à Lei, não tem suas palavras inteligibilizadas, quando consegue emitir sons, fugindo, ou resistindo, à violência da soberania. A besta é somente capaz de balbuciar, grunhir – muitas vezes, não por sua inabilidade de formular sílabas, de estruturar frases, mas sim por ser amordaçada, escamoteada ao silêncio.

Me recordo de Anastácia, mulher negra escravizada no Brasil do século XVIII que foi punida com uma máscara de ferro, chamada máscara de flandres, por negar ter relações sexuais com o homem que se nomeava seu soberano. Seu semblante amordaçado é retratado por Jacques Etienne Arago na obra “Castigo de Escravos” (1839). Para além de impedir o sujeito escravizado de comer e beber, a máscara também o impediria de se manifestar pela fala, qualificando-se como um instrumento de censura, como pontuou Grada Kilomba (2019) em *Memórias da plantação*. O sujeito bestializado é amordaçado, impedido de falar. Ao negar a voz da besta, o soberano afirma sua autoridade. Os sons que a besta emite não são inteligibilizados na língua, tendo em vista que a única língua reconhecida enquanto *língua*,

diferente de dialeto, é a língua Humana, diretamente associada a ideais evolucionistas e civilizatórios.

Associada à humanidade como atributo de seu suposto refinamento em relação ao primitivismo e à bestialidade da natureza, a soberania reflete simplesmente “manifestaciones disfrazadas de la fuerza animal o de los conflictos de fuerza para cuya verdad nos brinda la zoología, es decir, en el fondo la bestialidad, o la barbarie, o la crueldad inhumana” (Derrida, 2010, p. 33). O que se chama de superioridade, polidez civilizatória, não passa de um embelezamento tendencioso do que se busca acusar de selvagem, primitivo, desrazão. Assim, aquele que afirma sua soberania deixa de ser soberano, pois denuncia, em sua afirmação, o motivo pelo qual necessita afirmá-la: o encobrimento de seus rastros animais.

A animalidade do humano – que a nega, afirmando sua soberania – não pode ser apagada; está em sua matéria. A animalidade, para Derrida (2002), é da ordem do humano, ou, talvez, de sua desordem, de seu caos. Daí a reiteração desesperada da soberania, paranoia pela destituição de seu poder e da deslegitimação de sua Humanidade com inicial maiúscula. A animalidade é ameaçadora. A partir disso, Derrida pensa em uma zooantropolítica como assoalho de base para a relação soberano/besta, humano/animal; pois trata-se do conflito do humano para consigo mesmo, para com o que odeia em si, o que nos remete ao conceito de Outridade.

Quando Kilomba (2019) define a Outridade como o arquétipo dos elementos repulsivos que o colono, o Humano, identifica em si, podemos pensar com mais acuidade no exercício da nomeação do Outro. A figura do Outro surge como uma forma animalizada, bestial e monstruosa; como o antagonismo da humanidade, e como aquilo a partir do qual o Humano se estrutura. O soberano, para Derrida (2010, p. 121), é:

aquel que consigue que los demás crean, al menos por algún tiempo, que él es el primero o el primero en haber sabido quién habrá sido el primero, allí donde se dan todas las oportunidades para que casi siempre sea falso, a pesar de que, en algunos casos, nunca se ponga eso en duda.

Assim, a cisgeneridade, apesar de não nomeada, existia antes da transexualidade enquanto *normalidade*; a branquitude, apesar de não nomeada, existia antes da negritude enquanto *condição de humanidade*, e por aí vai. Embora o Humano necessite do Outro para se dar o Nome, autodeterminando-se somente por meio da deslegitimação do Outro, o Humano deve provar – para si e para o Outro – que sua condição é a-histórica, natural, própria à realidade, quase – senão totalmente – divina, praticamente sagrada. E essa provação ocorre por

intermédio da violência. O Humano prova sua humanidade ao violentar o Outro, ao rebaixá-lo, imobilizá-lo (Fanon, 1968), e sua violência é justificada pela monstrificação do Outro: ao se matar um monstro, se faz um favor à civilização, sendo o monstro uma inerente ameaça.

A monstrificação é um exercício denso e incessante. Para que se justifique a violência das forças policiais, para que se justifiquem os genocídios, as invasões coloniais, deve-se construir ficções Humanas sobre o Outro; ficções que o retratem como figuras monstruosas, bestas-feras. Deve-se retratar o Outro como algo a se temer, o que é feito com bastante minúcia pelos dispositivos midiáticos contemporâneos. Em *Quadros de Guerra*, Judith Butler (2015) nos mostra como o enquadramento de imagens de cenários de guerra define sua legibilidade e sua significação. A maneira como massacres e violências sistemáticas é noticiada tem o poder de determinar seu reconhecimento como violência ou não. Observamos frequentemente a humanização de agentes da violência – como militares assassinos – e a desumanização das vítimas da violência, que são transformadas em figuras objetais, inanimadas. Essa operação promove uma despersonalização das vítimas, que se tornam, em suma, um Outro.

A partir de sua despersonalização e de seu esvaziamento, pode-se entupir o Outro de significações que justifiquem a violência do Sujeito contra ele. Assim, o Sujeito soberano, em seus ditames e em sua atuação física, possui a capacidade de se bestializar, tendo em vista que a violência é uma categoria considerada monstruosa, primitiva e distante do ideal moderno de Humanidade. Compreende-se como o soberano está fora da lei e acima da lei, o que pode ser observado no exercício das forças policiais: a polícia aplica a lei ao passo em que dela se exime, caracterizando-se como “o espectro do Estado” (Derrida, 2007, p. 103), como uma sombra de cuja matéria, de cujo corpo, não se sabe a forma, o tamanho, a imensidão. O Estado, em sua abstração, é materializado pela violência e por sua iminência. Trata-se de uma soberania espectral, uma fantasmagoria. “A polícia torna-se alucinante e espectral porque ela assombra tudo” (Derrida, 2007, p. 105). Com bestialização do soberano, refiro-me à irrefreabilidade da violência do Estado pela força da lei.

É desse modo que a violência contra viventes não-humanos e desumanizados não é criminalizada, não da mesma forma como se criminaliza a violência contra um Humano. Não se concebe, conforme Judith Butler (2019), que sujeitos bestializados e desumanizados sejam capazes de sofrer, porquanto o sofrimento é um elemento próprio à humanidade. Assim, a violência cometida contra sujeitos bestializados não é tida como cruel, e sim como *justa*. O estatuto de crueldade associa-se ao estatuto de sofrimento, de modo que:

no sólo uno no sería cruel (ni criminal, ni criminalizable, ni culpable) cuando hiciese sufrir a hombres no reconocidos ni legitimados como tales (lo cual ocurre todos los días en el mundo), sino que tendría derecho a infligir el peor sufrimiento a los “animales” sin ser nunca sospechoso de la más mínima crueldad. (Derrida, 2010, p. 140)

Ao se nomear a bestialidade do Outro, silencia-se a nomeação da crueldade. A detenção da palavra pelo soberano está no caráter acusatório da besta. Nomear alguém como ‘besta’ é uma acusação, uma reprovação acusatória, denúncia de inferioridade, depreciação. Não se acusa, todavia, de soberania. A polícia apenas exerce a *justiça*; seus atos não são inteligibilizados enquanto violentos, porquanto são interpretados como extensões da soberania do Estado, e a soberania, sempre justa, serve ao bem-comum, como Elsa Dorlin (2021) nos explica em suas reflexões sobre o direito de exercer a violência *versus* o direito à autodefesa. Não é possibilitado a viventes monstrificados a capacidade de autodefesa contra as violências de viventes soberanizados/human(izad)os. Tal como nos apontou Fanon (1968), a força da lei impede o colonizado de se mover, de falar, e o ordena a deliberar de seu próprio corpo a partir do desejo do soberano. A máscara de flandres transcende sua materialidade e opera pela dimensão simbólico-moral da violência, impedindo o Outro de se enunciar. Sem o direito à autodefesa, sujeitos monstrificados se percebem à mercê da soberania do humano, que os nomeia enquanto monstros, bestas, feras que devem ser contidas e dominadas. A nomeação serve para fins de acusação, tal como qualquer nomeação feita ao outro.

Derrida (2010) recorre às fabulações para pensar nas diferenças entre a bestialização do soberano e a bestialização da besta. O Leviatã, representação hobbesiana do Estado-nação, não equivale à Quimera, que, em sua hibridez, se propõe a promover o caos, enquanto o primeiro, em sua imperiosidade, impõe – algo que nomeia como – ordem. O Leviatã deseja a morte da Quimera. *O Leviatã, a Quimera*; o soberano, em sua Constituição, *a besta*, em sua *fabulação*. Derrida nos leva ao campo da fabulação, da ficcionalidade, para investigar essa contrastividade entre humano e monstro. A composição da Quimera, em seu caos que o Leviatã busca extirpar, nos conduz a outra esfera para além do que se apresenta como Real. A besta é uma figura monstruosa, sendo a própria monstruosidade uma ficção humana. Com isso, o poder soberano é estruturalmente dependente de figuras que encarnam a ameaça à sua soberania. A monstruosidade não é apenas uma figura ficcional, como também um dispositivo político-cultural que opera classificações hierárquicas sobre os corpos. O monstro é um outro radical, que deve ser domesticado ou eliminado.

Assim, em dado momento, o autor nos remete a uma “monstruosidad artificial del animal” (Derrida, 2010, p. 46), pensando na dissociação entre o reino animal/não-político/fora-

da-lei e o reino humano/político/acima-da-lei. A artificialidade da monstrosidade nos remete precisamente ao seu caráter construído, a-natural, e assim o é a soberania: um produto do humano, e não seu compasso. O monstro se constitui como oposição ao humano, tal como a separação entre a besta e o soberano ocorre mediante a necessidade de se afirmar a razão da soberania. É preciso contrastar o soberano com a besta, em vistas de evidenciar o poder de um sobre o outro, a razão sobre a desrazão e o ímpeto de se extirpar o caos. Este contraste consiste em demonstrar o papel da soberania em “elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida” (Derrida, 2010, p. 47), ao menos em parte... A animalidade e a humanidade são artefatos de manutenção de dominação:

El Estado es pues una especie de robot, de monstruo animal que en la figura del hombre, o de hombre en la figura del monstruo animal, es más fuerte, etc., que el hombre natural. Es como una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte, una máquina que no es sino la máscara del ser vivo, como una máquina de muerte puede servir al ser vivo. Pero esa máquina estatal y protética, digamos protestatal, esa protestatalidad debe a la vez prolongar, remedar, imitar, reproducir incluso hasta en el mínimo detalle al ser vivo que la produce. (Derrida, 2010, p. 49)

O Animal está fora do campo da linguagem, incapaz de se inteligibilizar enquanto Sujeito – sujeito de significante, capaz de significar o que se lhe apresenta e que está submetido à linguagem, incapaz de dela sair – e privado de inconsciente, porquanto não possui linguagem, não é capaz de traduzir, para a linguagem – pois não a tem –, uma relação com o outro. É o Outro com o qual o Sujeito se relaciona, mas, em sua relação com o Sujeito, não é Sujeito em si; é sempre Outro, nomeado pelo Sujeito.

O Outro, por outro lado, em sua animalidade e inumanidade, não está submetido ao significante soberano. Por isso, não se concebe o Animal como sofredor, como conhecedor de angústia, pois não adentra na linguagem que providenciaria o assoalho simbólico para a significação da dor – e da crueldade. O Animal pode destroçar, porém não será considerado cruel – e, se o for, não será mais Animal, e sim besta: uma besta-fera. O Sujeito, por outro lado, é capaz de crueldade, porém, ao destroçar o animal, não é visto como cruel, pois a crueldade demanda a dor – algo que o Animal não compreende, estando fora do simbólico que a significaria. Nesse sentido, a besta se diferencia do animal, está para além dele. A besta é animalizada, porém é capaz de ser cruel, é a representação da crueldade, é a “quintessência do mal” (Fanon, 1968, p. 30), e portanto justifica-se a necessidade de sua morte. O animal é apenas animal; a besta, por outro lado, deve ser humana. Se é besta pois se pertence à humanidade,

desumanizando-se. “La bestia es la cosa del hombre y no de la animal”, escreve Derrida (2010, p. 186).

O que caracteriza a bestialidade é a individuação, o desejo – diferente de instinto –; a besta está, ao contrário do animal, dentro da linguagem, mas à sua margem, sendo enxotada para a borda, ostracizada e relegada ao aniquilamento: deve-se destruir a besta. O animal não está relegado ao ódio, embora sua morte de nada valha, inexistindo seu luto – porém, quando há enlutamento pelo Animal, este já não está inteiramente fora da linguagem, mas passou por algum nível de humanização; é o caso dos animais domésticos, com os quais nos relacionamos a partir de uma linguagem torta, incompleta, não-tão-humana, porém que se configura como *linguagem*. É possível humanizar o Animal e por ele se enlutar, tal como é possível desumanizar um vivente geneticamente codificado como humano, animalizando-o. Sua animalização, porém, não o transforma em Animal, mas sim em besta. A besta é um artefato humano, disse Derrida. Relegada à tortura que reitera a soberania do humano, a morte da besta possui um peso profundo – não por ser enlutável, mas por ser necessária à legitimação da soberania. A besta *deve* morrer, e deve continuar ressuscitando por outras formas, outros corpos, para ser continuamente matada. Mbembe (2018) nos fornece um panorama deste cenário genocida em sua *Necropolítica*, denotando a sistemática violentação de corpos subalternizados e colonizados.

Até aqui, vimos como a soberania opera por meio do necropoder, o poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer. O Estado soberano produz a figura da besta como um corpo desumanizado, legitimando sua morte constante como forma de manutenção da ordem. A violência contra corpos bestializados e monstrificados não é somente permitida, como necessária, transformando o Outro em inimigo de modo a justificar seu extermínio. Todavia, para além da atuação do necropoder, observa-se outro tipo de poder: a transformação do Outro como objeto de consumo, de desejo. Não se deseja apenas matar o Outro, como se deseja possuí-lo, devorá-lo, penetrá-lo. O Outro é submetido, assim, a um processo de feminização, que permite e suscita sua penetrabilidade e seu devoramento.

2. Monstrofilia: a feminização de corpos subalternizados

Para além do necropoder exercido contra a besta, observam-se rastros de desejo que permeiam sua construção corpórea e epistemológica. Corpos dissidentes, monstrificados, são submetidos a um processo de feminização, evidenciado por Paul Preciado em seu *Testo Junkie* (2018): corpos feminizados são aqueles precarizados, pobres, imigrantes, oriundos do Terceiro

Mundo, dissidentes, não-brancos. Tal como Fanon escreve que a modernidade se estrutura pela cisão do mundo entre o Sujeito e o Outro, Preciado identifica esta dicotomia no que denomina de regime farmacopornográfico, ou capitalismo farmacopornô, um sistema em que os dispositivos de controle e produção de subjetividades ultrapassam as dinâmicas disciplinares descritas por Michel Foucault (2014), pois operam por meio da produção do prazer, do objeto de consumo e do desejo em si.

Com fármaco e pornô, o autor nos introduz a uma era em que as tecnologias farmacológicas (hormônios, antidepressivos, contraceptivos, ansiolíticos etc.) se entremeiam a dispositivos midiáticos intimamente relacionados à sexualidade e ao desejo (imagens e narrativas sexuais, performances de gênero, etc.). Enquanto o fármaco se refere ao controle bioquímico e médico dos corpos, o pornô diz respeito à espetacularização e normatização da sexualidade e do gênero. Por meio de tecnologias farmacológicas e midiáticas, produzem-se corpos docilizados, medicalizados e mercantilizados. O corpo torna-se ou consumidor ou produto: ele consome substâncias, imagens, performances e tecnologias, e também é consumido, transformado em mercadoria, capitalizado. Nessa dicotomia entre Sujeitos e Outros, podemos traduzir os conceitos de Sujeitos soberanos e Outros monstrificados para os conceitos de corpo-consumidor e corpo-produto.

O corpo-consumidor dominante é aquele que ocupa o topo da cadeia alimentar do capitalismo: o sujeito primeiro-mundista, proprietário, que vê no Estado o seu reflexo e que muitas vezes o compõe. O consumidor contemporâneo consome imagens, ideias, pois estas são a verdadeira mercadoria do capitalismo farmacopornográfico: a regulação do desejo. O corpo-produto, por outro lado, revela a condição de indivíduos que não somente interagem com o mercado, como são o próprio mercado: corpos visualmente, sexualmente e racialmente explorados. São os corpos que circulam na pornografia hegemônica, os corpos dissidentes e feminizados (Preciado, 2018), os corpos subservientes, moldados para serem desejáveis e abjetos, mercantilizáveis ou descartáveis.

A feminização é uma ferramenta de governamentalidade sexual, atuando sobre a carne, o desejo e a imagem. O corpo feminizado é penetrável, vulnerável e excitável e, ao mesmo tempo, descartável. A descartabilidade e a hiperssexualização são seus determinantes, disciplinado por tecnologias de controle que atravessam o consumo e o espetáculo. Pela feminização, corpos bestializados são submetidos a uma vulnerabilização material e simbólica: tornam-se disponíveis ao olhar, ao gozo e à punição do Sujeito soberano.

Muito por isso, associado a essa figura masculina patriarcal, percebem-se os lugares ocupados pelo soberano e pela besta em diferentes representações: o leão e o lobo, a ovelha e a

cabra. O soberano masculinizado, a besta feminizada, como pontua Derrida (2010). Devemos ter cautela, porém. Ao tratar de feminização, não me refiro a corpos inseridos no campo da feminilidade, mas sim a um processo de subalternização, como escreve Gayatri Spivak (2010) ao dissertar sobre uma ideologia masculino-imperialista da modernidade. A feminização da besta, do monstro, diz respeito à sua subalternização ao soberano Humano. A autora nos traz o estupro massivo praticado em territórios colonizados como “uma celebração metonímica da aquisição territorial” (Spivak, 2010, p. 110), mesclando-se com o estado de terror do qual trata Mbembe (2018) no que tange à necropolítica praticada nas colônias, onde sujeitos subalternizados se encontram constantemente aterrorizados com a iminência e a constância da violência.

Desse modo, o estupro não diz respeito à satisfação sexual, mas sim a um exercício de soberania. Como escreve Françoise Vergès (2022, p. 23), “rape is a weapon in the hands of the State”, e se configura como uma violência, quando exercida por Sujeitos soberanos – homens cisgêneros, brancos, heterossexuais etc. –, sempre impune, precisamente, como vimos, por não ser uma violência codificada pelos signos da lei. A violência do soberano *é* a lei.

A violação sexual que acompanha as invasões coloniais e as violências perpetradas pela colonialidade nos evidenciam o papel inerentemente violador do Estado, que, em sua soberania acima da lei, possui permissão – e justificabilidade – para matar e violar o corpo do Outro. Vale destacar que a feminização não se limita a corpos designados femininos ao nascimento, mas se estende a corpos cismasculinos não-brancos, a corpos transfemininos, transmasculinos e não-binários, corpos intersexo, corpos com deficiência. A isso, escreve Vergès (2022, p. 27):

Here, women, trans people, queer people, male and female sex workers are simply bodies to rape, traffic, torture, kill. All these killable bodies are feminized in the sense that they are put at the disposal of domination: babies, children, teenagers, adults, the elderly; no age group, sex, or gender escapes this economy. (Vergès, 2022, p. 27)

Neste momento, Derrida nos introduz à figura do falo no exercício da soberania. O falo é um elemento do soberano; não se trata do pênis, de um órgão localizado entre as coxas de determinados corpos, tendo em vista que diversos corpos *com pênis* são feminizados, subalternizados e submetidos à dinâmica de violação supracitada. O falo não trata do órgão, da designação masculina, tampouco do feminino e do que quer que exista para além desta binaridade no campo do gênero e da sexualidade. Muito por isso, qualquer corpo pode ser feminizado, transformado em besta, contanto que o seja feito pela palavra soberana, fálica.

O falo soberano diz respeito a “una representación protética del pene en erección permanente y de un pene duro, tieso, rígido pero separado del cuerpo propio, precisamente como una prótesis, como una máquina protética y automática [...]” (Derrida, 2010, p. 264). Por uma metáfora de grandeza, Derrida nos introduz à imagem do falo eternamente ereto, que luta constantemente para perpetuar sua ereção, necessitando de contínua estimulação – que busca nos corpos feminizados, sempre disponíveis ao consumo. O pau mole significa sua queda, sua derrocada, o que deve ser terminantemente evitado. Então o monstro é sempre buscado. Assim que se mata um monstro, busca-se outro, feminizando-o, utilizando-o como objeto de consumo, e descartando-o em seguida – é nesse sentido que o monstro, embora sempre morra, permanece vivo. A violência é o gozo da soberania, e promete a perpetuação de uma ereção ainda maior do que o próprio soberano. O falo do soberano deve ser maior do que o soberano, deve ser um totem. O falo do soberano é o Estado, sendo a polícia as mãos que o masturbam. Não é de se surpreender a configuração fálica do cassete. Estaria a polícia se masturbando a cada vez que o utiliza?

Na relação soberano/Humano x besta/Monstro, existe um intenso voyeurismo. Preciado (2018) destaca a relação entre instituições correcionais e a indústria do sexo, tal como podemos pensar na relação entre hospitais e asilos e o zoológico, as primeiras em que se encontram indivíduos desviantes, incoerentes, dissidentes à norma, criminosos ao nascimento, e a segunda em que se encontram os animais. Primeiro, há aqueles viventes geneticamente configurados como humanos, apesar de sua desumanização política, e em seguida surgem os viventes geneticamente não-humanos. Em ambos, colocando a genética à parte, percebe-se o processo de desumanização pela privação *a posteriori* da humanidade e de direitos ou pelo irreconhecimento dos mesmos. E, em ambos, observa-se a prática do voyeurismo.

Não é de se surpreender que Fanon (1968, p. 31) identifica, na animalização de sujeitos colonizados, a adoção de uma “linguagem zoológica”, por meio da qual estes são bestializados, coisificados e transformados em objeto de consumo e divertimento. No zoológico, humanos vislumbram os animais, presos em gaiolas ou em espaços fechados, trancafiados em ambientes artificiais, alienados em uma realidade serializada, por assim dizer. Em hospitais psiquiátricos, os pacientes são cautelosamente diagnosticados – ou negligenciados pelo diagnóstico – pelos médicos que os regulamentam. O mesmo se verifica nas prisões, que, adotando diferentes tecnologias de vigilância, como Foucault (2014) bem o mostrou, mantêm os indivíduos encarcerados em constante estado de alerta, isentos de privacidade – verifica-se a reprodução institucional de um estado de terror. Escolas, internatos, asilos e demais instituições de normatização operam de maneiras semelhantes, com suas respectivas especificidades. A

manutenção da norma não se dissocia do voyeurismo, e, em consonância, ao gozo que dele advém.

Tal voyeurismo se apresenta pela similaridade do zoológico e do hospital psiquiátrico com o circo, ambiente em que viventes humanos e não-humanos considerados exóticos seriam exibidos como animais em zoológicos. O espetáculo circense incita a observação excitante do Outro, a besta encarcerada e exposta, o soberano com seus binóculos, sua boca aberta em estupefação e excitação. Do zoológico ao circo, evidencia-se o exercício da curiosidade, o interesse pelo exótico desconhecido, e a curiosidade vincula-se inerentemente à tutela do Outro, ao seu tratamento, ou melhor, à supervisão e à vigilância. Esta regulamentação, carregada de libido, trata-se de “una extraña y equívoca ecología que consiste en expropiar al otro, en apropiarse de él privándolo de lo que se supone que le es propio, su propio lugar, su propio hábitat, su *oikos*” (Derrida, 2010, p. 351).

A tutela do soberano para com a besta ocorre mediante o poder: do médico para com o paciente, do humano para com o animal, do carcereiro para com o encarcerado. Privando o Outro de liberdade, o Sujeito afirma saber o que ao Outro lhe é melhor. O voyeurismo diz respeito justamente do cercamento do Outro em uma redoma, na qual este poderá ser observado, examinado, manipulado de diferentes formas, privado de liberdade e alienado em uma realidade gradeada; trata-se, em suma, da redução do Outro ao olho do soberano, e da redução de seus orifícios à penetrabilidade de seu falo. Tanto o circo quanto o zoológico atuam como palcos de espetacularização da diferença. A soberania voyeurística goza com a monstruosidade que ela mesma produz e condena.

O que este cenário nos mostra é um paralelismo entre o necropoder – o desejo de morte pelo Outro – e a monstrofilia – o desejo *pelo* Outro. O Estado soberano não possui apenas o desejo e o poder de morte, como também o desejo e o poder sobre a violabilidade dos corpos, sobre sua hiperssexualização. Em seu priapismo totêmico, o soberano outorga-se o direito de fiscalizar os orifícios alheios. Pelo olho e pelo falo, exerce o poder de observar; exerce a técnica do exame, conforme Foucault (2014) nos indica no que tange ao poder disciplinar. Em sua compulsiva examinação, a ereção do falo soberano se mantém “superlativa, absoluta, más allá de toda erección sensible y creciente” (Derrida, 2010, p. 306). É uma ereção em constante crescimento, indiminuível, majestosa e magna. O máximo do máximo – até a morte.

A crueldade e o desejo para com a besta define a relação do soberano para consigo mesmo, tendo em vista que a determinação de si ocorre mediante a indeterminação do Outro enquanto Eu. Somente se pode se determinar enquanto Sujeito quando o Outro não o pode; somente se pode ser si mesmo quando o Outro somente é a partir do ‘si’. Na distância que corre

entre o patriarca e a esposa submissa, o déspota e o escravo, o policial e a vítima, corre o desejo. O soberano se volta à besta para devorá-la não apenas no sentido de destruí-la, aniquilar sua superfície corporal e sua subjetividade, mas no sentido sexual. O soberano deseja a besta.

A animalização de corpos racializados, a patologização de corpos trans e intersexo e com deficiência se mostram como formas de *monstrificação/bestialização* da diferença – uma herança direta da lógica bestializante abordada por Derrida –, e esta herança, como uma *filia*, nos leva para o campo do desejo. Tememos o soberano que nos teme que tememos. O medo, como Derrida mostra, é o motor da dominação. A besta teme o soberano que a teme que ela teme que ele teme. O autor, todavia, fala também do desejo do soberano para com a besta, ou do lobo para com o cordeiro. Tanto amor sente por este que o come, o devora. O lobo deseja o cordeiro que teme o lobo que teme o cordeiro, devorando-o.

la bestialidad, caracterizada *bien* como perversión o desviación sexual, la zoofilia, que conduce a hacer el amor con bestiar o a hacer-les el amor a bestias, *bien* como crueldad, esa bestialidad, esa doble bestialidad (zoofílica o cruel) sería igualmente lo propio del hombre. (Derrida, 2010, p. 96)

Para além da zoofilia própria à soberania, evidencia-se a monstrofilia. A besta monstruosa torna-se, assim, um corpo masturbatório para o soberano. O soberano precisa olhá-lo, tocá-lo, penetrá-lo e eliminá-lo para perpetuar sua ficção de força, sua lei. A monstrofilia não se apresenta somente como uma perversão da soberania, como um traço à parte do necropoder, mas como seu motor mais íntimo. O desejo pelo Outro feminizado sustenta a ficção do poder soberano que se autorrealiza pela violação, de modo que a soberania não apenas administre a morte pelo necropoder, como também goze por meio da subjugação do Outro. Na distância entre a repulsa e o desejo, estrutura-se uma política do olhar e da carne na qual a besta precisa ser exposta e vislumbrada enquanto objeto. O poder se erotiza pela vigilância e se masturba pela punição, de modo que o falo soberano assegure sua intumescência.

Conclusão

Ao propor o conceito de monstrofilia para pensar as relações de dominação e subalternização entre o Sujeito e o Outro, o soberano e a besta, busco trazer à tona o caráter libidinal da estrutura de poder pela qual a modernidade é regimentada. Trata-se de um desejo perverso do soberano por corpos feminizados – um desejo que devora, aniquila. O monstro é simultaneamente objeto de medo, fascínio fetichista e repulsa. Ao passo que precisa ser

constantemente morto, deve ser ressuscitado, a fim de que sua violação necrofílica se perpetue. A soberania, nesse sentido, não opera somente pelo necropoder, como também pela monstrofilia, por meio do desejo de comer e consumir o Outro.

Articulando as reflexões derridianas sobre soberania e bestialidade com os conceitos de necropoder, feminização dos corpos e com as dinâmicas de violência que permeiam a modernidade em seu histórico colonialista, pode-se compreender como vivemos sob o domínio de uma soberania que se excita com o medo, a dor e a vulnerabilização do Outro. O monstro não se qualifica somente como uma ameaça ao humano, mas também como o assoalho sobre o qual se legitima – e goza.

A presente pesquisa, portanto, resulta na compreensão do paralelismo entre as dinâmicas de violência contra o Outro monstruoso e de desejo em relação a ele. A partir da percepção de que as dinâmicas sociais, políticas e econômicas da contemporaneidade são regidas pela dicotomia entre corpos soberanizados e monstificados, e que tal dicotomia advém de um histórico colonial de dominação e sujeição, constata-se que há um íntimo vínculo entre a violência estatal – perpetrada por forças policiais, negligências institucionais e pela produção de subjetividades alienadas – e a violência sexual – perpetuada pela fetichização do Outro bestializado, pelo voyeurismo do Sujeito soberano e pela disseminação de ficções semi-amnióticas sobre o Outro como um monstro cuja existência deve ser não somente eliminada pelas mãos do Estado, como reduzida a ser um objeto de prazer e consumo. A monstrofilia, portanto, é a lógica desejante e violenta de dominação que orden(h)a a modernidade.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra*. Quando a vida é passível de luto?. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2015, pp. 99-149.

_____. *Vida precária*: os poderes do luto e da violência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *Seminario La bestia y el soberano: volumen I: 2002-2002*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

_____. *Força da Lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

DORLIN, Elsa. *Autodefesa: uma filosofia da violência*. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. 42ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção e política de morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, Paul B. Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Pode o subalterno falar?. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VERGÈS, Françoise. A feminist theory of violence: a decolonial perspective. London: Pluto Press, 2022.

O Conceito de Reversionismo: Ensaio sobre a Capacidade do Racismo de se Apresentar como seu Inverso

*Fernando Moreira Zau*¹⁴⁷

Resumo

Reversionismo não é um conceito filosófico estabelecido. Contudo, o presente ensaio se esforça na defesa de que há um ganho teórico em cunhar e circular o conceito de reversionismo no debate racial no Brasil e, possivelmente, também em outros debates. A ideia fundamental é que entre os negacionismos existem revisionismos e também reversionismos. Um revisionismo expressa a prática de negar conhecimentos firmemente estabelecidos, geralmente com argumentos e práticas sociais inescrupulosas. O reversionismo, por sua vez, não se dedica apenas a transformar a coisa no que ela não é, mas sim luta para transformá-la em seu reverso paradoxal. Ao revisionista basta dizer, contra todas as evidências e conhecimento estabelecido, que, por exemplo, a escravidão brasileira foi branda e que os senhores de escravos eram mormente afetuosos com os negros que escravizavam. Ao reversionista é necessário ir além: é preciso dizer que a escravidão foi benéfica ao escravizado. Fundamenta-se nessa retórica a ideia de que os grupos discriminados teriam dívidas morais com os grupos racialmente privilegiados.

Palavras-chave: reversionismo, negacionismo, revisionismo, racismo, dívida

Abstract

Reversionism is not an established philosophical concept. However, the present essay tries to argue that there is theoretical advantage in coining and circulating the concept of reversionism within the racial debate in Brazil and, possibly, in other discussions as well. The fundamental idea is that among the expressions of negationisms, there are revisionism and the reversionism. Revisionism refers to the practice of denying firmly established knowledge, often using unscrupulous arguments and social practices. Reversionism, on the other hand, does not simply aim to distort something into what it is not, but rather seeks to transform it into its paradoxical reverse. For the revisionist, it is sufficient to claim, against all evidence and established knowledge, that, for example, Brazilian slavery was mild and that slave owners were mostly affectionate towards the Black people they enslaved. The reversionist, however, must go further: they must assert that slavery was beneficial to the enslaved. This rhetoric bases the notion that discriminated groups would owe moral debts to racially privileged groups.

Keywords: reversionism, negationism, revisionism, racism, debt.

Fim de setembro de 2024. O cenário é um dos debates entre candidatos à prefeitura de São Paulo no primeiro turno¹⁴⁸. Dois deles foram escolhidos para responder a uma pergunta de um morador da metrópole paulista. Ela é formulada por um imigrante, que a elaborou de modo simples e direto: quais eram as propostas dos candidatos para a “inclusão de todos os imigrantes?”. Ele era um homem negro retinto, africano, vestia um blazer azul sobre uma camisa social azul-marinho ou cinza-escuro.

Ambos os candidatos, com perfis claramente entre a direita e a extrema direita, deram respostas bastante superficiais e, efetivamente, nada disseram sobre políticas de imigração. Não fizeram mais do que desfilas platitudes raciais. As respostas foram absolutamente caricatas: “O

¹⁴⁷ Doutor em Filosofia pela PUC-PR, professor da Faculdade de Educação e do Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFF. E-mail: <fernandosm@id.uff.br>

¹⁴⁸ Trata-se do debate promovido e transmitido ao vivo pelo Flow Podcast em 23 de setembro de 2024. Todas as citações aos debates têm origem nessa mesma fonte (Debate, 2024).

Brasil é o único país do mundo em que a miscigenação de raças deu certo”, disse um deles. “Quem hoje mora em casa de lata, em casa de madeira [...], você não vai mais estar morando nessa condição”, disse o outro. No fundo, eles não sabiam o que dizer e, além disso, pareciam se importar mais em mandar pequenas indiretas ao adversário, já que haviam trocado agressões verbais e físicas em debates anteriores¹⁴⁹.

Os dois se arriscaram a, no máximo, tocar muito superficialmente em questões relativas à imigração (trabalho, inclusão social, xenofobia), sem nunca se permitir formular uma única proposta ou sair de lugares-comuns. O imigrante ali não era mais do que um estereótipo vazio: escuro, desempregado, favelado, abandonado e alvo de xenofobia. Ao mesmo tempo e paradoxalmente, tentavam defender que o imigrante era sempre bem-amado, acolhido e querido, tanto pelo “povo brasileiro” quanto por suas eventuais gestões.

Esse acontecimento nos mostra que a gramática do racismo à brasileira segue se fazendo presente no debate público nacional. Dois pontos devem chamar a atenção aqui. Em primeiro lugar, a ideia de carência absoluta que foi imediatamente associada ao imigrante africano, única e exclusivamente por seu pertencimento racial. Naquele caso específico, a pessoa que supostamente viveria em uma “casa de lata” era Fausto Pedro Jorge, estilista de moda angolano residente no Brasil. Quer dizer, o negro, o imigrante e o refugiado não são tomados pelo que são, mas por um conjunto de estereótipos, que esvaziam sua existência real. Em segundo lugar, deve chamar atenção a persistência da lógica do famigerado mito da democracia racial¹⁵⁰. Sobre esse ponto, vale a pena repetir a frase de um dos candidatos: “O Brasil é o único país do mundo em que a miscigenação de raças deu certo”.

Segundo essa perspectiva, todos seriam igualmente acolhidos e respeitados no Brasil, sendo a raça ou uma coisa muito secundária e desimportante, ou algo valorado muito positivamente. Afinal, segundo essa perspectiva, os preconceitos de cor e de origem não seriam característicos do Brasil, diferentemente do que se poderia encontrar, por exemplo, nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Alemanha, ou na França, onde o imigrante ou grupo racializado seriam tipicamente encarados como problemas a serem resolvidos, evitados ou controlados.

É impressionante. No Brasil até mesmo a extrema direita aposta na romantização política do mito da democracia racial, estendida nesse caso a imigrantes e refugiados. Mas o fato de os candidatos se sentirem confortáveis com esse discurso não significa que não deem

¹⁴⁹ De fato, nesse debate em questão, houve também um novo episódio de violência. Já nas considerações finais do programa, um desses candidatos foi expulso por descumprimento das regras e, na sequência, um de seus assessores agrediu um outro assessor de um terceiro candidato com um forte soco no rosto.

¹⁵⁰ Cf. Sales, 2023.

com a língua nos dentes, deixando escapar sua falsidade. “Aqui você não vai ser agredido”, disse um dos candidatos. Ora, por que seria necessário enfatizar isso? Porque ele sabe bem que há inúmeros casos de agressão a imigrantes e refugiados no Brasil. O outro completa com uma das respostas mais confusas de todo o debate, que bem sintetiza essa contradição:

Nossa promessa é que você não vai receber a agressão falsa, de que por você ser um estrangeiro, há que haver xenofobia. A agressão física é deplorável, mas a agressão mentirosa é pior ainda. Vocês todos são seres humanos como... nós fazemos parte de um organismo vivo chamado Terra. No nosso coração haverá espaço total para que vocês ocupem esse espaço de uma forma definitiva, com inclusão social, com o trabalho, que não sejam deixados nos aeroportos à espera, aí, do deus-dará, como aconteceu há pouco tempo em Guarulhos.¹⁵¹

Os candidatos sabem que há muita xenofobia e racismo contra imigrantes e refugiados não brancos em São Paulo, assim como no restante do Brasil. Mas, diante de um imigrante negro, isso não poderia ser jamais assumido diretamente. Trata-se de uma tentativa de eternamente renovar o mito da democracia racial.

A despeito dos esforços de um Abdias do Nascimento, de uma Lélia Gonzalez, entre outros, o mito da democracia racial é ainda muito útil no jogo político brasileiro. Mas é forçoso que percebamos que o esforço de fechar os olhos ao racismo e à xenofobia no Brasil não passa de uma forma de negacionismo.

Pois bem, quero refletir um pouco mais longamente sobre essa relação entre racismo e negacionismo. Para isso, alguns conceitos precisam ser definidos. Entendo o negacionismo como um exercício retórico de negação ou distorção inescrupulosa de fatos com o objetivo de favorecer uma perspectiva ideológica. Uma das formas de apresentação mais conhecidas do negacionismo é o revisionismo. Em poucas palavras, o revisionismo é a prática de negar conhecimentos firmemente estabelecidos sobre algo com argumentos e práticas sociais inescrupulosas. Seu foco, assim como o do negacionismo em geral, está na mudança da imagem pública de conhecimentos e fatos, com vistas a ressignificá-los em favor de uma certa perspectiva ideológica ou política (cf. Gherman; Mizrahi, 2023).

Se o revisionista acredita ou não naquilo que está dizendo não é importante. Via de regra, tampouco costuma ser importante convencer os especialistas do que se está argumentando; esse é também um objetivo que, quando aparece, é bastante secundário. O revisionismo é antes um instrumento de conquista de poder de grupo. O fundamental é fazer certo conjunto de pessoas

¹⁵¹ O candidato se refere certamente às notícias de que havia centenas de imigrantes e refugiados retidos em uma área restrita do Aeroporto de Guarulhos, sem estrutura ou auxílio (cf. Imigrantes, 2024). Grande parte desses imigrantes/refugiados seria originária da Ásia Central e África.

acreditar na suposta veracidade ou plausibilidade das proposições revisionistas. Difundir a ideologia revisionista garante certa “legitimidade” a certos grupos e instituições.

Para ilustrar: houve, como bem sabemos, uma ditadura cívico-militar no Brasil entre 1964-1985, que perseguiu, torturou e matou milhares de pessoas ao arrepio de qualquer legalidade. Um revisionista se dedicará, das formas mais absurdas, a negar que essa ditadura tenha existido; ou defenderá que não houve qualquer ilegalidade em seus atos; ou, ainda, defenderá que se tratou de uma ditadura, mas que ela foi necessária e particularmente leve, uma “ditabranda”. Assim, se bem-sucedido, o revisionismo legitima o poder que determinados grupos obtiveram graças à ditadura, em detrimento de todos aqueles que tiveram seus direitos violados.

Para ser sincero, até aqui nada novo. Esses são fenômenos bem conhecidos e bem descritos. Mas, na verdade, o fenômeno específico que persigo neste ensaio é outro um pouco diferente, embora seja aparentado de tudo o que foi discutido até agora. Acredito que ele ainda não tenha recebido um nome próprio e, portanto, vou me atrever a nomeá-lo para melhor entendê-lo. Chamo esse fenômeno de “reversionismo”.

A palavra reversionismo é raramente empregada, mas existe. Parece-me que há apenas dois contextos prévios onde ela foi usada, que nada têm a ver com o uso que faço aqui. O primeiro desses empregos é em certas linhas do pensamento cristão, que costumam definir reversionismo como uma espécie de desconversão, apostasia e/ou, especialmente, a recaída de um cristão em padrões de comportamento religiosamente reprováveis. O segundo é o título do álbum *Reversionismo Histórico* (2012), da banda de rock argentina Canturbe, uma coletânea composta por releituras de seus antigos sucessos.

Diferente desses empregos, “reversionismo” aqui não se trata de recair num passado pecaminoso, nem mesmo de visitar uma versão passada de si com novos timbres ou experimentos. O reversionismo, tal como o concebo, consiste em tomar um arranjo de poder e interpretá-lo de tal forma que ele é transformado discursivamente em seu reverso. Não apenas negar, não apenas edulcorar, não apenas distorcer, mas o reverter, levando-o mesmo ao paradoxo e ao absurdo, se necessário. Tudo isso é feito com o propósito de obter certas vantagens e privilegiar certos grupos.

A rigor, o conceito de reversionismo poderia ser aplicado aos mais diversos contextos, mas neste ensaio pretendo usá-lo no debate das relações étnico-raciais e do racismo. Em um ensaio prévio (SÁ MOREIRA, 2020), eu defini o racismo como uma tecnologia mais ou menos transparente de supremacia de uma “raça” em relação a outras. Defino-o como tecnologia por entender o racismo como um conjunto articulado de técnicas, práticas, teorias, normas, ações e

inações, presenças e ausências, ditos e não ditos, etc. Todavia, não o caracterizo como transparente no mesmo sentido em que se diz que as contas públicas ou uma política pública devem ser “transparentes”, i.e. que deve ser possível enxergar seus mecanismos internos. É justamente o contrário. O racismo à brasileira é transparente no sentido em que uma lente é transparente, i.e. não apenas que seu invólucro é transparente, mas que a transparência faz parte mesmo de seus mecanismos. Nesse cenário, negacionismo, revisionismo e reversionismo estão entre as ferramentas ideológicas dessa tecnologia transparente.

Entre negacionismo, revisionismo e reversionismo não há diferenças absolutas, mas complementaridades. Negacionismo é um conceito mais geral e abrangente. O conceito de revisionismo, por sua vez, é uma forma de negacionismo que depende de uma condição prévia: um consenso de especialistas, contra o qual é performada uma oposição para estabelecer ou restabelecer uma suposta “verdade”. Nesse sentido, defender a não existência do racismo no Brasil no início do século XX significava adotar uma postura negacionista, sem dúvida. Mas não era uma postura revisionista, pois os intelectuais legitimados do período pareciam mais interessados em formar consenso em torno da ideia que mais tarde viria a se tornar conhecida como “democracia racial”¹⁵².

Agora, tal como o enxergo, o reversionismo é um tipo de negacionismo com duas características centrais. Em primeiro lugar, ele não depende da ideia de consenso de especialistas, tal como o revisionismo. Em segundo lugar, há no reversionismo algo como uma dobra de aposta, que leva o negacionismo reversionista a outro patamar, se comparado com o negacionismo simples e o revisionismo.

Sob uma postura reversionista, por exemplo, o preconceito racial presente nas obras de Montesquieu¹⁵³ e Monteiro Lobato¹⁵⁴ não apenas não existiriam, mas, indo ainda mais longe, ambos os autores deveriam ser tomados como grandes e imortais exemplos da melhor e mais adequada postura antirracista.

Considerando ainda um outro caso, ao revisionista bastaria dizer, contra todas as evidências e conhecimento estabelecido, que, a escravidão brasileira foi suave e que os senhores de escravos eram mormente afetuosos com os negros que escravizavam. Ao reversionista isso

¹⁵² Não se deve confundir revisionismo com revisão crítica. A democracia racial se estabelece como uma ideologia fortemente atrelada ao imaginário social no Brasil, inclusive no campo intelectual. A denúncia do movimento negro e dos intelectuais negros ao consenso ideológico em torno do mito da democracia racial deve ser vista como um processo de crítica a essa ideologia, não como revisionismo.

¹⁵³ Sobre esse ponto é famoso o capítulo 5 do 15º livro de *O Espírito das Leis*, no qual Montesquieu fornece razões que justificariam a escravidão negra, especialmente nas colônias.

¹⁵⁴ O caso de Monteiro Lobato é também bastante conhecido e documentado. É bastante evidente, por exemplo, o racismo presente na obra *O Presidente Negro*. Apesar de evidente, estudiosos de suas obras frequentemente ignoram esse fato desconfortável.

não é o bastante, é necessário ir além. Ele proporia, por exemplo, que a escravidão teria sido, na verdade, benéfica ao escravizado e seus descendentes. Segundo sua lógica, não importa tanto que a escravidão tenha sido branda ou violenta, mas que o traficante de escravos teria supostamente salvado a vida do escravizado. A escravidão, ao lado da própria colonização e do imperialismo, seriam atos fundamentalmente atos humanitários¹⁵⁵.

Não tratamos aqui de meros equívocos intelectuais. Há poder em jogo. Negacionismo e revisionismo cumprem uma função importante para os racistas. Até certo ponto, eles ajudam a proteger a consciência do sentimento e da percepção de responsabilidade quanto ao racismo e seus efeitos. Disso resulta retoricamente a pseudo-legitimidade da resistência de grupos racistas a eventuais tentativas de estabelecer políticas de reparação ou justiça social, ou mesmo de pesquisa e reconhecimento do racismo. Nesse contexto, a própria produção da ignorância é uma ferramenta poderosa, como já nos ensinou Charles W. Mills (2018).

Até aqui, espero que tenha ficado evidente que negacionismos e revisionismos têm uma função para o grupo racialmente privilegiado. Se forem bem-sucedidos, eles são capazes de diminuir a pressão sobre aqueles que tiram ou tiraram vantagens do racismo. Ele legitima e naturaliza o estado de injustiça social. Pois bem, temos que reconhecer que também o reversionismo tem suas vantagens para alguns, porém com um ganho e um risco adicionais. O risco é que a tentativa de fazer valer retoricamente a reversão não encontre um terreno propício, isto é, um arranjo de poder que receba essa tentativa de braços abertos. Se não há um tal terreno, o reversionismo pode começar a soar ridículo demais, absurdo demais, o que traz mais opacidade ao racismo. Mas, o risco dessa dobra de aposta tem também sua compensação. Se encontrar um terreno propício, o exercício reversionista será capaz de fazer mais do que o negacionismo e o revisionismo. Ele não apenas legitimará a hierarquia racial socialmente imposta, não apenas naturalizará um contexto de desigualdade racial, mas também postulará – explícita ou sub-repticiamente – a ideia de que os grupos racialmente oprimidos estão em dívida com os opressores.

Esse é o jogo da retórica reversionista. Além de propor uma leitura forçada e desonesta das relações raciais, ela tenta estabelecer a imagem coletiva de que a vítima da opressão racial possui uma dívida com seu opressor. É um efeito social e coletivo. Nada disso precisa estar entre as intenções conscientes e individuais de um sujeito que proponha uma leitura reversionista. Não faz diferença. O que está em jogo é a construção coletiva e ideológica de uma suposta dívida do oprimido.

¹⁵⁵ Esse tipo de argumentação não estava longe, por exemplo, de posturas de juristas europeus no século XVII (cf. Watson, 1993) e de escravistas no Brasil no século XIX (cf. Nabuco, 1949).

De modo geral, o reversionismo pode ser esquematizado pela seguinte ideia: “na verdade, vocês nos devem, porque o que lhes parece um mal, o fizemos pelo seu bem”. Contudo, é preciso considerar o reversionismo com muito cuidado, porque ele raramente se apresenta de forma nua e nem sempre está disposto a anunciar explicitamente a ideia de dívida; ela frequentemente fica apenas subentendida.

Em alguns casos, essa noção de dívida pode ser mesmo uma dívida econômica. Mas não é necessário que essa dívida seja percebida sempre a partir de um cálculo financeiro. Isso não me parece ser sequer a forma mais frequente de aplicação da noção de dívida nesse caso. É muito mais útil ao reversionismo o estabelecimento de dívidas “morais” e “de honra”. Sua maior vitória retórica ocorre quando consegue fazer com que até mesmo as pessoas racializadas acreditem que possuem tal dívida.

Olaudah Equiano, também conhecido como Gustavus Vassa, foi um desses que parece ter caído nessa armadilha. Ele foi um africano que trabalhou anos como escravo em navios mercantes no Caribe no século XVIII. Ele nos dá muito o que pensar aqui. A certa altura da vida, agarrou algumas oportunidades que surgiram para juntar dinheiro, zelosa e discretamente. Um dia, obteve de seu “senhor” a promessa de que este lhe venderia sua liberdade pelo mesmo preço que havia pagado por ele: 40 libras esterlinas, dinheiro suficiente para sustentar uma pequena família urbana na Inglaterra do período (Equiano, 2022, p. 10 e 149).

Algum tempo depois, quando ele apareceu com o dinheiro combinado, viu seu “senhor” ameaçar recuar da promessa. No fim, ele acabou convencido a honrar a palavra por intervenção de um amigo, que argumentou que seria um bom negócio libertar aquele indivíduo escravizado. De acordo com o relato de Equiano em sua autobiografia, a conversa teria sido a seguinte:

“Venha, venha”, disse meu digno capitão batendo nas costas do meu senhor. “Venha, Robert (esse era o nome dele), eu acho que você deve deixá-lo ter sua liberdade. Você aplicou muito bem o seu capital; recebeu um bom retorno por ele durante todo esse tempo e, agora, eis aí finalmente o retorno do principal. Eu sei que Gustavus fez você ganhar mais do que cem ao ano e ele ainda vai fazer-lhe poupar dinheiro, uma vez que não vai deixá-lo. Vamos, Robert, aceite o dinheiro.” Meu senhor disse então que não desonraria sua promessa e, pegando o dinheiro, mandou-me ir ao oficial no cartório de registro para buscar minha alforria por escrito. (Equiano, 2022, p. 170-171)

Embora falemos de “honrar” e “desonrar” a palavra, a ideia de honra tem bem pouco lugar no raciocínio de seu “senhor”. O argumento é fundamentalmente econômico. O jovem escravo não era muito mais do que um excelente investimento, que já havia se pagado muitas vezes ao longo dos anos. Vender-lhe a liberdade poderia muito bem ser entendido como o resgate de um fundo de investimento, que agora poderia ser reinvestido.

O capitão elenca ainda mais mais uma vantagem no negócio, que não fazia antes parte do acordo: Equiano não abandonaria o “senhor” depois de liberto. Ou seja, embora livre, ele continuaria a trabalhar para seu antigo “proprietário”, que, portanto, poderia continuar a aferir lucros daquele ser humano. Em outras palavras, a prerrogativa de poder quebrar sua palavra sem maiores consequências, forneceu ao “senhor” vantagens adicionais na economia da alforria. Por fim, a libertação resultaria também em redução de custos para o “senhor”, pois, depois da libertação, Robert não teria mais que se preocupar com a subsistência mínima de Equiano.

O desejo de Equiano era obter sua liberdade e imediatamente partir do Caribe para a Inglaterra. Mas para conseguir sua liberdade teve que contrair uma espécie de dívida: a promessa de que continuaria trabalhando por algum tempo na condição de liberto para seu ex-senhor. O curioso é que o próprio Equiano sentia que possuía uma dívida de honra. No fim prevaleceu a retórica de que a libertação gerava um vínculo de honra entre o escravizado e o “senhor”. E, com efeito, Equiano fez ainda muitas viagens à serviço de seu ex-proprietário até que estivesse convencido que poderia partir sem ferir sua honra.

O reversionismo tenta estabelecer esse tipo de relação entre oprimidos e opressores: a ideia de que há uma dívida dos primeiros para com os últimos. Essa mentalidade da dívida ajuda a justificar ideologicamente hierarquias e sistemas de privilégio dos opressores. No limite, o horizonte ideal para o reversionista é que essa dívida moral ou de honra se torne impagável. Não raro, essa noção de dívida torna-se mais e mais despersonalizada. Ela deixa de dizer respeito a dois indivíduos, mas percebida intimamente como algo compartilhado por todos os indivíduos dos grupos raciais envolvidos.

Sob a perspectiva de um reversionismo racial vencedor, os grupos discriminados devem algo indeterminado e impagável ao grupo racialmente privilegiado como um todo. E em um cenário como esse, a violência rotineira contra membros dos grupos discriminados não é muito mais do que uma forma de cobrar os juros dessa dívida de quando em quando. Espezinhar, violentar, enganar não são mais do que formas de fazer jus a “seu lugar”, enquanto coloca o racializado em “seu devido lugar”. Quer dizer, o reversionismo não apenas justifica a violência do passado, como no caso do negacionismo e do revisionismo, mas também justifica previamente a violência do presente e a do futuro. Ao racista, o ganho do reversionismo é o estabelecimento de um discurso falso que o faz não apenas se sentir livre de qualquer responsabilidade na eliminação do racismo, mas também como aquele que tem algo a receber das pessoas racializadas.

Mais do que a mera recusa à justiça social e equidade, o reversionismo busca estabelecer um sistema de subordinação e fidelidade unilateral do oprimido em relação ao opressor. Eis sua tentação e grande trunfo: ideologicamente, o reversionismo se apresenta àquele que sempre foi privilegiado pelo sistema racista como se ele tivesse ainda mais créditos a receber. Aos brancos menos privilegiados no sistema¹⁵⁶, ele apresenta ainda culpados por seus próprios infortúnios e um falso sentimento de grandeza.

As ferramentas e táticas específicas que o reversionismo usa não são facilmente predizíveis. Tal como o racismo em geral, ele se reinventa a depender do contexto e usando os recursos que estiverem disponíveis. Uma batalha perdida é, para o reversionista, uma oportunidade para tentar forçar uma outra interpretação dos acontecimentos.

O que nos resta pensar agora é: como se faz o enfrentamento do reversionismo? Há aparentemente três campos de batalha fundamentais. O primeiro é o do conhecimento. É preciso produzir saberes que desmascarem o reversionismo. E isso nem sempre é simples. Os conhecimentos histórico, científico e filosófico são fundamentais. Porém é preciso estar atento nesse ponto: o racismo em geral e o reversionismo em específico não são erros de raciocínio, não são falhas intelectuais que são corrigidas meramente pela anunciação e elucidação de um saber mais claro e distinto.

O segundo campo de batalha é a retórica. O reversionismo, tal como foi definido aqui, é antes de tudo um fenômeno retórico. Portanto, é necessário que ele também seja combatido em seu próprio terreno. Um corpo de conhecimentos científicos e acadêmicos que seja capaz de provar a falsidade do reversionismo não é o bastante, especialmente se ele não consegue desestabilizar a força de convencimento que as ideias reversionistas podem alcançar.

O terceiro e último campo é o do poder. Não se deve ter aqui nenhuma ilusão. O reversionismo é um fenômeno de poder. Mesmo o reversionista sabe amiúde que suas teses são falsas. A mera produção de conhecimentos mais precisos e adequados não basta. O objetivo do reversionismo é ajudar a produzir e legitimar uma certa ordem do mundo, com a qual não podemos concordar e não estamos dispostos a aceitar. É preciso combater essa ordem do mundo e colocar algo outro em seu lugar.

Sendo assim, o essencial para o enfrentamento efetivo do reversionismo é a mudança das relações de poder que lhe garantem a existência. E isso não acontecerá sem resistência. Da perspectiva reversionista qualquer mudança nesse sentido gera inevitavelmente a sensação de

¹⁵⁶ Não me parece sem razão de que a ideia de “fardo do homem branco”, nascido pela pena de um homem branco da colônia (Rudyard Kipling), tenha dado tão certo entre pessoas brancas que se sentiam enfadadas e elas mesmas exauridas no projeto colonial e imperialista nas colônias e nas metrópoles.

território perdido, de uma apropriação indébita de seu lugar de honra e direito. Estejamos prontos para lidar com o ressentimento que advém daí. Se já havia aí uma ideia oculta de dívida, no momento do desmonte do reversionismo a sensação é de que ela aumentou ainda mais. E daí pode emergir novas “exigências” de pagamento da suposta dívida. Em outras palavras, a cada mudança nas relações de poder efetivas, é esperado que um contramovimento apareça, imediatamente ou ao longo do tempo. Nenhuma mudança efetiva é esperada por um suposto curso natural dos eventos.

REFERÊNCIAS

DEBATE Flow News | Prefeitura de São Paulo. Youtube, 23 set. 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sBCPMKnYzI&t=8529>. Acesso em 23 set. 2024.

EQUIANO, Olaudah. *A interessante narrativa da vida de Olaudah Equiano, ou Gustavus Vassa, o Africano, escrita por ele mesmo*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2022.

GHERMAN, Michel; MIZRAHI, Gabriel. Negacionismo. RIOS, Flavia; SANTOS, Marcio André; RATTIS, Alex. *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2023.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. MILLS, Charles W. Ignorância branca. *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa, v. 17, n. 1, p. 413–438, 2018.

IMIGRANTES se acumulam na área de imigração do aeroporto de Guarulhos. Publicado em: 19 ago. 2024. Disponível em: <https://www.band.uol.com.br/radio-bandeirantes/videos/imigrantes-se-acumulam-na-area-de-imigracao-do-aeroporto-de-guarulhos-17277005>. Acesso em: 11 out. 2024.

MONTEIRO LOBATO, José Bento. *O presidente negro*. São Paulo: Ed. Globo, 2009.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O espírito das leis*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*: Conferências e discursos abolicionistas. São Paulo: Instituto Progresso Editorial S. A., 1949. (Obras completas de Joaquim Nabuco VII)

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral*: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SÁ MOREIRA, Fernando. Racismo acadêmico e Estudos filosóficos Negros. In: *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 21, p. 57–83.

SALES, Ronaldo. Democracia Racial. In: RIOS, Flavia; SANTOS, Marcio André; RATTIS, Alex. *Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2023.

WATSON, Alan. Seventeenth-century jurists, roman law, and the law of slavery. *Chicago-Kent Law Review*, v. 68, n. 3, p. 1343–1354, 1993.

Desacordos mais-que-profundos: e se o *animot* discordasse?

Cello Latini Pfeil¹⁵⁷

Resumo

E se o *animot* discordasse? Com esse pequeno questionamento, pretendo entrelaçar algumas bibliografias que prenderam meu interesse: a noção de *certeza* em Wittgenstein; o “*animal*” em Derrida; os *desacordos profundos* em Fogelin; o romance *Adeus a Alexandria*, de Myriam Campello. Silvia, a narradora do romance, parece estar em busca de algo que constantemente lhe escapa – seja um amor correspondido, uma inspiração para escrever como *ghost-writer*, uma garantia de estabilidade financeira. Minha identificação com Silvia deriva de algumas de suas afirmações, que entrelaço com a possibilidade de o *animot* discordar – se é que é possível escrever sobre *animot* sem ofender sua singularidade. Trago como elemento de análise o ato da *nomeação*, que Silvia atribui aos “reis da Terra”, e que anularia a possibilidade de o “*animal*” discordar, uma vez não sendo capaz de linguagem. Relaciono essa investigação ao conceito de *monstruosidade*, trabalho por Paul B. Preciado e Trächtler, e à noção abstrata de *desacordos mais-que-profundos*, que trago como sugestão.

Palavras-chave: monstruosidade; certezas; Derrida; Wittgenstein; desacordos profundos.

Abstract

What if the *animot* disagreed? With this brief questioning, I intend to interweave some bibliographies that have caught my interest: the notion of certainty in Wittgenstein; the “*animal*” in Derrida; deep disagreements in Fogelin; the novel *Adeus a Alexandria*, by Myriam Campello. Silvia, the protagonist of the novel, seems to be in search of something that constantly eludes her - be it a love that is returned, an inspiration to write as a ghost-writer, a guarantee of financial stability. My identification with Silvia derives from some of her statements, which I intertwine with the possibility of the *animot* disagreeing - if it is possible to write about *animot* without offending their singularity. I bring as an element of analysis the act of naming, which Silvia attributes to the “kings of the Earth”, and which would annul the possibility of the “*animal*” disagreeing, since it is not capable of language. I relate this investigation to the concept of monstrosity, worked on by Paul B. Preciado and Trächtler, and to the abstract notion of *more-than-deep disagreements*, that I bring as a suggestion.

Keywords: monstrosity; certainty; Derrida; Wittgenstein; deep disagreements.

“Eu sempre achara estranho que algo errante e sem forma tivesse domicílio fixo e nome oficial. Mas nomear é a função dos reis da Terra” (Campello, 2014, p. 100), escreve Silvia, consternada, em busca de um destino. Li recentemente *Adeus a Alexandria*, de Myriam Campello, após finalizar *Como Esquecer*, com o qual tive contato na adolescência. Suas personagens sempre dizem de abismos, do que levam de nós quando nos deixam, dos espaços que abrem e que não sabemos, ou desejamos, preencher. Em sua busca por um lugar que a afastasse momentaneamente de seu abismo, Silvia parece ter reconhecido que, ao menos em nosso mundo – logocêntrico e racional –, procurar por algo exige que tenhamos nomes, ou que os criemos e atribuamos. Há algum tempo escrevo sobre nomeação – a capacidade de ofender através do nome, os nomes que sacralizam, os que destituem, os que desobedecem, ou que derivam da desobediência. É, contudo, pelas coordenadas dos “reis da Terra” que nos orientamos, ainda que a contragosto. Nesse ponto, Silvia e eu estamos de acordo.

¹⁵⁷ Doutorando em Filosofia (UFRJ). Bolsista CAPES. E-mail: mltpfeil@gmail.com.

A gramática dos reis se propõe a estabelecer os limites da natureza e do inteligível, as fronteiras que dão o contorno daquilo que reconhecemos como mundo. É nítida essa pretensão de universalidade ao considerarmos que há hegemônicas noções de corpo, de sexo e gênero, de humanidade, que traçam as fronteiras entre o Mesmo e o Outro (Haddock-Lobo, 2019). Ou ao reconhecermos que, em mundos diferentes, suas concepções de normalidade podem diferir drasticamente, e isso se estende ao corpo. Nomear o mundo, então, é circunscrevê-lo a determinada temporalidade, a regimentos fora – se é que há um fora – dos quais o mundo se desconfigura – “O desconhecido é sempre monstruoso” (Campello, 2014, p. 131), nos diz novamente Silvia, já não mais em busca de um lugar, mas de uma resposta.

Se Derrida (2006) questionou Lacan – *E se o animal respondesse?* – talvez possamos nos perguntar *E se o animot discordasse?* E se aquilo que *corporifica* uma diferença inassimilável, inominável, travasse uma relação de desacordo? Meu interesse pelo conceito de desacordo é recente, se iniciou quando tive contato com estudos sobre desacordos profundos, como escreverei mais à frente. É intrigante pensar em desacordos que, embora intangíveis, podem ser corporificados, encontrados a cada instante em certas dicotomias – Eu/Outro, nós/eles. Poderia ser essa a relação entre o humano e o animal? Entre a monstruosidade do desconhecido e o logocentrismo que nos cerceia?

Há quem, como Salles (2024), pense que a identificação de um desacordo necessariamente implica que as partes envolvidas tenham ao menos um entendimento compartilhado do que é um desacordo. Mas e se uma das partes for não incapaz, mas sim, como o animal, “privado de palavra, dessa palavra que se chama nome” (Derrida, 2002, p. 88)? Se a possibilidade mesma de ser considerado capaz de identificar um desacordo lhe for privada, ainda há desacordo? A privação da palavra não impossibilita o aniquilamento semântico cotidiano. O animal, sabemos, não pode significar o mundo; é, por outro lado, significado pelo mundo, ou por aqueles que definem suas fronteiras. O logocentrismo comum à ‘humanidade’ “enxerga outros corpos como legitimamente matáveis”, nos diz Cadaval (2023, p. 8), e pratica essa matança; estabelece os limites abissais entre um Eu autônomo e o Outro que o antagoniza. Não pretendo, nesse breve ensaio, encerrar essa discussão com uma resposta. Pretendo, de outro modo, fazer uma abertura, uma ruptura com a linearidade argumentativa que nos é impelida pelo discurso logocêntrico. O animal é uma construção não fechada, e o princípio da desconstrução não oferece possibilidade de fechamento. Então não vejo por que me encerrar em uma argumentação aqui.

Como percebeu Silvia, o humano – ou sua realeza – se outorga o poder divino da nomeação dos outros, de si, do homem, do animal; este último, por sua vez, não tendo acesso à

linguagem, não poderia compreender-se através da nomeação do humano, nem nomeá-lo enquanto tal. Se o humano enxerga o animal como nu, o animal não reconhece a nudez; se o humano reconhece a si mesmo como coberto por tecidos, o animal não concebe os tecidos como vestimentas, nem as vestimentas como tecidos. O animal, *jamaís-nu*, incapaz de compreender-se enquanto animal, existe enquanto tal apenas na gramática dos reis. Sua existência é gramaticalmente imperativa, dependente de uma gramática em contraposição à qual não há possibilidade de argumento. Por não ter acesso à linguagem, o animal não pode responder, nem escutar.

Cadaval (2023, p. 4) reitera esse entendimento ao escrever que ser capaz de nomear designa “o poder de dizer “eu” e dar a si próprio um nome”. A nomeação do animal é reflexivamente a nomeação do humano, é “dispor das coisas na sua ausência” (Ibid.) – o gato não deixa de ser gato quando o humano o abandona dentro de um cômodo fechado, nem deixa de sê-lo quando os humanos definem seu destino. O humano, ser de linguagem, é “autor dos animais” (Jorge, 2009, p. 129). A condição dessa autoria é, portanto, logocêntrica: deve-se sempre posicionar o animal como um ser irracional, passível de dominação.

Para desconstruir esse movimento imperativo, Derrida sugere dois caminhos: empregar aspas sempre que mencionarmos o “animal”, para evidenciarmos sua impossibilidade de definição em nossos termos, ou empregar outra palavra, “uma palavra quimérica em contravenção com a língua” (Derrida, 2002, p. 77). Essa palavra seria *animot*.

Talvez, ainda pelo manejo logocêntrico da linguagem, possamos encontrar a tirania da nomeação naquilo que Wittgenstein compreende como gramática, ou seja, “os nossos conceitos e o modo como usamos conceitos” (Trächtler, 2023, p. 4). Mas não uma gramática qualquer, e sim aquela dos reis. Nossas certezas seriam indubitáveis, não passíveis de verificação. As sugestões de Derrida, é claro, recusam o logocentrismo. É interessante que, ao que me parece, Wittgenstein possua alguma afinidade com essa recusa.

Em sua metáfora das dobradiças, Wittgenstein (DC, 341) sugere que nossas certezas seriam como as dobradiças de uma porta: o movimento de abri-la e fechá-la dependeria de instâncias fixas, inquestionáveis e não-ditas. É apenas algo dado, concedido não como conhecimento, mas como gramática. A partir das dobradiças, nossas visões de mundo [*Weltbild*] se moldam. Por isso, Wittgenstein considera o caráter mitológico de nossas visões de mundo, que não se embasariam em conhecimento, mas em certezas, elementos que apenas não questionamos. As prisões produzidas pela nomeação (coelho, 2021, p. 199), ou por uma gramática totalitária, nos tornam “[...] incapazes de ver com outros olhos o fora que resiste ao

nosso olhar e incapazes de assumir esta própria incapacidade”; incapazes de reconhecer a possibilidade de outras gramáticas, ou de nos havermos com nossa própria diferença.

A gramática, inclusive essa que se supõe natural e única, “constitui as regras da linguagem e não da ‘natureza’” (Trächtler, 2023, p. 6). Em seu cerne, há um arcabouço de certezas fundamentais, cuja determinação se revela não em fala, mas em ato; que permanecem não-ditas, mas constantemente reiteradas, e sem as quais nossas relações seriam totalmente outras. A determinação que me interessa aqui é a pretensão gramatical dos reis de tratar sua gramática como natureza e desconsiderar a possibilidade de outras gramáticas, de gramáticas monstruosas. Um confronto entre gramáticas absolutamente distintas, entre visões de mundo inassimiláveis – considerando, ainda, que talvez determinada visão de mundo desconsidere que outros seres tenham, também, outras visões de mundo –, remontaria ao que Robert Fogelin, inspirado em Wittgenstein, denomina *desacordos profundos*.

Em seu artigo “The Logic of Deep Disagreements”, Fogelin (1985) introduz o conceito de desacordos profundos, definindo-os como conflitos entre formas de vida. Seriam ordinários os desacordos passíveis de resolução racional, e profundos os que não o seriam. Pois desacordos ordinários, segundo Fogelin, teriam como pano de fundo algum conjunto de elementos comuns entre as partes, de modo que pudessem se conduzir à resolução. As partes de um desacordo profundo, por outro lado, não compartilhariam um solo comum, pois comporiam formas de vida distintas e, no caso, em relação de conflito intransponível.

O desacordo profundo instaura uma suspensão da bipolaridade: não poderia haver negação, pois desacordos profundos ocorrem em âmbito normativo. Normatividades não seriam negociáveis, assim como nossas certezas fundamentais – ou dobradiças, seguindo a metáfora wittgensteiniana. Pode-se supor que nossas certezas constituiriam uma espécie de acordo em torno de uma forma de vida, de um horizonte de significação que não é bipolar, que não abre possibilidade para discordâncias. No entanto, todo acordo exige que as partes entrem em consenso, tendo participado de sua inicial elaboração. Então, afirmar que nossa forma de vida, logocêntrica e racional, é um acordo profundo certamente desconsidera todas as outras possibilidades de vida que foram aniquiladas, e evidentemente não de modo consensual, pela tirania dos reis. Não se questiona, por exemplo, que um gato seja um animal, nem que esse animal seja incapaz de nos responder em nosso registro de linguagem, assim como não se questionam os significados que um gato poderia ter além do fato de ser um animal.

Desde a emergência do conceito, várias autorias se posicionaram de modo favorável ou contrário à concepção de Fogelin. Ao passo que, por um lado, há defensores de sua perspectiva, por outro, há quem defenda a possibilidade de resolução racional de desacordos profundos

(Lugg, 1986), ou sua suspensão (Feldman, 2005). Não pretendo me estender sobre esses dois caminhos, pois o desacordo que me interessa aqui é aquele travado entre o automeado humano e seu antagonismo radical – não o monstro, mas a monstruosidade, ou, considerando o questionamento de Derrida, o *animot*. O desacordo profundo se daria no âmbito do irreconhecimento do “animal” como *animot*, e em sua nomeação enquanto animal, sem aspas. Me sinto bem inclinado a concordar com a concepção inicial de Fogelin de que desacordos profundos seriam choques entre formas de vida e, por isso, não passíveis de resolução pelos moldes logocêntricos. Mas vejo essa impassibilidade não como algo negativo, e sim aproximando-a de uma possível recusa – podemos recusar o logocentrismo, tal como fez Derrida. Ademais, não levo em consideração a suspensão de desacordos entre partes que ocupam posições tão assimétricas, visto que o poder de suspensão recai apenas sobre as mãos de uma parte – no caso, dos reis da Terra. Justamente porque, talvez, uma das partes não esteja, e nem deseje estar implicada no logocentrismo. E se o *animot* discordasse?

É possível identificar um conflito entre formas de vida nessa dinâmica de nomeação: de um lado, o humano nomeador e automeado, de outro, o animal nomeado e não-falante. Há aí uma dicotomia: se a humanização compreende “a capacidade de linguagem em geral” (Cadaval, 2023, p. 8), então a animalidade compreende a privação da possibilidade de linguagem. Nos encontramos – e aqui me posiciono como monstro, assim como fez Paul B. Preciado (2022) em seu discurso *Eu sou o monstro que vos fala* – em posição de Outro, subordinados a relações de submissão absoluta – uma submissão gramatical. Trata-se não de um monstro no sentido estritamente não-humano, mas de monstruosidades. As monstruosidades relegadas a relações de submissão absoluta são essas que não conseguem vislumbrar a criação de suas próprias gramáticas, pois a gramática dos reis se impõe como única.

Desacordos não derivam necessariamente, no entanto, da existência de diferenças entre humanos e animais. Diferenças existem e não por isso discordamos o tempo inteiro. Desacordos derivariam, no caso que proponho aqui, à imputação de uma relação de antagonismo radical e intransponível entre monstruosidade e soberania, sendo a definição da primeira determinada pela segunda. Penso que há desacordo não nas diferenças, mas na recusa do humano de ser visto pelo animal; ou seja, em sua recusa de se haver com sua diferença inassimilável – “é como se os homens desta figuração tivessem visto sem terem sido vistos, como se tivessem visto o animal sem terem sido vistos por ele, sem se terem visto vistos por ele” (Derrida, 2002, p. 33).

Ao passo que a monstruosidade é desconhecida, o logocêntrico teme o desconhecimento, e daí encerra tudo que lhe for diferente em uma categoria reducionista e

violenta – animal – que a torna passível de extermínio, ou que autoriza um extermínio já em curso.

Em seu estudo sobre línguas monstruosas, Trächtler não almeja conceber um novo sujeito da monstruosidade, nem um anti-sujeito. A noção de monstruosidade que a autora elabora não se pretende unívoca, nem falogocêntrica (Derrida, 1975). A monstruosidade designa condições de possibilidade, em uma recusa a encerrar-se em si mesma. A recusa do falogocentrismo é tido por Trächtler como a possibilidade de formas de vida monstruosas; formas de vida não únicas, não encerradas; formas de vida da desconstrução. Novamente, é algo que Silvia parece compreender ao dizer “Nada é uma linha reta. Nem a linha reta” (Campello, 2014, p. 106).

Ainda que não se possa definir exatamente o que seria *animot* – isso entraria em contradição com a sugestão do termo –, penso ser possível aproximá-lo do que Trächtler e Preciado entendem por monstruosidade. Apresentando-se como o *monstro que vos fala*, Preciado (2022, p. 281/2), em seu discurso à Escola da Causa Freudiana, se coloca como um corpo

[...] ao qual nem a medicina, nem a lei, nem a psicanálise, nem a psiquiatria reconhecem o direito de falar com conhecimento especializado sobre minha própria condição, nem a possibilidade de produzir um discurso ou uma forma de conhecimento sobre mim mesmo, aprendi, como Pedro Vermelho, a língua de Freud e Lacan, a língua do patriarcado colonial, a sua língua, e estou aqui para falar com vocês.

Preciado se apresentou como um animal que respondeu, que apreendeu a linguagem do humano, do patriarcado falogocêntrico, e se dispôs a conferir a uma resposta, que se aproximou de um convite. Preciado convidou as e os psicanalistas lá presentes a reconhecer sua fidelidade a determinado conjunto de certezas, e nesse convite estava a possibilidade de romper com a normatividade. Esse convite, evidentemente, não foi bem recebido pela audiência de psicanalistas que o escutavam. Dessa posição, Preciado nos convida à criação de uma nova gramática, uma tarefa coletiva, de “tomada da palavra” (Preciado, 2011, p. 17), de metamorfose e mutação. Seria uma gramática, ou mais de uma, que recusaria o logocentrismo.

É nesse mesmo sentido que, ao que me parece, Preciado identificou uma primeira metamorfose no romance *Orlando: Uma Biografia* (1928), de Virginia Woolf: a poesia, que Preciado, em seu documentário *Orlando* (2024), define como “a possibilidade de mudar os nomes de todas as coisas”. É pela transformação “[d]os imperativos do tempo e do espaço social” (anônimos, 2019, p. 42) que se transforma uma forma de vida, ao passo da imaginação radical, da recusa de uma linguagem encerrada em si mesma. É uma imaginação que se esforça

para vislumbrar radicalmente como o mundo poderia ser, ou seja, que se engaja na criação de outras gramáticas. Trata-se, portanto, da transformação do desejo, de seu entorno e da gramática.

A definição de Salles para desacordos profundos entra em conflito aqui. Salles (2024, p. 12) os define como desacordos que “estariam radicado[s] nas próprias condições de sentido da linguagem”, e que partiriam de “uma quebra de acordos profundos” (Salles, 2024, p. 20). A persistência de um conflito não derivaria necessariamente de uma relação de discordância. Poderia haver outros motivos, passionais, políticos, ou o que quer que seja. E se desacordos profundos partem de acordos profundos rompidos, então seria necessário haver um solo comum, uma concordância anteriormente compartilhada por ambas as partes. Mas em casos de choques entre formas de vida em que as gramáticas conflitariam, me parece visível a dicotomia Eu/Outro no arquétipo humano/animal, humanidade/monstruosidade. Ainda que não possamos dizer se há ou não acordo prévio entre humano e animal – não podemos perguntar ao gato se entende nossa nudez ou se possui noção do que é uma vestimenta –, o desacordo entre monstruosidades e humanidade – essa, que se apresenta como Humanidade – se trava na medida em que as primeiras têm suas possibilidades gramaticais e discursivas anuladas pela segunda. É um desacordo sobre condições de possibilidade antes mesmo de haver disputa por sentido; um desacordo que se tece pela “recusa da *umidade*”, como escreveu Rafael Haddock-Lobo (2007, p. 26); uma recusa que apresenta

[...] uma extrema semelhança com a crítica que comumente se associa a Derrida pelo fato deste não oferecer nenhuma definição precisa, nenhuma conceitualização possível, e apresentar sempre um pensamento *contaminado* e *disseminado* através de seus “quase conceitos” inapreensíveis, sem definição: os indecíveis.

Sugiro, com isso, que talvez pensemos em algo aquém da noção de profundidade. Pois a tentativa de mensurar a profundidade de um desacordo parece se engajar em um movimento logocêntrico de controle e, nele, em novas relações dicotômicas Eu/Outro, humano/monstro. As disputas – não todas – em torno da definição do conceito de desacordo comumente se esquecem do *animot* que as observa, mas das quais não pode participar, pois é impedido de linguagem.

Compreendo, a partir dessa observação, a possibilidade de considerarmos a existência de *desacordos mais-que-profundos* que tratem desse fenômeno de recusa: a recusa da umidade – algo comum às formas de vida falocêntricas –, a recusa da multiplicidade, a recusa do desconhecido; recusas que sedimentam o terreno a partir do qual se travam os desacordos

profundos na modernidade. Trago esse termo, *desacordos mais-que-profundos*, como uma sugestão para elaborações futuras. Para que não nos atenhamos à necessidade de medição de profundidade, mas que percebamos como a fixidez e a busca por transparência, comuns à nomeação totalitária que recai sobre o animal, se assimilam à recusa do indefinível, dos indecidíveis.

“Eu tinha meia dúzia de certezas” (Campello, 2014, p. 90), escreveu Silvia, “Todas brutais”.

REFERÊNCIAS

anônimos. *CHAMADA: Imaginação radical do presente*. São Paulo: GLAC Edições, 2019, p. 84-95.

CADAVAL, Guilherme. “Pensar começa talvez aí”: Derrida e a questão animal. Monte Claros: *Poiesis - Revista de Filosofia*, v. 27, n. 2, 2023, pp. 1-16. DOI: 10.46551/2448-30952023v27n208

CAMPELLO, Myriam. *Adeus a Alexandria*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

coelho, c. c. O animal que não existe: orifícios coloniais, o delírio do Nome e uma língua salivante. In.: PARENTE, Ádna; DANNER, Fernando; SILVA, Maria Alice da; (Orgs.). *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021, pp. 191-210.

DERRIDA, Jacques. Et si l’animal repondait? In: *L’animal que donc je suis*. Paris: Gallimard, 2006.

_____. *O animal que logo sou*. Tradução: Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, J. Le facteur de la verite. *Poetique: Revue de tMorie et d’analyse litteraires*, v. 21, 1975, p. 96-147.

FELDMAN, Richard. Deep Disagreements, Rational Resolutions, and Critical Thinking. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, 2005, pp. 13-23.

FOGELIN, Robert. The Logic of Deep Disagreements. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, p. 3-11, 2005.

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

_____. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

JORGE, Eduardo. ANIMOTS: UM EXERCÍCIO DE LEITURA DOS ANIMAIS. *Em Tese*, v. 14, 2009, pp. 123-134.

LUGG, Andrew. Deep Disagreement and Informal Logic: No Cause for Alarm. *Informal Logic*, v. 8, 1986, pp. 47-51.

ORLANDO, *minha autobiografia política*. Direção: Paul B. Preciado. França: Les Films du Poisson, 2023. 1 vídeo (98 min) Disponível em: <https://vimeo.com/video/949564567>. Acesso em: 20 out. 2024.

PRECIADO, P. B. Multidões *queer*: notas para uma política dos anormais. *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 1, 2011, pp. 11-20.

_____. Eu sou o monstro que vos fala, de Paul B. Preciado. Trad. Sara York. *Cadernos PET-Filosofia*, [S. l.], v. 22, n. 1, 2022. DOI: 10.5380/petfilo.v22i1.88248.

SALLES, João Carlos. *Gatos, peixes e elefantes: A gramática dos acordos profundos*. São Paulo: Aretê, 2024.

TRÄCHTLER, Jasmin. FALAR LÍNGUAS MONSTRUOSAS: WITTGENSTEIN E HARAWAY SOBRE NATUREZA, SIGNIFICADO E O «NÓS» DO FEMINISMO. Trad. Maria da Paz Carvalho. *Revista Forma de Vida*, n. 25 (Feminismo), s.p. Disponível em: <https://formadevida.org/jtrachtlerptfdv25>. Acesso em: 20/06/2025.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Introdução de Sérgio Miranda. Trad. de Maria Elisa Costa, Lisboa: Edições 70, 2012.

Do Partido na dialética - pelo resgate da totalidade econômica

Diego Fonseca Dantas¹⁵⁸

Resumo

Neste artigo, tratamos do livro seminal de Lukács, *História e Consciência de Classe*. Em parte dele, o filósofo húngaro em sua interpretação dos escritos de Luxemburgo insere diretamente no ensaio a figura do Partido, como reivindicador da herança de fomentar e propagar a consciência de classe do proletariado. Na visão do marxista húngaro, a acumulação de capital é a mola propulsora de consciência, pois ela denuncia na primeira hora e desvela o caráter desigual do capitalismo, seja social, economicamente entre as classes. E defende que o Partido funciona como catalisador desta denúncia e desvelar da realidade, de sua totalidade, e com ela, as contradições do processo econômico e histórico, que emergiu com o advento do capitalismo, como aporte ideológico para a “ruptura” com a falsa consciência.

Palavras-chave: dialética; partido; proletariado; acumulação; capital.

Abstract

In this article, we deal with Lukács' seminal book, *History and Class Consciousness*. In part of it, the Hungarian philosopher, in his interpretation of the writings of Luxemburg, inserts the Party figure directly in the essay, as a claimer of the inheritance of fomenting and propagating the class consciousness of the proletariat. In the Hungarian Marxist's view, capital accumulation is the driving force of conscience, as it denounces in the first hour and reveals the unequal character of capitalism, be it socially, economically between classes. And he argues that the Party acts as a catalyst for this denunciation and unveiling the reality, of its totality, and with it, the contradictions of the economic and historical process, which emerged with the advent of capitalism, as an ideological contribution to the “rupture” with the false consciousness.

Keywords: dialectic; party; proletariat; accumulation; capital.

1 À guisa da introdução: o Partido e o método dialético

Posto o primeiro ensaio de Lukács em *História e Consciência de Classe*, percebemos que há uma defesa e um postulado da ortodoxia marxista a partir de uma perspectiva do método dialético, que une em uma só unidade: a teoria e a práxis, a totalidade em cada situação particular e o particular dentro da totalidade.

Um método indissociável do marxismo enquanto dialética revolucionária, que induz a uma constante superação dialética de conceitos, de estrutura, de matéria seja seus dois vieses (LUKÁCS, 2012)¹⁵⁹: 1) o pensamento e o ser; e 2) na história, ou na filosofia da história da luta de classes (ou seja, a concepção da história como a história da luta de classes). O Partido em Lukács, com isto, rechaça o oportunismo e o voluntarismo de “marxistas” em separar o método

¹⁵⁸ Doutor em Educação pela UFF; pesquisador do NUFIFE. E-mail: diegodantas@uol.com.br

¹⁵⁹ LUKÁCS, Georg. Rosa Luxemburgo como marxista. In: *História e consciência de classe*: estudos sobre a dialética marxista. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p.116. Diz Lukács: “o método filósofo de Hegel, que sempre foi - de maneira mais convincente na *Fenomenologia do espírito* - tempo, jamais foi abandonado por Marx em relação a esse ponto essencial. Pois a unificação hegeliana - dialética - do pensamento e do ser, a concepção de sua unidade como unidade e totalidade de um processo, formam também a essência da filosofia da história do materialismo histórico.”

em um destes dois vieses, o que só joga qualquer análise em um viés contemplativo ou forjado no método racionalista e das ciências naturais. Há aí a observação de Lukács em que afirma que a dialética é “a guardiã do marxismo ortodoxo” e como método idem de combate contra o oportunismo e o voluntarismo – a que chama também respectivamente de revisionismo e utopismo (LUKÁCS, 2012)¹⁶⁰. Seja o oportunismo do Partido menchevique ou da pequena-burguesia; ou ainda pelo voluntarismo na forma de utopismo intelectual, ambos, muito influenciados pela visão mecanicista da Segunda Internacional. Daí, a concepção de que o Partido revolucionário do proletariado, não pode também ser forjado em concepção outra que não seja à dialética marxista.

Para isto, o Partido deve entender e negar objetivamente seja em sua abordagem prática e política ou teórica e intelectual – porque ambos de qualquer forma negam a dialética marxista –, tanto o comportamento oportunista e voluntarista, quer dizer, o determinismo e mecanicismo de que por si só, uma crise econômica seria um fato determinado para a elevação da classe proletária, sem a necessidade de uma iniciativa na experiência e na ação consciente revolucionária por parte do mesmo contra a burguesia. Lukács, ainda, dissecou esta questão de forma bem aprofundada no ensaio *Notas Críticas sobre a Crítica da Revolução Russa, de Rosa Luxemburgo* (LUKÁCS, 2012)¹⁶¹ – em que defende que a forma correta de combate dos dois, é pela organização (LUKÁCS, 2012)¹⁶² do Partido – seja tanto ao utopismo intelectual como ao oportunismo de Partidos de caráter pequeno-burguês.

Há que esclarecer ainda que, em suma, o oportunismo decorre de uma ação consciente deliberada de Partidos mencheviques, da pequena-burguesia. E o voluntarismo seria uma ação intelectual de cunho utópico, - ambas, descaracterizam a ortodoxia do marxismo, devido o caráter mecânico, obtuso, em que nega prontamente a dialética como método próprio e único do marxismo - haja vista a defesa de Lukács de forma veemente no ensaio: *O que é marxismo ortodoxo*.

Por isso, por conseguinte, é de vital relevância e de caráter fundamental que o Partido revolucionário seja, na primeira hora, o catalisador à apreensão da metodologia do sistema dialético, materialista, que é a teoria e a prática, irrefutáveis e de caráter inegociável no marxismo a partir da ótica do momento, da conjuntura e sua totalidade para a classe do proletariado. O que quer dizer, com efeito, que separar o Partido do método, seja em sua

¹⁶⁰ LUKÁCS, Georg. O que é marxismo ortodoxo?. In: *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p.104.

¹⁶¹ LUKÁCS, Georg. Notas críticas sobre a crítica da revolução russa. In: *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.p.489-522.

¹⁶² Idem. p.508-509.

instância da natureza (o ser e o pensamento), ou em sua instância histórica, mesmo a despeito de se adotar uma, é descaracterizar o método marxista. Mas, não é somente isso. É preciso explorar as antinomias do processo de reprodução: *a acumulação do capital*. É o que falaremos em seguida.

2 Acumulação do capital é a mola propulsora da consciência

Dado o que vimos, com efeito, para o Partido na captação e fomento da consciência de classe do proletariado, na visão do filósofo húngaro no ensaio “*Rosa Luxemburgo como marxista*”, há uma constatação de que a análise deve, sobretudo, focar e perpassar a totalidade concreta da sociedade para o estudo dos fenômenos sociais, em última instância, econômicos.

Lukács rechaça, como citado em supra no parágrafo anterior, também o oportunismo e o voluntarismo do marxismo dito vulgar e coloca em ênfase o reconhecimento de que Rosa Luxemburgo em seu livro *Acumulação do Capital* resgata este caráter da análise e ortodoxia marxista (LUKÁCS, 2012)¹⁶³, de modo que, não por acaso, explicita a relação da acumulação do capital, que se deu de forma mais agravada no capitalismo e insere este problema como de vital importância para o despertar da consciência do proletariado.

Em suma, concluímos que após o Partido apreender a dialética como método primeiro na ciência marxista, porque revolucionária, faz-se necessário a apreensão da totalidade concreta e econômica, sendo a chave deste entendimento: a absorção e superação dialética da acumulação do capital, não como lei eterna da consciência burguesa, mas, como chave revolucionária, porque desvela o caráter desigual do capitalismo e sua divisão entre a burguesa e o proletariado, e o seu ponto nevrálgico: a subtração do valor, e da mais-valia no processo de reprodução pelo primeiro em detrimento do último.

Por isso mesmo que o filósofo húngaro em sua interpretação dos escritos de Luxemburgo insere diretamente no ensaio a figura do Partido, como reivindicador da herança de fomentar e propagar a consciência de classe do proletariado¹⁶⁴. Na visão do marxista húngaro, a acumulação de capital é a mola propulsora de consciência¹⁶⁵, pois ela denuncia na primeira hora e desvela o caráter desigual do capitalismo, seja social, economicamente entre as classes. O Partido funciona como catalisador desta denúncia e desvelar da realidade, de sua

¹⁶³ LUKÁCS, Georg. Rosa Luxemburgo como marxista. In: *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p.113.

¹⁶⁴ Idem. p.128. “Nesse processo, que o partido não pode nem provocar, nem evitar, cabe, portanto, ao partido o papel elevado de ser o portador da consciência do proletariado, a consciência de sua missão histórica.”

¹⁶⁵ Ibidem. p.124-127.

totalidade, e com ela, as contradições do processo econômico e histórico, que emergiu com o advento do capitalismo, como aporte ideológico para a “ruptura” com a falsa consciência, pois a ideologia não é somente falsa consciência, mas, um instrumento de combate de consciência e de conhecimento da práxis da cotidianidade.

Ainda, em defesa do Partido como centro organizador e portador da consciência do proletariado, em meio a este processo dialético, na categoria de unidade entre teoria e práxis, entre ser e pensamento dentro do processo histórico como premissa da dialética marxista, além de Rosa Luxemburgo, há essa mesma observação na transcrição de Lukács em referência a Marx neste mesmo ensaio:

“Isto é, o nível do processo histórico que imprime à consciência de classe do proletariado um caráter de exigência, um caráter latente e teórico, deve se transformar em realidade correspondente e, enquanto tal, intervir de maneira ativa na totalidade do processo. Essa forma da consciência de classe proletária é o Partido”.¹⁶⁶ (LUKÁCS, 2012)

Por conseguinte, não considerar o Partido como portador desta consciência e para além dela, é de igual modo, assim, como separar o método dialético de sua raiz da natureza e da história, é escamotear também a ciência marxista, uma vez que, na visão de Marx e na de Lukács¹⁶⁷ - sem mencionar Lenin, teórico de aspectos da organização do Partido bolchevique¹⁶⁸ - a união entre teoria e práxis, entre ser e pensamento, na totalidade do ser e da história, se põe com o advento e o reconhecimento do proletariado e, em sua instância organizada, o Partido revolucionário. Esta concepção fica clara e inexorável no *Manifesto Comunista*¹⁶⁹, quando Marx e Engels distinguem os comunistas dos socialistas utópicos e demais Partidos operários, assim como a importância e a relevância em se agrupar um Partido único para subverter a realidade burguesa, derrocando o capitalismo para elevação do

¹⁶⁶ LUKÁCS, Georg. Rosa Luxemburgo como marxista. In: *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p.127.

¹⁶⁷ _____. *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. São Paulo: Boitempo, 2012. p.54-55. “O Partido tem, por um lado, de ter a clareza e a firmeza teóricas para se manter no caminho correto a despeito de todas as oscilações das massas, e mesmo correndo o risco de um isolamento momentâneo. Mas ele tem, por outro lado, de ser elástico e receptivo e suficiente para detectar em todas as exteriorizações das massas, mesmo confusas, as possibilidades revolucionárias que permanecem inconscientes para essas mesmas massas. Essa adequação à vida da totalidade é impossível se a mais rígida disciplina no partido”.

¹⁶⁸ Teses sobre organização e Estatuto do Partido Bolchevique - apresentadas Resolução aprovada no III Congresso da Internacional Comunista, realizado de 22 de junho a 12 de julho de 1921.

¹⁶⁹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010. p.68-69. “Os comunistas lutam pelos interesses e objetivos imediatos da classe operária, mas, ao mesmo tempo, defendem e representam, no movimento atual, o futuro movimento. Mas em nenhum momento esse partido se descuida de despertar nos operários uma consciência clara e nítida do violento antagonismo que existe entre a burguesia e o proletariado.”

socialismo. Neste sentido, Lukács está em sintonia com os clássicos do marxismo, que defendem o protagonismo do Partido.

Como dito em supra, há a defesa de Lukács, sobre a acumulação de capital como o elo, a mola propulsa da consciência, uma vez que inevitavelmente o problema da acumulação expõe em carne viva as contradições do capitalismo, seja com a ebulição de crises estruturais e cíclicas no próprio sistema e na realidade histórica, seja com a tensão latente entre a burguesia e o proletariado, no reflexo do processo produtivo e econômico.

Quando Lukács defende o resgate da dialética como método e a totalidade econômica como forma de o Partido captar a consciência das massas visando transmutá-la em classe, em proletariado, ele o fez na defesa idem de que o mecanismo para ascender tal consciência o seria pela percepção e ideia de que o problema da acumulação de capital deveria ser absorvido realmente como um problema, isto é, como um processo de produção e reprodução, pois extrai a mais-valia do proletariado, e pelo seu caráter inexorável de exploração da classe proletária pela burguesia, pois gera crescente acumulação de capital à burguesia e decrescente perda da mais-valia ao proletariado.

Há aí uma defesa do Partido na importância de não se potencializar, mas enraizar-se na base do trabalho (BARROSO, 2004)¹⁷⁰, no processo produtivo para o proletariado, da importância e capacidade de apreensão da realidade, por sua vez, da consciência, pela situação de classe no processo produtivo. Lukács afirma com clareza tal defesa em que o problema da acumulação não poderia ser concebido como um processo natural, para além do capitalismo, e sim, como um problema que tensiona e decerto decorre em crises no capitalismo de ordem econômica e, por conseguinte, com desdobramentos sociais e políticos entre a burguesia e o proletariado, que “ao reconhecer sua situação, ele age” (LUKÁCS, 2012)¹⁷¹, afirma Lukács. Portanto, em boa hora, o conceito e a correção do problema da acumulação de capital está diretamente associado à práxis e epistemologia do Partido, seguindo o raciocínio metodológico de Lukács em *História e Consciência de Classe*, que diz:

“Se, portanto, para o marxismo, o conhecimento do caráter historicamente limitado do capitalismo (o problema da acumulação) torna-se uma questão vital, é porque somente esse elo, a unidade da teoria e práxis, pode se manifestar como fundamentado a necessidade da revolução social, da transformação da totalidade da sociedade”.¹⁷²

¹⁷⁰ BARROSO, Maria Lucia Silva. *Ética y serviço social: fundamentos ontológicos*. São Paulo: Cortez, 2004. p.41-50. Seção: El significado ontológico Del trabajo. A relação entre indivíduo, trabalho e alienação na realidade.

¹⁷¹ LUKÁCS, Georg. Rosa Luxemburgo como marxista. In: *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p.126-127.

¹⁷² Idem. p.125.

Mas, mesmo assim, pode-se permitir ainda questionar a relação entre acumulação do capital, consciência e Partido do proletariado. Mesmo com a defesa da causa de que a acumulação do capital expõe de forma não pudica a exploração da mais-valia do proletariado pela burguesia que transforma por isso, dialeticamente a mais-valia em acumulação, poderíamos justificar o mesmo ponto, pela sua consequência, pelo efeito da causa - com o desenvolvimento a pleno vapor do capitalismo. Com efeito, entende-se que a condição da acumulação do capital está diretamente envolvida com a relação quantitativa e qualitativa do proletariado, uma vez que todo processo produtivo é um processo de reprodução, isto é, de produção periódica e que permeia as mesmas fases, em suma, o valor do capital, através da venda de mercadorias. Produz um mais-valor, que é o excedente extraído da força de trabalho, e reconvertido em dinheiro, por sua vez, em capital para reintrodução ao processo produtivo e em renda contínua ao proprietário, ao capitalista. Lukács, não detalha este ponto em *HCC*, mas, a detalha no capítulo “*A Reprodução*” da *Grande Ontologia*.

Daí, este convertimento do dinheiro em capital, seja em sua (re)-produção, e em renda ao capitalista, em subtração corrente do valor trabalho do proletariado, é que se deduz, por conseguinte, como sistema de reprodução. Por isso, vale lembrar que o capital não é somente dinheiro, e longe disso, é a força social de produção (bens de produção, meios de produção e forças produtivas e sua transformação em dinheiro, sua forma fluída do que é produzido através da venda de mercadorias, para virar-se e retornar novamente ao capital). Daí, a importância do método dialético¹⁷³, para apreender esta transformação e dinâmica constante do capital. Sobre o Capital, diz Marx no manifesto:

“A propriedade que explora o trabalho assalariado e que só pode aumentar sob a condição de gerar novo trabalho assalariado, para voltar a explorá-lo. Ser capitalista significar ocupar não somente uma posição pessoal, mas também uma posição social na produção. O Capital é um produto coletivo e só pode ser colocado em movimento [...] em última instância pelos esforços combinados de todos os membros da sociedade. Não é um poder pessoal: é um poder social”.¹⁷⁴

Por isso, ainda, é entendendo o efeito, que este processo chamado reprodução simples está dialeticamente interligado ao que Marx chama por reprodução ampliada, isto é, o eco deste processo em larga escala, não somente falando-se reprodução de capital, mas também da massa proletária, uma vez que o aumento do primeiro causa como efeito o maior emprego da classe

¹⁷³ LENIN, V.I. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011. p.157.

“Não se pode compreender plenamente *O Capital* de Marx, e particularmente o seu primeiro capítulo, sem ter estudado e compreendido toda a lógica de Hegel. Portanto, meio século depois de Marx, nenhum marxista compreendeu”.

¹⁷⁴ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010. p.52.

trabalhadora, de modo que a reprodução ampliada ressona a reprodução simples (a produção do próprio sistema capitalista, seus efeitos sociais: com o aumento das forças produtivas; modernização dos meios de produção; e também, do próprio proletariado). Não defender esta relação, em suma, é de igual modo, não conceber o método dialético, e negar a própria sorte a correlação fidedigna entre a acumulação do capital e sua relação com a consciência do proletariado. Novamente, Lukács, não detalha este ponto em *HCC*, mas, a detalha no capítulo “*A Reprodução*” da *Grande Ontologia* em consonância com o processo de reprodução descrito por Marx. Marx, afirma em *o Capital* (MARX, 2010):

“Assim como a reprodução simples reproduz continuamente a própria relação capitalista – capitalista de um lado, assalariados de outro, –, a reprodução ampliada, ou seja, a acumulação, reproduz a relação capitalista em escala ampliada – de um lado, mais capitalistas, ou capitalistas maiores; de outro mais assalariados. [...] Acumulação do capital, é portanto, multiplicação do proletariado”.¹⁷⁵

Entretanto, na concepção de Lukács, para o Partido se instrumentalizar através da análise de conjuntura da realidade – mais uma vez, pelo método dialético e pelo reconhecimento e estudo concreto da situação econômica - não para por aí, concluindo entendimento objetivo do efeito, à medida que o processo de acumulação se dá, se reprocessa, há um início de colapso do sistema, pois com a acumulação (reprodução ampliada) há grande concentração do capital na mão cada vez mais recorrente de grandes capitalistas, que ao expropriarem capitalistas menores, - e como a acumulação e o excedente em lucro do que fora vendido e transformado em dinheiro -, precisa passar obrigatoriamente para o (re)convertimento em processo produtivo, vai-se adquirindo vasta maquinaria e matéria-prima. O velho capital¹⁷⁶ vai se reinventando e transformando em novo capital, configuração em que não mais precisa da mesma quantidade e do aumento da massa proletária, dando o indicativo de crise e desemprego, com evasão de empresas para outros mercados, em busca do arcabouço de maquinaria e matéria-prima a baixo custo, e decerto, gerando crise, mas, nestes espasmos, vem à consciência de classe, do proletariado.

Ainda, quando há o advento do monopólio capitalista, temos, portanto, o indicativo revolucionário, pois, como efeito da crise, o proletariado se não impactado pelo desemprego, sofre com a flutuação de mercado e a extração maior de sua renda, de sua mais-valia pela burguesia. O Partido, por conseguinte, pode dialeticamente explorar o entendimento do

¹⁷⁵ MARX, Karl. *O capital: o processo de produção do capital: crítica da economia política*. v.1. 27.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p.690.

¹⁷⁶ Idem. p.704.

problema da acumulação, seja pela causa, ou pelo efeito das contradições do modo de produção capitalista.

Esta flutuação é patente da crise, da crise para a revolução, para todo um conjunto dialético de contradições que são absorvidas pela consciência, ou seja, reproduzida da realidade e que incute o proletariado a agir, não de forma reativa e mecânica à crise, mas com base em ação consciente. Por isso, a relevância cabal para Lukács, da direção do Partido revolucionário na captura dessa consciência (reflexão da realidade) do proletariado. É na esteira da crise que vem a consciência do proletariado de qualidade revolucionária. Sobre isso, Engels descreve este sentimento, quando o proletariado parisiense foi esconjurado pela Revolução de junho de 1848, pela burguesia e aristocracia da França, inscritos nas Lutas de Classe na França entre 1848 e 1851¹⁷⁷ - neste particular, o Partido revolucionário de certa forma sofreu revés por si só, por ter se articulado com os Republicanos (Partido pequeno-burguês – A Montanha) e com o Partido da Ordem (aristocracia agrária e urbana), o que culminou em sua derrocada. Na melhor imagem dos mundos, onde as contradições são mitigadas, não há como vislumbrar uma ação revolucionária que tome para além dos indivíduos para a transformação da generidade social. Não se pode especular somente no nível do pensamento à tomada da realidade, tendo o pensamento como um fim em si mesmo, pois, desta forma, estaremos decerto deturpando e isolando a realidade concreta, e por conseguinte, desviando-se do método dialético, imprescindível para consciência e práxis revolucionária do Partido.

Constata-se que o Partido está inserido em uma dinâmica complexa, principalmente o proletariado, que é movido por um processo nebuloso que incorre diretamente em sua subsistência devido à flutuação no mercado, já que também é uma mercadoria para sua consciência reificada - que precisa ser suportada e superada nas fileiras do próprio Partido. Portanto, o Partido, na visão de Lukács, urge resgatar este processo e sua dinâmica do *modus operandi* capitalista em nome da totalidade, da totalidade econômica, em suma, do método dialético em Marx que, como preconiza no prefácio transcrito de *O Capital*, é remetida em última instância, à economia.

Na concepção de Lukács, o Partido e o movimento revolucionário estão postos na experiência e na imagem de mundo: cuja concepção (LUXEMBURGO, 1988)¹⁷⁸ dada é a de

¹⁷⁷ ENGELS, Friedrich. Prefácio. In: MARX, Karl. *As lutas de classe na França*. São Paulo: Boitempo. 2012. p.11. “Enquanto os três primeiros... artigos ainda estavam imbuídos da expectativa de uma nova escalada iminente da energia revolucionária, o panorama histórico formulado por Marx e por mim no último caderno duplo publicado no outono de 1850, rompeu de uma vez por todas com tais ilusões: Uma nova revolução só será possível na esteira de uma nova crise”.

¹⁷⁸ LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do Capital*. v. I e II. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural. 1988.

um processo de acumulação do capital que precisa arregimentar-se cada vez mais de forma visando consumir novos mercados, excepcionalmente os de economia não capitalista, arcaica, para transformá-lo em economia de mercado, e de igual modo, uniformizar e expandir o processo de reprodução: com mais consumo, aumento da acumulação e da exploração da mais-valia.

Desta forma, o modo de produção capitalista precisa inexoravelmente expandir-se, ter capilaridade em todos os continentes, em todo o globo terrestre. Dissecando este processo, vale observar mais uma vez a importância da dialética como método fidedigno com início, meio e fim de conhecimento, mas, também para além do conhecimento: a tomada de ação e transformação da realidade.

Por isso, tal dinâmica da estrutura precisa estar aterrada nas análises de conjuntura do Partido que incute o fenômeno do imperialismo a submissão das nações subdesenvolvidas às desenvolvidas, mostrando que o capital não se enquadra somente em seu entorno, mas, pelo contrário, em todas as camadas e setores da sociedade econômica com seu escoamento explosivo e ininterrupto da produção, ao mesmo tempo, em que encontra outros e diversos meios de produção à medida que domina todo o globo capitalista, ao passo que cada nação submete os outros a tarifas protecionistas aos produtos de outrem. Daí, a decorrência de déficit e superávit nas economias soberanas, e as crises cíclicas e econômicas do sistema capitalista. A crise, em si, é uma crise de déficit, principalmente em se tratando do mercado financeiro e do mercado de capitais e divisas. Há com a condição protecionista, expansão bélica e imperialismo entre os países do globo, toda uma condição idem de tensão entre as nações, preeminente a explosão de crises que, em última instância, possuem aterramento no plano da economia. Esta foi a análise dialética e contribuição de Rosa Luxemburgo em a *Acumulação do Capital*.

3 Alguns pontos não acabados para conclusão

Pois, como visto, ainda, o problema da acumulação do capital é o ponto de ruptura no imaginário individual e consciência de classe coletiva. Portanto, é o único elo onde o ciclo se fecha entre a teoria e a práxis na dialética. Não à toa, é o utopismo, oportunismo de autores que não reconheceram o problema da acumulação do capital, transformando isso em característico natural e imanente ao processo econômico, descambando para o fatalismo econômico, que coloca o indivíduo e toda a sociedade sob a falsa consciência, sob uma visão contemplativa da realidade e das “leis econômicas” imutáveis. Na concepção recorrente de Lukács, descamba-se

mais uma vez, para as leis eternas da natureza, – decerto explicado, ainda na visão de Lukács, na crítica da razão pura, na teoria kantiana do conhecimento.

Vemos, então, o Partido neste particular, entretido numa espécie de conceito e prática real de conviver e aceitar-se perante leis intocáveis aceitas com toda a sorte de fatalismo. Neste mundo, o filósofo húngaro nos coloca que só pode-se mudar este tipo de mundo, ou aprimorando-se suas entranhas, com a utilização de técnicas inerentes às leis imutáveis, não saindo, quando muito, para uma alteração quantitativa, ou voltar-se para a ética (razão), onde quando pouco, é o único mundo – levando em estímulo o indivíduo a se contrapor estrita: dogmática e utopicamente para o mundo exterior.

Permanece prescritivo e imperativo, saindo-se de uma filosofia da história e natural – dialética marxista, fundamental para um processo de conhecimento da totalidade, para uma ciência específica, crítica que busca leis na abordagem e “ataque” dos problemas, voltando-se para uma de substrato histórico, que não tem nada de sentido, e uma ética abstrata kantiana. “O elo metódico entre a crítica da razão pura e a crítica da razão prática, de Kant é obrigatório e inelutável” – (LUKÁCS, 2012)¹⁷⁹.

Portanto, ao portar essa concepção à consciência natural do mundo, o Partido¹⁸⁰ não conseguirá se desdobrar uma consciência de classe para o proletariado. Resumidamente, o Partido não pode aderir a uma crença de mundo em que a moral prática contrasta com a razão daquilo que é anterior a experiência, como Deus, a natureza, o cosmo, das leis eternas, etc., como se fossem duas coisas distintas. Quando falamos em razão pura¹⁸¹ (anterior a experiência) e a razão prática¹⁸² (ação de acordo com a vontade livre aterrado na moral); Lukács defende que estamos propriamente falando desta falsa dualidade, e como visto, não se justificaria na dialética marxista. Por isso, saindo da questão filosófica para a prática do cotidiano, o Partido não pode seguir tal orientação kantiana sob pena de permanecer com o pensamento e ação imersos no viés contemplativo.

¹⁷⁹ LUKÁCS, Georg. Rosa Luxemburgo como marxista. In: *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. p.124.

¹⁸⁰ Idem. p.128-130. Diz Lukács: “A consciência de classe é a ética do proletariado, a unidade de sua teoria e de as práxis, o ponto em que a necessidade econômica de sua luta emancipadora se transforma dialeticamente em liberdade. Uma vez reconhecido o partido como forma histórica e portador ativo da consciência de classe, ele se torna, ao mesmo tempo, o portador da ética do proletariado em luta.”

¹⁸¹ KANT, I. *Prefácio da crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012. Tribunal de que se faz uso a razão para especular e ter um entendimento em si, mesmo e independente da experiência. p.17-24.

¹⁸² Ver: DELEUZE, Gilles. *Para ler Kant*. 2.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p.43-45; ver KANT, I. Prefácio da crítica da razão prática. In: *Crítica da razão prática*. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2011. p.3-24. Razão prática, ou razão pura prática, perpassa o entendimento possível, especulativo, e vai para além da vontade, para a prática, para a moralidade.

Por conseguinte, não pode se furtar a concepção do Partido como um organismo que não seja vivo e indissociável do proletariado, enquanto força moral e ética, que representa em si a vontade do proletariado, que, justamente por isso, precisa liderar e não ser liderado, e com isso, ser escamoteado, ser jogado ao largo, mas sim, ser o catalisador do movimento do proletariado, agora não mais espontâneo, mas, como ação consciente. Furtar o Partido a esta responsabilidade e este grau de relevância e de estratégia, é permitir uma capitulação do movimento proletário à medida que ao máximo sua ação não alcançará uma ação direcionada, e sim, espontânea e dispersa, contribuindo para o condicionamento de sua ação a ações pontuais e mínimas, sem coro de organização revolucionária¹⁸³.

Por fim, o Partido em Lukács é a força moral das massas espontâneas, sua forma de organização, por mais inconsciente que se faça na consciência, por vezes, como falsa, do proletariado. Que a correção do conhecimento e a organização do proletariado não se esconde na frieza e racionalidade do método puramente científico e, nem tampouco, na vitória da revolução por intermédio da entidade das leis eternas da natureza. Ambos os caminhos fecham a porta do conhecimento dialético e revolucionário ao proletariado, a separação do que é indivisível, a dispersão do autoconhecimento ativo do proletariado, a estripação da teoria e da práxis.

Por isso, extremamente relevante ao Partido proletário, quanto tão forte quanto seu combate for a um só tempo, prático, intelectual e ideológico – suportados sempre na análise econômica e nos desdobramentos para a generidade e a sociabilidade humana – haja visto o que mostramos no processo de reprodução econômica em social (aumento de capital, aumento do proletariado, aumento das contradições sociais, econômicas e morais, ideológicas) , sabendo sabotar com o método dialético e pela organização o oportunismo e utopismo, como já também visto, é que de tal forma os entraves para a consciência de classe do proletariado e de seu Partido revolucionário serão elevados para além da consciência reificada; e por conseguinte, atuará com base na análise e ação da totalidade econômica e dialética para o proletariado - pois a consciência de classe é a ética verdadeira e autêntica do proletariado, e o Partido é a sua eticidade, a forma ética de transbordar a ética e a moral burguesa, agora não mais como

¹⁸³ LUKÁCS, Georg. Rosa Luxemburgo como marxista. In: *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.p.130. Defende o filósofo húngaro: “Pois a força do partido é uma força moral, ela é alimentada pela confiança das massas espontaneamente revolucionárias, coagidas pela evolução econômica a sublevar-se, pelo sentimento das massas de que o partido é a objetivação de sua vontade mais íntima...a forma organizada e visível e organizada de sua consciência de classe. Pois somente então o impulso espontâneo das massas tenderá, com toda a sua energia e cada vez mais instintivamente, na direção do partido e de sua própria tomada de consciência”.

puramente contemplativa, mas aguerrida, prática e revolucionária, a ser perseguida tanto no intrínseco do indivíduo como em toda a base revolucionária do Partido.

REFERÊNCIAS

BARROSO, Maria Lucia Silva. *Ética y serviço social: fundamentos ontológicos*. São Paulo: Cortez, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Para ler Kant*. 2.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

ENGELS, Friedrich. *Anti-duhring*. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

_____. Prefácio. In: MARX, Karl. *As lutas de classe na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.
KANT, I. *Prefácio da crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LENIN, V.I. *Cadernos sobre a dialética de Hegel*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

_____. *O Estado e a revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

LUKÁCS, Georg. Anotações sobre o materialismo burguês. In: *Revista Crítica Marxista*, n. 31. São Paulo: Unicamp, 2010.

_____. *História e consciência de classe: estudos sobre dialética marxista*. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *Lenin: um estudo sobre a unidade de seu pensamento*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Meu caminho para Marx. In: *Socialismo e democratização*. 2.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

_____. *Ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Para uma Ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

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

_____. *Tactics and Ethics: 1919-1929*. London-New York: Verso, 2014.

LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do Capital*. 2.v. 3.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MARX, Karl. *O capital: o processo de produção do capital: crítica da economia política*. v.1. 27.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *O dezoito brumário de Louis Bonaparte*. 6.ed. São Paulo: Centauro, 2010.

_____. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *As lutas de classe na França*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo editorial, 2010.

TROTSKY, Leon. A degeneração do Partido Bolchevique. In: Wilian Fellipe. *Teoria e organização do partido*. São Paulo: José Luiz Rosa Sundermam, 2006.

_____. *A Revolução de Outubro*. São Paulo: Boitempo. 2007.

Pré-judicados: Diante da Lei¹⁸⁴

Tradução: Guilherme Cadaval¹⁸⁵

“... : assim faz a ciência (e nosso direito mesmo, diz-se, tem ficções legítimas sobre as quais funda a verdade de sua justiça); (...).”

(Montaigne, *Ensaaios*, II, XII)

Como julgar – Jean-François Lyotard?

Segundo um certo número de dados pragmáticos, como se diz atualmente, segundo a situação, o contexto, os destinatários, o remetente, sobretudo a escansão da frase, sua pontuação se ela vier a se escrever, minha questão “Como-julgar-Jean-François-Lyotard?” pode ter as significações e os efeitos mais heterogêneos. A maior probabilidade, mas não a vejam como mais do que uma probabilidade, é que aqui mesmo eu não a dirijo diretamente a Jean-François Lyotard. A menos que, segundo o movimento de apóstrofe, eu a pergunte a ele, crendo-o aqui: “Como julgar, Jean-François Lyotard?”.

Eu já citei diversas vezes meu ataque, minha primeira frase (“Como julgar – Jean-François Lyotard?”). Por que essa primeira frase? Em primeiro lugar, vocês certamente desconfiam e ainda falarei uma palavra sobre isso logo mais, para romper, na amizade, com o conforto no qual corre o risco de se instalar o novo gênero destas *décades* que, com mil boas razões as quais eu já havia aprovado e que permanecem boas, pretendia se desdobrar “a partir de –”, ou, melhor “a partir do trabalho de –” ao invés de falar diretamente de – ou de se dirigir diretamente a – alguém. Há nisso denegação e evitação. Qualquer que seja sua legitimidade (cortesia, discrição de ambas as partes, o trabalho antes que a celebração, etc.), não devemos deixar isso fora da questão. Em seguida, citei minha primeira frase para nos endividarmos imediatamente, de uma outra citação, a respeito de *A condição pós-moderna*, especialmente desta passagem:

“Não se trata de negar toda força de persuasão à ideia de que o controle e a dominação do contexto valem em si mesmos mais que sua ausência. O critério do desempenho tem “vantagens”. Exclui em princípio a adesão a um discurso metafísico, requer o abandono de fábulas, exige espíritos claros e vontades frias, coloca o *cálculo das*

¹⁸⁴ O texto em francês, fruto de uma conferência apresentada por Derrida no Colóquio de Cerisy em 1982, foi publicado originalmente em uma compilação realizada por Jean-François Lyotard dos textos dos conferencistas presentes ao colóquio, sob o título: *La faculté de juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, pp. 87- 139.

¹⁸⁵ Doutor em Filosofia pelo IFCS-UFRJ. Atualmente realiza pesquisa de pós-doutoramento na UERJ. Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI 260003/019662/2022. E-mail: guilherme.bo@gmail.com

Gostaríamos de aproveitar esta oportunidade para agradecer imensamente a interlocução da Prof. Dra. Dirce Solis e do Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo ao longo do trabalho de tradução.

interações no lugar da definição de essências [eu sublinho, J.D.], faz com que os “jogadores” assumam a responsabilidade não somente dos enunciados que eles propõem, mas também das regras às quais eles os submetem para torna-los aceitáveis. Coloca em plena luz as funções pragmáticas do saber na medida em que elas pareçam se dispor sob o critério de eficiência: pragmáticas da argumentação, da administração da prova, da transmissão do conhecido, da aprendizagem por imaginação. Contribui também para elevar todos os jogos da linguagem, mesmo se eles não provêm do saber canônico, ao conhecimento de si mesmos, tende a fazer oscilar o discurso cotidiano numa espécie de metadiscurso: os enunciados comuns manifestam uma propensão a *se citarem a si mesmos* [eu sublinho, J.D.] e as diversas posições pragmáticas a que se referirem indiretamente à mensagem aliás atualizada que as concerne.”¹⁸⁶

Estando a questão colocada, e citada, e citando já aquele mesmo ao qual ela parece concernir, “Como julgar Jean-François Lyotard?”, tenho o direito de transformar essa questão nesta outra: “Quem é Jean-François Lyotard?”. Ao responder uma destas questões terei respondido a outra? Sob a forma que acabo de lhe dar (Quem é Jean-François Lyotard?), nenhuma astúcia de pontuação ou de entonação pode fazer com que ela se enderece a ele, apenas a um terceiro que julga, a menos que, sabendo-o aqui, eu sutilize o bastante o uso do nome próprio e da estranha relação entre um nome próprio e seu portador para pergunta-lo a ele, não “quem é você”, mas “quem é Jean-François Lyotard?”, pelo que não me referiria apenas ao nome ele mesmo, mas ao portador do nome. Parece que ele está aqui, mas se eu tentasse demonstra-lo, dizendo-o ou nomeando-o, rapidamente me enredaria nos paradoxos do dêitico [*déictique*]. Deveria pedir ajuda ao especialista que ele é e fazer um desvio interminável por *Discours, figure*. A passagem na *Dialectique et déictique* – que é também uma certa interpretação da certeza sensível na *Fenomenologia do espírito* – propõe a palavra “dia-dêitico” [*dia-déictique*] para designar uma “espécie de discurso mudo” “por gestos” que inclui vários “aqui”. Mas, precisa Lyotard, um pouco mais adiante e contra a meditação hegeliana, se eu compreendi bem, a “diadêitica pode bem ser uma espécie de dialética, ela não é um discurso...” (pp. 37-39). E a coisa se complica ainda mais quando o gesto de mostrar acompanha a enunciação de um nome próprio, o qual pode avançar sob os modos ou as máscaras mais diversas, dentre as quais aquela a que se chama o chamado ou a apóstrofe.

¹⁸⁶ Lyotard, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Tradução: Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021, pp. 151-2,

O título Pré-judicados¹⁸⁷ [*Préjugés*], aqueles que foram aqui intimados¹⁸⁸ [*prévenus*] já o terão entendido. Pois eles estão prevenidos, e quem quer que se sirva dessa palavra – *prévenus* – já se desloca nessa zona da língua onde o código do direito, do código, do código judicial, mesmo penal, cruza todos os outros códigos. Ser intimado, na nossa língua, é ser interpelado diante da acusação ou do julgamento. O ser-intimado é, pois, uma categoria categorial. Ela se define por sua relação com o *kategorein*, a saber a acusação, a culpa, o ato de denunciar tanto quanto de enunciar, de dizer, de atribuir, de julgar, de fazer conhecer. Quando digo “Como julgar Jean-François Lyotard?” ou “Quem é Jean-François Lyotard?”, sou categórico, apelo por uma resposta categórica, implico-o em uma cena de instrução em direção a qual se precipitariam, se já não o fizeram, diversos movimentos de denúncia prontos a dizer para salvar ou trair, desvelar ou desmascarar, acusar ou pleitear, defender ou ilustrar, renunciar ou denunciar até a instrução mesma em uma declaração de não-lugar. Mas o não-lugar mesmo é um acontecimento de direito, é, a título de direito, uma decisão jurídica, um julgamento de não-julgamento.

Sob o título Pré-judicados, aqueles que foram aqui intimados, a começar por Lyotard, mais que qualquer outro citado a comparecer, terão compreendido que, segundo uma inclinação à qual eu raramente resisto, me preparo para falar antes de tudo, e é preciso teme-lo, unicamente deste título, a saber Pré-judicados. A função referencial de um título é assaz paradoxal. Veremos que esses paradoxos são sempre jurídico-topológicos. Em razão do lugar que ocupa e do contexto que estrutura, um título é ao mesmo tempo o nome próprio do discurso ou da obra que intitula e o nome daquilo de que trata a obra. O caráter ao menos bífido dessa referência

¹⁸⁷ O substantivo *préjugés* apresenta – tal como a palavra *prévenu*, na nota abaixo – dificuldades de tradução, como o próprio Derrida reconhece. De forma mais literal, poderíamos traduzi-lo por “prejulgados”. Optamos, contudo, pela tradução por “pré-judicados”, o hífen servindo à função de indicar a impossibilidade da tradução, e marcar o fato de que não é apenas o sentido mais corrente de “prejudicado” que está em jogo. Enquanto o verbo “judicar” aponta para o julgamento, a decisão judicial, o prefixo “pré” indica que tal julgamento ocorre de antemão, isto é, sem o devido conhecimento do caso. Nesse sentido, ele aponta também para um preconceito, termo que utilizamos quando o contexto o requereu. Optamos também por manter o termo em francês quando Derrida o menciona enquanto palavra, e não como o título de sua conferência. No sentido mais corrente de “prejudicado”, forma-se a ideia de um “prejuízo”, dano de alguma natureza que implica, portanto, uma perda. Pré-judicado não é, portanto, apenas o título deste texto, mas também a condição de sua tradução. [N.T.]

¹⁸⁸ O adjetivo *prévenu*, do verbo *prévenir*, em francês, significa, de forma mais literal, “vir antes”, apontando, por exemplo, para algo que se realiza em desacordo com o tempo no qual sua realização é esperada. Nesse sentido, pode significar também a prevenção, isto é, estar equipado para lidar com uma situação futura possível, como a “prevenção de desastres”, a “prevenção de epidemias”, etc. Ou seja, aponta para uma certa precaução. Ainda nessa linha, pode significar igualmente a possibilidade, por exemplo, de favorecer ou desfavorecer, de antemão, o sentimento de alguém quanto a alguma pessoa ou evento. Nesse sentido apontaria mais para um preconceito, uma pré-concepção. E, finalmente, pode significar também a intimação para que um sujeito compareça diante da justiça. Derrida joga com todos esses sentidos aqui, tornando a sua tradução impossível. Por isso, optamos por traduzir o termo, ora por “intimar”, ora por “prevenir”, de acordo com o contexto. Cabe a(o) leitor(a), contudo, ter em vista que todos os sentidos estão a cada vez em jogo. [N.T.]

justificaria por si só uma releitura ávida de *Discours, figure* em seu centro mais inquieto, ativo, agitado.

Aqueles que estão aqui prevenidos o terão também compreendido: nesse lugar regularmente isolado, recortado, insulado ao qual se deve sempre atribuir um título, enquanto se o cerca de um certo branco contextual e que é suspenso por uma *epoché*, em uma frase ou uma não-frase que alguns diriam anormal (Pré-judicados, é uma frase?), a palavra “*Préjugés*” mantém em reserva o potencial gramatical do atributo e do nome. A palavra pode ser ao mesmo tempo um adjetivo e um nome, não é ainda nem um nem outro. O que significa dizer que ela suspende em sua *epoché*, antes mesmo de nos deixar julgar ou decidir, as duas categorias do ser e do ter. Enquanto nome, faz referência aos preconceitos [*préjugés*] que poderíamos *ter*, uns ou outros, e que poderíamos eventualmente sustentar acerca do sujeito do julgamento e sobre a questão de saber “como julgar”. Enquanto atributo, uso mais raro e ligeiramente forçado, mas gramaticalmente possível em uma frase incompleta como o jogo do título autoriza, o título designaria o ser pré-judicado que nós *somos*. Ele assinalaria na direção daquilo que se encontra, diante da lei, pré-judicado. Não em direção aos preconceitos que temos, mas em direção àqueles que somos ou que fazemos uns dos outros. Ou ainda em direção aos preconceitos que nós somos sem sermos [*pré-judicados*] por quem quer que seja. Pois pode-se ser julgado, ou ter sido julgado ou ser julgado de antemão, sem que ninguém esteja lá ou mesmo jamais tenha estado lá (é sobre isso que falarei) para nos ter julgado ou para ter estado em direito de nos julgar.

Este título é, pois, intraduzível. Ele pertence a um jogo de transformação da língua francesa, ele está submetido à lei desse idioma e deriva dele todos os seus poderes; os efeitos de sua anomalia, ele os obtém de uma normalidade ou de uma normatividade linguística francesa. Com *Vorurteil* ou com *prejudice*, seria preciso renunciar a toda economia desse jogo e, na melhor hipótese, inventar outras, inteiramente outras. Retornaremos à lei dessa relação entre a lei e o idioma.

Mas nesse título, como em todo título, a função adjetiva ou atributiva da palavra “*préjugés*” se inscreveria, contudo, no interior de uma função nominativa maior. Pois, por direito, todo título é o nome próprio do texto ou da obra que ele intitula, ainda que seja também uma parte original; e desde um lugar prescrito por um direito codificado, o nome que intitula deve também mostrar, indicar, se puder, aquilo que ele nomeia. É disso que vou lhes falar, dessa dupla, ao menos dupla, função referencial de um título que pertence estruturalmente a essa classe de *dissoi logoi* da sofística. Lyotard dá exemplos notáveis em *Les transformateurs Duchamp* (p. 48) que são justamente exemplos pertencentes ao domínio categórico da acusação, do elogio e da censura. Mas, uma vez que vou passar meu tempo, e o de vocês, colocando em

jogo e transformando os preconceitos de meu título, saibam também, no momento em que acabo de citar *Les transformateurs Duchamp*, que tudo o que vou me esforçar para inventar durante estas quatro ou cinco horas não será mais que a interpretação marginal, oblíqua e suspeita, para-dêitica [*para-déictique*], ou seja muda, dos itens 7, 8, 9 e 10 do capítulo *Le verre*, a saber, *Titre du Verre, le narratif*, *Titre du Verre, le logique*, *Titre du Verre, le paradoxal* e *Titre du verre, charnière*. Aqueles que não acreditam na minha palavra poderão verifica-lo. A partir de um certo momento, não me servirei mais da palavra “*préjugés*”, mas continuarei a submetê-la a uma série de transformações quase inaudíveis que farão de meu discurso seu título ou mesmo uma parte de seu título. A propósito do *Large Glass*, tendo citado Duchamp: “eu sempre iria dar um papel importante ao título que acrescentei e tratei como uma cor invisível”, Lyotard desenvolve admiravelmente a lógica paradoxal deste tratamento do título, essa “tautologia, ou paradoxo da classe de todas as classes” que leva a que “se o título pode agir como uma cor, é que a cor age como um nome (de cor). Na medida em que é colorida, o quadro é um enunciado, ao menos uma combinação de nomes desprovidos de significações, um título, em suma. O título do *Verre* é uma cor, ele é uma obra ou uma parte da obra. E as cores da obra funcionam como seu título. O título é, assim, duas vezes paradoxal...” (p. 111).

Prossigo, assim, não sem deixar, por ora, de pronunciar a transformação, ou as transformações, do título “pré-judicados”. A marca do plural no título, o *s* de pré-judicados designa o jogo multiplicador destas trans-deformações. Eu me guardarei de arriscar uma explicitação do contexto que é aqui o nosso. A explicitação total é, por princípio, impossível, ao menos porque a explicitação ela mesma deverá ser levada em conta. Contudo, ainda que saibamos pouco, isso será suficiente para compreender que aqui a palavra “*préjugés*” não sinaliza somente em direção aquilo que é julgado de antemão, ou que já foi julgado, decisão pré-reflexiva ou opinião recebida. Segundo a paranormalidade da quase-frase intituladora, o nome “*Préjugés*” pode também nomear isto que *ainda não* é categórico ou predicativo. E o *ainda-não* do antepredicativo ou do pré-categórico se divide ainda em dois. É todo o *pré* de Ponge que seria preciso ler aqui. O pré – de pré-julgamento [*préjugement*] pode ser homogêneo àquilo que ele precede, prepara, antecipa, uma espécie de julgamento anterior ao julgamento que pode, por sua vez, ser ou bem apenas oculto, envolvido, reservado, ou bem, o que será inteiramente outra coisa, denegado: não a denegação como forma singular do julgamento, mas a denegação do julgamento mesmo. E vocês sabem que, entre outras leituras possíveis, pode-se decifrar o texto mais contínuo de Lyotard como uma meditação vigilante e impiedosa dos efeitos de denegação. Essa meditação complica e estende regularmente, até os trabalhos mais recentes (até o que se poderia chamar uma paradoxologia pragmática ou uma pragmatologia

paradoxal), a instalação inicial dessa problemática, que já não era simples, com as proposições de Freud e de Benveniste, de Hyppolite e de Lacan. Lyotard retraduziu, como vocês sabem, *Die Verneinung* em *Discours, figure*, o que não é insignificante. Mas, tendo-o assim interpretado, ele não parou de retraduzir, transformando-a ou deformando-a, a interrogação de Freud sobre o julgamento e sobre o “escândalo lógico implicado na interpretação analítica. ‘Essa *não* é minha mãe’, diz o paciente. ‘Nós corrigimos: é, pois, sua mãe’, diz Freud” (p. 117).

O pré- de *préjugés* pode, então, ser homogêneo à ordem do julgamento segundo esses dois modos muito diferentes, a pressuposição implícita ou a denegação que pode ela mesma avançar como denegação categórica ou como denegação *do* categórico. Mas o pré- de *préjugés* também pode restar absolutamente heterogêneo à ordem de todo julgamento possível, não apenas *mais velho*, sempre mais velho, que o julgamento como sua origem, mas sem relação, se isso fosse possível, com a instância judicativa em geral, com a atitude, a operação, a enunciação que consiste em julgar.

Mas, ao que chamamos julgar?

Na sua forma mesma, a questão “Como julgar?” parece ao menos prejudicar o que julgar quer dizer. Situação na qual, sabendo ou *pressupondo* o que julgar quer dizer, pergunta-se tão somente: *como* julgar? Mas, enquanto título suspenso, a questão *como julgar?* pode ter um efeito paradoxal, propriamente paradoxal, se um paradoxo desestabiliza sempre a segurança de uma *doxa*, de uma opinião ou de um julgamento recebido e aqui de um julgamento sobre o julgamento, de um prejudicamento [*préjugé*] sobre o julgamento, não apenas sobre o que é julgar, mas sobre a autoridade da *ousia*, do *quod* ou do *quid*, do “o que é” sobre o julgar. Com efeito, enquanto título, pela suspensão indeterminante do contexto, *Como julgar?* pode ter um efeito crítico radical sobre a lógica da pressuposição segundo a qual seria preciso saber o que é julgar antes de colocar a questão “Como julgar?”. Começar pela questão *como?* e não pela questão *o que é?*, pode voltar a suspender a *prerrogativa* clássica do julgamento. Prerrogativa ontológica que exige que se diga ou se pense antes de tudo o ser, que se *pronuncie* antes de tudo sobre a essência, por exemplo de uma operação, antes de se perguntar *como* operar. Tal prerrogativa ontológica – que não é talvez toda a ontologia – é pré-judicativa no sentido de que ela comporta nela um pré-julgamento [*pré-jugé*] segundo o qual, sendo a essência do julgamento dizer a essência (S é P), ela não pode ser acessível, ela, a essência do julgamento, senão a um julgamento que diga S é P antes de toda modalização. É também uma prerrogativa do teórico e do constativo sobre o performativo ou o pragmático, e essa prerrogativa prejudica, predetermina ou predestina a essência mesma do julgamento, e, pode-se até dizer, a essência da essência, ao submetê-la à questão *o que é?* É a segurança desse prejudicamento sobre o

julgamento e sobre todo prejudgamento que poderia desorganizar uma questão que começa por “Como julgar?”. Pois tal questão questiona todo o dispositivo teórico-ontológico que prejudga que deve-se poder julgar *o que é* o julgamento antes de julgar *a maneira* pela qual é preciso julgar, etc.

E então, sobretudo, na força reservada de sua suspensão, totalmente abandonada que está à pragmática das entonações, a questão “Como julgar?” dá também a entender a impotência, a angústia, o pavor ou o recuo de quem se recusa diante do indecível ou do *double bind*: como julgar se não se pode ou não se deve ou não se tem nem os meios nem o direito de fazê-lo? Ou quando se tem o dever e não o direito? Como julgar, portanto, se não se pode não julgar embora não se tenha nem o direito, nem o poder, nem os meios? Nem os critérios. É a pergunta endereçada, como vocês sabem, ao justo [*au juste*], em *Au juste*¹⁸⁹. E vocês conhecem a resposta do justo, completamente diferente da resposta do *Vicaire Savoyard* que no princípio de sua profissão de fé se pergunta: “Mas quem sou eu? que direito tenho de julgar as coisas? e o que determina meus julgamentos?” e encontra respostas a estas questões e critérios para seus julgamentos. A resposta à questão colocada ao justo é; “Julgamos sem critério. Estamos na posição do prudente aristotélico que julga o justo e o injusto sem critério...”. Ou ainda: “Absolutamente, eu julgo. Mas se me perguntam quais são os critérios de meu julgamento, eu não terei evidentemente resposta a dar...” (*Au juste*, p. 30, 32). Eu não sei se o justo é realmente prudente quando ele finge se identificar nisso ao prudente aristotélico. Não se lhe perguntará seus critérios. Mas a ausência de critério, aqui, eu a interpreto menos como a ausência de regras determinadas ou determinantes, mesmo reflexivas, que como o efeito, arrepiante ou exaltante, dessa cena do julgamento que acabamos de entrever: desde que não se pode, sem que já se esteja no prejudgamento, começar pela questão “O que é julgar?”, desde que é preciso começar, sem saber, sem segurança, sem preconceito, pela questão “Como julgar?”, a ausência de critério é a lei, se se pode dizer. Se os critérios estivessem simplesmente disponíveis, se a lei estivesse presente, aí, diante de nós, não haveria julgamento. Haveria quando muito saber, técnica, aplicação de um código, aparência de decisão, falso processo, ou ainda relato, simulacro narrativo sobre o tema do julgamento. Não haveria ocasião de julgar ou de se inquietar com o julgamento, não se perguntaria mais “como julgar?”.

É ao sujeito dessa situação que irei contar minha história.

Como julgar Jean-François Lyotard?

¹⁸⁹ Trata-se de um livro de Lyotard. A expressão “au juste” pode significar literalmente “ao justo”, mas também “exatamente”, “precisamente”, “justamente”. [N.T.]

Evidentemente: nessa situação na qual o que se passa é que o juízo deve dispensar os critérios e a lei dispensar a lei, nesse fora-da-lei da lei, nós temos tanto mais que responder diante da lei. Pois a ausência de criteriologia, a estrutura inapresentável da lei das leis não nos dispensa de julgar em todos os sentidos, teórico e pragmático, dessa palavra, acabamos de ver porque; ao contrário, ela impõe que nos apresentemos diante da lei e que respondamos *a priori* de nós mesmos diante dela, que não está aí. Nisso também *nós estamos*, sejam quais forem os preconceitos que tenhamos, pré-judicados. Quaisquer preconceitos que tenhamos, antes de tudo nós os somos. Eu não explorarei esse tema, como se poderia ou deveria fazer, ao lado de Nietzsche ou do *Schuldigsein* originário de que fala Heidegger e do *Unheimlichkeit* que o habita, se se pode dizer (*Ser e Tempo*, §58).

Devo dizer-lhes, antes de começar, algumas palavras acerca do que não direi. Tendo renunciado, após uma deliberação um pouco confusa, a me empenhar neste ou naquele caminho, julguei que não deveria renuncia-lo ao ponto de nem mesmo dar a saber a que renunciava. E que, segundo a figura da ironia, da hipocrisia ou da denegação que trabalha todo enunciado, deveria deixar se declarar isso que, ao fazê-lo, eu dizia não querer dizer. Descartei, portanto, três hipóteses, ou, se preferirem, é apenas outra palavra, três temas. Eis os três temas acerca dos quais, sobretudo, não falarei.

A primeira hipótese – diria o primeiro pré-judicado se não tivesse decidido não mais pronunciar essa palavra – sou eu. Tive durante alguns segundos a vontade de me apresentar, de comparecer uma vez mais diante de vocês, que são aqui a lei ou os guardiões da lei. Apresentar-me a vocês como um homem só diante da lei, não para lhes dizer ou lhes perguntar quem eu sou, para provocar um julgamento ao contar uma história, mas antes para me explicar, com Lyotard é claro, acerca do tema de minha relação com o julgamento em geral. Ao me preparar para esta sessão, desde há mais de um ano, tomei consciência da surda obstinação com a qual, desde sempre, mantive à distância o tema, digo bem o tema [*thème*], do julgamento. No fundo, todos os discursos sobre a *différance*¹⁹⁰, sobre a indecidibilidade, etc., podem também ser considerados como um dispositivo de reserva com respeito ao julgamento sob todas as suas formas (predicativas, prescritivas, sempre decisivas). Seria fácil mostrar que, sob esta aparente

¹⁹⁰ É notória a dificuldade na tradução do quase-conceito *différance*, a ponto de as intervenções do tradutor se tornarem parte integrante do texto derridiano a cada vez que essa palavra é nele marcada. As traduções da obra de Derrida optaram por caminhos diversos – como “diferência”, “diferencia”, “diferança” –, e algumas abdicaram de traduzi-lo, deixando o termo no original em francês, como optamos por fazer aqui. A substituição do “e” – *différence* – pelo “a” – *différance* – não é audível em língua francesa, apenas legível. Derrida demonstra, assim, que não há uma escritura plenamente fonética, a grafia escapa à voz e se diferencia, operando uma fissura no regime falocêntrico da língua. A impossibilidade da tradução mostra, assim, a própria necessidade de se traduzir, de deixar que o transporte de uma língua a outra dissemine os sentidos, produzindo a cada vez um acontecimento inaudito.

reserva, um julgamento se instala no lugar ou retorna, comandando a cena da qual ele parece ausente com uma tirania negadora ainda mais intratável. No entanto, na sua aparência mesma, essa manifestação – da qual eu tomei parte, na qual tive minha parte – que consistia em tratar a questão do julgamento como não sendo mais relevante, como inapresentável em suma, pode-se considera-la ainda significativa. Não apenas quanto a este ou aquele processo, se se pode dizer, do julgamento mesmo, ou ao menos da instrução conduzida contra o julgamento, mas quanto à época. E esta foi uma época marcada 1) por uma fenomenologia (esse foi um de meus primeiros interesses em comum com Lyotard, a quem li primeiramente como leitor de Husserl, e ao qual ouvi pela primeira vez em 1963 em uma conferência do *Collège philosophique* sobre o tempo, a constituição genética, a *hylé*, etc.), ou seja: *epoché*, como suspensão da tese da existência que assume frequentemente, senão sempre, a forma do julgamento; a de-sedimentação da camada predicativa da experiência, a genealogia do julgamento em seguida ao retorno da camada antepredicativa da percepção; 2) por uma meditação heideggeriana na qual todos os caminhos passam por uma verdade subtraída a sua forma judicativa; a verdade como *adaequatio* está essencialmente ligada ao julgamento, à proposição, isto é, *fundada sobre* um desvelamento não judicativo, pré-judicativo, uma outra verdade. A *alétheia* não está ligada ao juízo/julgamento. Isso é claramente enunciado desde *Ser e Tempo* (“O conceito de logos”, p. 32); 3) por uma agitação psicanalítica, principalmente ao redor da *Verneinung*, a qual recusou qualquer segurança possível a uma interpretação não-paradoxal do discurso que julga.

Pode-se, portanto, acreditar, se essa época fez época, e época do juízo, que se acabou com esse império do juízo que foi, em suma, quase toda a filosofia. Ora, hoje, a singularidade mais manifesta de Jean-François Lyotard, o paradoxo de sua assinatura, é a de ter habitado tal época em todos os seus lugares e, contudo, de tê-la desertado; e, desde um lugar que foi somente seu, ter lançado contra a época, não direi apenas uma acusação formidável, mas um desafio categórico que escuto também como sua risada mesma. Ele nos diz: vocês não terminaram, nós nunca terminaremos com o juízo. Sua época, que é também uma *crise* – e sua *epoché* (husserliana ou heideggeriana) – guarda ainda alguma coisa de um enorme prejulgamento sob a forma de uma denegação paradoxal quanto ao juízo ele mesmo. É preciso rever tudo isso, partir novamente, por exemplo, de uma outra abordagem da psicanálise (não-lacaniana) da denegação, do relato, do paradoxo, de uma nova pragmática. Etc.

Em suma, Lyotard seria talvez também alguém que veio nos dizer algo de essencial – seria melhor dizer aqui decisivo, *o decisivo* mesmo – na época, quanto à época, pelo que volta a fundar o juízo. Para simplificar, nós habitamos uma época na qual o enunciado *fundamental* pode ser o seguinte: fundado ou não fundado, isso dá no mesmo, o juízo é secundário, a

instância categórica é dependente. Uns diziam: o juízo *está fundado*, entendam, fundado em outra coisa que não ele mesmo (experiência ante-predicativa, *aletheia* como desvelamento pré-proposicional, etc.). Outros diziam o contrário que dava no mesmo: o juízo *não está fundado*, entendam, fundado nele mesmo, portanto é ilegítimo por si mesmo e sem critérios próprios. Nos dois casos, fundado ou não fundado, pode-se dizer que o juízo é secundário ou *inessencial*: isso não é um tema filosófico decisivo, deve haver recurso a uma outra instância. Ora, nessa cena de nossa época, essa cena da *modernidade* que acredita haver terminado com a época clássica do juízo, aquela na qual a filosofia do juízo fez autoridade, de Platão a Hegel, Jean-François Lyotard viria nos dizer: atenção, vou interrompe-los, há paradoxo, e tal é a assinatura pós-moderna, com efeito o juízo não é nem fundador nem fundado, é talvez secundário, mas é por isso mesmo que ele não é uma questão da qual podemos nos desembaraçar; e, se vocês creem fazê-lo, ele não os deixará em paz tão cedo. Vocês são pré-judicados por ele, e por ele estão no pré-julgamento. É porque ele não repousa sobre nada, não se apresenta, sobretudo não com seus títulos filosóficos, seus critérios e sua razão, ou seja, seu documento de identidade, que o juízo é paradoxalmente inelutável. Eis o que talvez diga Lyotard, nessa arenga de predador pagão, de sofista que não conhece nem a lei nem os profetas pois os conhece demais. Ele nos chama sem cessar a um julgamento que, por não estar fundado, por não ser, portanto, nem o primeiro nem o último, não deixa de estar *em curso*, falando em nós ante de nós, permanente como um tribunal que mantivesse sessões sem descontinuidade, e cuja sessão tivesse tido lugar mesmo quando não houvesse ninguém.

Então, quando vi se anunciar esse processo, renunciei a falar de mim, pois teria me encontrado acusado junto a toda a época, e iria querer me defender. Disse a mim mesmo: é melhor passar rapidamente para o outro lado e falar – era a minha segunda hipótese – não de mim, mas de “Lyotard-e-eu”, de tudo que pode se passar ao longo de aproximadamente vinte anos disto que nem sequer saberia nomear, de tanto que as palavras me parecem aqui insuficientes, história comum, relação sem relação entre dois acerca dos quais nunca se sabe ao certo se se falam, se se conhecem, se se leem verdadeiramente, se se escrevem ou se endereçam direta ou indiretamente um ao outro, se destinam obliquamente uma atenção virtual, intensa ou infinitesimal, aguda e fatalmente distraída, desconhecadora, por sua força de apropriação mesma, esquecendo ou não que o outro está na paisagem observando tudo o que se move. É disso que seria preciso falar sempre, vocês sabem que é o essencial e que apenas se lê nas entrelinhas, que aí está um texto de uma complexidade louca – e digo louca pois se trata da loucura, e de uma loucura *categórica*, pois cada minuto minúsculo dessa loucura é infinitamente divisível, certamente, mas neles sempre se recuperaria o juízo. Nunca se terminará com o juízo,

ou melhor, com aquilo que faz perguntar “como julgar”. E é isso que me escuto dizer com Jean-François Lyotard. Renunciei de antemão, portanto, a falar de “Lyotard-e-eu”, mas sei que, se isso assumisse um dia a forma de um relato de outros tempos, encontraríamos nele ao menos um capítulo intitulado “Husserl”, um outro “Lévinas” e certamente um outro intitulado “Cerisy”. Esse último remontaria ao menos à 1972. Como vocês seriam quase todos ao mesmo tempo testemunhas e atores, juízes e partes, disse a mim mesmo que esse não era nem o lugar nem o momento de me envolver em uma coisa tão grave e perigosa. Cedi, pois, ao medo e me disse, terceiro tema, que o sujeito do julgamento deveria ser Lyotard. A questão “Como julgar?” é sua; e, para ao mesmo tempo respeitar e romper nosso contrato comum, não partirei do trabalho de Lyotard, tal como ele nos provoca e nos dá a pensar, com a condição de que esse ponto de partida não será uma manobra de evitação diante da questão: quem é Jean-François Lyotard? Como julgá-lo?

Nisso, me coloquei na situação de não mais poder evitar meu tema, o terceiro, que foi também o primeiro, um guardando o outro e um mais insustentável e mais inevitável que o outro. Acredito tê-lo finalmente evitado, mas ainda não estou seguro. Em todo caso, minha primeira prova é paradoxal mas clássica, trata-se de me perguntar se tratei meu tema categoricamente, isto é, ao mesmo tempo segundo o juízo e segundo as generalidades, outra maneira de evita-lo, ou idiomáticamente, buscando alcançar uma lei que só valeria para ele, Jean-François Lyotard. Isso existe, uma lei ou uma categoria para um só?

A quem poderia colocar essa questão, senão a Jean-François Lyotard ele mesmo, numa espécie de pedido de socorro para que ele torne essa lei singular acessível para mim ou, de início, para que ele se torne acessível, ele mesmo, à minha pergunta?

Acreditei receber uma resposta murmurada ou cifrada de sua parte, em todos os lugares onde ele fala de narração [*narratique*] e de pragmática narrativa, notadamente em *Instructions païennes*, às quais eu os remeto se vocês ainda não as conhecem de cor.

É portanto em seu nome, em nome dessa pragmática narrativa, que me deixei decidir de me deixar contar a história intitulada, como vocês sabem, por Kafka, *Vor dem Gesetz*. Ao me deixar contá-la à minha maneira (o que já estou fazendo a quase uma hora, vocês só poderiam nota-lo retrospectivamente), vou talvez ainda adiar o julgamento ao sujeito de Jean-François Lyotard, quem sabe? Em todo caso minha primeira aproximação, que pode ser interpretada como uma evitação, consistirá em me perguntar: o que é este texto? Como julgá-lo? É verdadeiramente um relato, sim ou não? É verdadeiramente literatura, sim ou não? E sobretudo, antes de tudo e depois de tudo, qual será aqui o lugar de Jean-François Lyotard? Será o de um dos atores (o homem do campo, o guardião, todos os guardiões que ele supõe atrás de si?) Será

o da lei, sobre a qual não se sabe se é ou não um ator do relato? A menos que seja o lugar do título mesmo, que permanece, como veremos, maior que o texto e que sua assinatura mesma.

Lemos:

Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo dirige-se a este porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde. “É possível”, diz o porteiro, “mas agora não”. Uma vez que a porta da lei continua como sempre aberta, e o porteiro se põe de lado, o homem se inclina para olhar o interior através da porta. Quando nota isso, o porteiro ri e diz: “Se o atraindo tanto, tente entrar apesar da minha proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros. De sala para sala, porém, existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a visão do terceiro”. O homem do campo não esperava tais dificuldades: a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora, pensa ele; agora, no entanto, ao examinar mais de perto o porteiro, com o seu casaco de pele, o grande nariz pontudo e a longa barba tártara, rala e preta, ele decide que é melhor aguardar até receber a permissão de entrada. O porteiro lhe dá um banquinho e deixa-o sentar-se ao lado da porta. Ali fica sentado dias e anos. Ele faz muitas tentativas para ser admitido, e cansa o porteiro com os seus pedidos. Muitas vezes o porteiro submete o homem a pequenos interrogatórios, pergunta-lhe a respeito da sua terra e de muitas outras coisas, mas são perguntas indiferentes, como as que costumam fazer os grandes senhores, e no final repete-lhe sempre que ainda não pode deixá-lo entrar. O homem, que havia se equipado para a viagem com muitas coisas, lança mão de tudo, por mais valioso que seja, para subornar o porteiro. Este aceita tudo, mas sempre dizendo: “Eu só aceito para você não achar que deixou de fazer alguma coisa”. Durante todos esses anos, o homem observa o porteiro quase sem interrupção. Esquece os outros porteiros e este primeiro parece-lhe o único obstáculo para a entrada na lei. Nos primeiros anos, amaldiçoa em voz alta o acaso infeliz; mais tarde, quando envelhece, apenas resmunga consigo mesmo. Torna-se infantil, e uma vez que, por estudar o porteiro anos a fio, ficou conhecendo até as pulgas da sua gola de pele, pede a estas que o ajudem a fazê-lo mudar de opinião. Finalmente, sua vista enfraquece e ele não sabe se de fato está escurecendo em volta ou se apenas os olhos o enganam. Contudo, agora reconhece no escuro um brilho que irrompe inextinguível da porta da lei. Mas já não tem mais muito tempo de vida. Antes de morrer, todas as experiências daquele tempo convergem na sua cabeça para uma pergunta que até então não havia feito ao porteiro. Faz-lhe um aceno para que se aproxime, pois não pode mais endireitar o corpo enrijecido. O porteiro precisa curvar-se profundamente até ele, já que a diferença de altura mudou muito em detrimento do homem. “O que é que você ainda quer saber?”, pergunta o porteiro. “Você é insaciável.” “Todos aspiram à lei”, diz o homem. “Como se explica que, em tantos anos, ninguém além de mim pediu para entrar?” O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a”.¹⁹¹

Sublinho um pouco grosseiramente algumas trivialidades axiomáticas ou algumas pressuposições. Em todas elas, é inteiramente possível supor, um acordo inicial entre nós seria fácil, mesmo se minha intenção permaneça, em seguida, sendo a de fragilizar as condições de um tal consenso. Para fazer apelo a esse acordo entre nós, me refiro talvez imprudentemente a

¹⁹¹ KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução: Modesto Carone. São Paulo: Cia. das Letras, 2005, pp. 191-2.

nossa comunidade de sujeitos participantes do conjunto de uma mesma cultura e que subscrevem, em um contexto dado, a um mesmo sistema de convenções. Quais?

Primeira crença de aspecto axiomático: no texto que acabo de ler reconhecemos uma identidade a si, uma singularidade e uma unidade. Antecipadamente julgamo-las intocáveis, por mais enigmáticas que permaneçam definitivamente as condições dessa identidade a si, dessa singularidade e dessa unidade. Há um começo e um fim quanto a esse relato cujas bordas ou limites nos parecem garantidos por um certo número de *critérios* estabelecidos, entenda-se, estabelecidos por leis e convenções positivas. Esse texto, que tomamos por único e idêntico a si mesmo, pressupomos que ele existe em sua versão original, tornando-se um, em seu lugar de nascença, com a língua alemã. Segundo a crença mais difundida em nossas regiões, tal versão supostamente original constitui a referência última quanto ao que se poderia chamar a personalidade jurídica do texto, sua identidade, sua unicidade, seus direitos, etc. Tudo isso está hoje garantido pela lei, por um feixe de leis que têm toda uma história ainda que o discurso que as justifica pretenda frequentemente enraizá-las nas leis naturais.

Segundo elemento de consenso axiomático, essencialmente inseparável do primeiro: esse texto tem um autor. A existência de seu signatário não é fictícia, diferentemente dos personagens do relato. E é ainda a lei que exige e garante a diferença entre a realidade *presumida* do autor, portador do nome Franz Kafka, registrado pelo estado civil sob a autoridade do Estado, e de outra parte a ficção dos personagens no interior do relato. Essa diferença implica um sistema de leis e de convenções sem as quais o consenso ao qual presentemente me refiro, em um contexto que nos é até certo ponto comum, não teria nenhuma chance de aparecer, estivesse ele fundado ou não. Ora, esse sistema de leis, podemos conhecer dele ao menos sua história aparente, os acontecimentos jurídicos que escandiram seu devir sob a forma do direito positivo. Essa história das convenções é bastante recente e tudo aquilo que ela garante permanece essencialmente precário, tão frágil quanto um artifício. Como vocês sabem, obras nos são legadas cuja unidade, identidade e completude permanecem problemáticas uma vez que nada permite decidir com toda certeza se o inacabamento do corpus é um acidente real ou um fingimento, o simulacro deliberadamente calculado de um ou mais autores, contemporâneos ou não. Existem e tem existido obras nas quais o autor ou uma multiplicidade de autores são colocados em cena como personagens sem nos deixarem signos ou critérios rigorosos para decidir entre as duas funções ou os dois valores. O conto do Graal, por exemplo, coloca ainda hoje tais problemas (acabamento ou inacabamento, inacabamento real ou fingido, inscrição dos

autores no relato, pseudonímia e propriedade literária, etc.) ¹⁹². Mas, sem querer anular as diferenças e as mutações históricas a esse respeito, pode-se estar certo que, segundo as modalidades a cada vez originais, estes problemas se colocam em todos os tempos e por todas as obras.

Terceiro axioma ou pressuposição: há relato nesse texto intitulado *Diante da lei* e esse relato pertence ao que chamamos literatura. Há relato ou forma narrativa nesse texto; a narração arrasta tudo em seu caminho, ela determina cada átomo do texto mesmo se tudo nele não apareça imediatamente sob a espécie da narração. Sem me interessar aqui pela questão de saber se essa narratividade é o gênero, o modo ou o tipo do texto ¹⁹³, notarei modestamente e de maneira preliminar que tal narratividade, nesse caso preciso, pertence segundo nós a literatura; por isso faço apelo ainda ao mesmo consenso prévio entre nós. Sem tocar ainda nas pressuposições contextuais de nosso consenso, retenho que para nós parece se tratar de um relato literário (a palavra “*récit*” coloca também problemas de tradução que deixo em reserva). Isso permanece evidente demais para merecer ser notado? Não acredito. Alguns relatos não pertencem à literatura, por exemplo as crônicas históricas ou as relações de que temos experiência cotidiana: posso contar a vocês, assim, que compareci diante da lei após ter sido fotografado ao volante de meu carro, à noite, dirigindo perto de minha casa em uma velocidade excessiva, ou [compareci diante da lei] por ter sido acusado, em Praga, de tráfico de drogas. Não é, portanto, enquanto narração que *Diante da lei* se define para nós como um fenômeno literário. Se julgamos o texto “literário”, não é tanto por ser uma narração fictícia, nem mesmo alegórica, mítica, simbólica, parabólica, etc. Há ficções, alegorias, mitos, símbolos e parábolas que não tem nada de propriamente literário. O que decide, então, que *Diante da lei* pertence ao que acreditamos escutar sob o nome de literatura? E quem decide? Quem julga? Para aguçar essas duas questões (o que e quem), preciso que não privilegie nenhuma das duas e que elas dizem respeito a literatura mais do que as belas-letas, a poesia ou a arte discursiva em geral, embora todas essas distinções permaneçam assaz problemáticas.

A dupla questão seria portanto a seguinte: “Quem decide, quem julga, e segundo quais critérios, a pertença desse relato à literatura?”.

¹⁹² Sobre todas essas questões (inacabamento real ou fingido, pluralidade dos autores, “propriedade literária [que], ao que parece, não se colocava, ou quase não se colocava na Idade Média” (p. 52), remeto, dentre os trabalhos mais recentes e mais ricos, à *La vie de la letre au Moyen Age (Le conte du Graal)*, de Roger Dragonetti, Le Seuil, Paris, 1980.

¹⁹³ Cf. Gerard Genette, “Genres, ‘types’, modes”, *Poétique* 32 (nov. 1977), reproduzido com algumas modificações em *Introduction à l’architexte*, Paris, Seuil, 1979.

Para não usar de astúcias com a economia do tempo a qual devo levar em conta, direi agora mesmo e sem desvio que eu não trago nem detenho nenhuma resposta para uma tal questão. Estou “sem critério”, diria Jean-François Lyotard. Talvez vocês pensem que quero conduzi-los a uma conclusão puramente aporética ou, em todo caso, a um exagero problemático: dirão assim que a questão está mal formulada, que não se pode raciocinar em termos de pertença a um campo ou a uma classe uma vez que se trata da literatura, que não há essência da literatura, não há domínio propriamente literário e rigorosamente identificável enquanto tal, e que enfim esse nome literatura estando talvez destinado a permanecer impróprio, sem conceito e sem referência garantida, sem critério, a “literatura” teria qualquer coisa a fazer com esse drama do nome, com a lei do nome e o nome da lei. Sem dúvida vocês não estariam errados. Mas a generalidade dessas leis e dessas conclusões problemáticas me interessa menos do que a singularidade de um processo que, no curso de um drama único, as faz comparecer diante de um corpus insubstituível, diante deste texto aqui, diante “Diante da lei”. Há uma singularidade da relação à lei, uma lei de singularidade que deve se colocar em relação, sem nunca poder fazê-lo, com a essência geral ou universal da lei. Ora, esse texto aqui, esse texto singular, vocês já terão notado, nomeia ou relata à sua maneira esse conflito sem encontro da lei e da singularidade, esse *paradoxo* ou esse *enigma* do estar-diante-da-lei; e o *ainigma*, é frequentemente, em grego, uma relação, um relato, a palavra obscura de um apólogo: “O homem do campo não esperava tais dificuldades: a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora...”. E a resposta, se se pode ainda dizer, vem ao fim do relato, que marca também o fim do homem: “O porteiro percebe que o homem já está no fim, e para ainda alcançar sua audição em declínio, ele berra: ‘Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a’”.

Minha única ambição seria portanto, sem responde-la, afiar, ao risco de deforma-la, a dupla questão (quem decide, quem julga, e a que título, acerca da pertença à literatura?) e sobretudo de fazer comparecer diante da lei o enunciado mesmo dessa dupla questão, e mesmo, como hoje se diz facilmente na França, o sujeito de sua enunciação. Um tal sujeito pretenderia ler e compreender o texto intitulado *Diante da lei*, ele o leria como um relato e o classificaria convencionalmente no domínio da literatura. Ele acreditaria saber o que é a literatura e se perguntaria somente, tão bem armado: o que me autoriza a determinar esse relato como um fenômeno literário? ou a julgá-lo sob a categoria “literatura”?

Tratar-se-ia, portanto, de fazer comparecer essa questão, o sujeito da questão e seu sistema de axiomas ou de convenções “diante da lei”, diante “Diante da lei”. O que isso quer dizer?

Não podemos aqui reduzir a singularidade do idioma. Comparecer diante da lei, no idioma francês, alemão ou inglês, significa vir ou ser conduzido ante os juízes, os representantes ou os guardiões da lei, no curso de um processo, para testemunhar ou para ser julgado. O processo, o julgamento (*Urteil*), eis o lugar, o sítio, a situação, eis o que é preciso para que tenha lugar um tal acontecimento, “comparecer diante da lei”.

Aqui, “*Diante da lei*”, expressão que menciono entre aspas, é o título de um relato. Eis a quarta de nossas pressuposições axiomáticas. Devo junta-la à nossa lista. Acreditamos saber o que é um título, nomeadamente o título de uma obra. Ele está situado em um certo lugar bem determinado e prescrito por leis convencionais: antes e acima, a uma distância regrada do corpo mesmo do texto, *diante* dele em todo caso. O título é, em geral, escolhido pelo autor ou por seus representantes editoriais que são seus proprietários. Ele nomeia e garante a identidade, a unidade e os limites da obra original que intitula. Não é preciso dizer que os poderes e o valor de um título têm uma relação essencial com algo como a lei, quer se trate de um título em geral ou do título de uma obra, literária ou não. Uma espécie de intriga já se anuncia em um título que nomeia a lei (*Diante da lei*), um pouco como se a lei se intitulasse a si mesma ou como se a palavra “título” se introduzisse insidiosamente no título. Nisso, me encontro talvez na margem do que se escreve, em *Les transformateurs Duchamp* (p. 129): “Decisões alojadas no título”, título ele mesmo, diz Lyotard, “convertido [monnayé] em dois subtítulos, ‘Dado o gás para iluminação’ [‘*Etant donné le gaz d’éclairage*’] e ‘Dada a queda d’água’ [‘*Etant donnée la chute d’eau*’]”. Deixemos esperar essa intriga.

Insistamos na topologia. Outro aspecto intrigante: o sentido do título figura uma indicação topológica, *diante da lei*. E o mesmo enunciado, o mesmo nome, pois o título é um nome, o mesmo grupo de palavras em todo caso, não teria valor de título se aparecesse em outro lugar, nos lugares não prescritos pela convenção. Eles não teriam valor de título se aparecessem em outro contexto ou em outro lugar no mesmo contexto. Por exemplo aqui mesmo, a expressão “*Vor dem Gesetz*” se apresenta uma primeira vez ou, se preferirem, uma segunda vez, como o incipit do relato. É sua primeira frase: “*Vor dem Gesetz steht ein Türhüter*”, “Diante da lei está (ou fica de pé) um porteiro”. Ainda que se possa pressupor para elas o mesmo sentido, são mais homônimas que sinônimas, pois as duas ocorrências da mesma expressão não nomeiam a mesma coisa; não tem nem a mesma referência nem o mesmo valor. Numa parte e noutra do traço invisível que separa o título do texto, um nomeia o conjunto do texto do qual ele é em suma o nome próprio e o título, o outro designa uma situação, o sítio do personagem localizado na geografia interior do relato. Um, o título, se encontra *diante* do texto e permanece exterior, senão à ficção, pelo menos ao conteúdo da narração fictícia. O outro se encontra também na

cabeça do texto, diante dele, mas já nele; é um primeiro elemento interior ao conteúdo fictício da narração. E no entanto, ainda que seja exterior à narração fictícia, à história que o relato conta, o título (*Diante da lei*) mantém uma ficção assinada ela também pelo autor ou seu lugar-tenente. O título pertence à literatura, diríamos, mesmo se sua pertença não tenha a estrutura nem o estatuto daquilo que ele intitula e em relação ao qual permanece essencialmente heterogêneo. A pertença do título à literatura não o impede de ter uma autoridade legal. Por exemplo, o título de um livro permite a classificação na biblioteca, a atribuição de direitos de autor e de propriedade, os processos e os juízos que podem se seguir, etc. Contudo, essa função não opera como o título de uma obra não-literária, de um tratado de física ou de direito por exemplo.

A leitura que tentarei agora de *Diante da lei* será marcada por dois programas, se se pode dizer, e portanto – pragmaticamente – por duas destinações. Primeiramente, aquela que nos dirige aqui uns aos outros justamente, ou ao nome de Jean-François Lyotard do qual não estamos certos de saber exatamente quem é, o que quer, e como julga-lo mas que parece ter assinado por exemplo (digo por exemplo para não rete-los por horas com citações), isso que trata da “pragmática do judaísmo” em *Au juste* (p. 101-102), como eu também vou fazer, mais indiretamente e mais hipoteticamente:

“Deus ordena. Não se sabe muito bem *o que* ele ordena. Ele ordena *obedecer*. Ou seja, se colocar na posição desse jogo pragmático que é esse da obrigação [...]. Chamamos esse Deus, mas, enfim, não sabemos o que dizemos quando dizemos *Deus*. Não sabemos nada disso. Dizemos simplesmente: “Há uma lei”. E quando dizemos uma “lei”, isso não quer dizer que essa lei é definida e que é suficiente se conformar a ela, pois justamente há uma lei mas não sabemos o que diz essa lei. Há uma espécie de lei das leis, há uma meta-lei que é: “Seja justo”. Eis unicamente o que importa no judaísmo: “Seja justo”. Mas justamente nós não *sabemos* o que é ser justo. Ou seja nós *temos* de “ser justos”. Não é “Sejam conforme a isso”, não é: “Amem uns aos outros”, etc., tudo isso é uma piada. “Sejam justos”: lance após lance, será preciso a cada vez decidir, se pronunciar, julgar, e então meditar se era isso, ser justo.”¹⁹⁴

Aí está, eis do que vou falar nessa leitura de Kafka. Não sei se todos os Judeus – e mesmo os especialistas em judaísmo, e mesmo Lévinas, que é invocado algumas linhas mais abaixo – se reconheceriam nessa análise da paradoxal pragmática judaica, mas isso não é um critério. Se eu me reconhecesse nela, isso não tranquilizaria nem os Judeus nem os outros e além do mais não tem importância. De qualquer maneira estaria bastante tentado em reconhecer nela, eu, Lyotard, ou “meu” Lyotard, e não excluo que ele tenha dito o que havia a se dizer da lei e do estar-diante-da-lei.

¹⁹⁴ A tradução é nossa a partir da citação de Derrida [N. T.]

A outra destinação dessa leitura terá sido marcada por um seminário ao longo do qual, no ano passado, acreditei ter assediado esse relato de Kafka. Na verdade, foi ele quem sitiou o discurso que eu ensaiava sobre a lei moral e o respeito da lei na doutrina kantiana da razão prática, sobre os pensamentos de Heidegger e de Freud em sua relação com a lei moral e o respeito (em sentido kantiano). Não posso aqui reconstituir os modos e os trajetos desse assédio. Para designar seus títulos e *topoi* principais, digamos que se tratava antes de tudo do estranho estatuto do exemplo, do símbolo e do tipo na doutrina kantiana. Como vocês sabem, Kant fala de uma *típica* [*typique*] e não de um esquematismo da razão prática; de uma apresentação *simbólica* do bem moral (o belo como símbolo da moralidade, no §59 da *Crítica da faculdade de julgar*); finalmente, de um respeito que, se ele nunca se endereça às coisas, se endereça às pessoas apenas na medida em que elas dão o *exemplo* da lei moral: o respeito só é devido à lei moral, que é sua única causa embora nunca se apresente ela mesma. Tratava-se também do “como se” (*al sob*) na segunda formulação do imperativo categórico: “Aja como se a máxima da sua ação devesse se tornar por sua vontade lei universal da natureza”. Esse “como se” permite pôr de acordo a razão prática com uma teleologia histórica e a possibilidade de um progresso ao infinito. Tentei mostrar como ele introduzia virtualmente narratividade e ficção no coração mesmo do pensamento da lei, no instante em que esta se coloca a falar e a interpelar o sujeito moral. Assim, mesmo que a instância da lei pareça excluir toda historicidade e toda narratividade empírica, no momento em que sua racionalidade parece estrangeira à toda ficção e a toda imaginação, fosse ela transcendental ¹⁹⁵, ela parece ainda oferecer *a priori* sua hospitalidade a esses parasitas. Dois outros motivos me retiveram, entre estes que sinalizaram em direção ao relato de Kafka: o motivo da altura e do sublime que desempenham nele um papel essencial, e finalmente o motivo da guarda e do guardião ¹⁹⁶. Não posso me estender sobre isso, apenas desenho grosseiramente o contexto no qual li *Diante da lei*. Trata-se de um espaço onde é difícil dizer se o relato de Kafka propõe uma potente elipse filosófica ou se a razão pura prática guarda nela alguma coisa do fantástico ou da ficção narrativa. Uma dessas questões poderia ser: e se a lei, sem estar ela mesma transida de literatura, partilhasse suas condições de possibilidade com a coisa literária?

¹⁹⁵ Foi nesse lugar que o seminário interrogou a interpretação heideggeriana do “respeito” na sua relação com a imaginação transcendental. Cf. *Kant et le problème de la métaphysique*, especialmente por volta do §30. [Há uma tradução brasileira do livro: Heidegger, M. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução: Alexandre Franco Sá e Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2019.]

¹⁹⁶ Dentre outros exemplos: ao final da *Crítica da razão prática*, a filosofia é apresentada como a guardiã (*Aufbewahrerin*) da ciência moral pura; ela é também a “porta estreita” (*enge Pforte*) que conduz à doutrina da sabedoria.

Para dar-lhe aqui, hoje, sua formulação mais econômica, falarei de um *comparecimento* do relato e da lei, que comparecem, aparecem juntos e se veem convocados um diante do outro: o relato, a saber um certo tipo de *relação*, se relaciona à lei que ele relata, ele comparece o fazendo diante da lei que comparece diante dele. E contudo, vamos ainda lê-lo, nada verdadeiramente se apresenta nesse comparecimento; e que isso nos seja dado a ler não significa que nós teremos dele a prova ou a experiência.

Aparentemente, a lei não deveria nunca dar lugar, enquanto tal, a nenhum relato. Para ser investida de sua autoridade categórica, a lei deve ser sem história, sem gênese, sem derivação possível. Tal seria a lei da lei. A moralidade pura não tem história, eis o que Kant parece nos lembrar antes de tudo, não há história intrínseca (ou então, como diz Lyotard, a história só pode ser o “a fazer” do porvir, o que se encontra talvez tão perto de Heidegger quanto de Lévinas, ao menos sob essa forma). E quando se contam histórias sobre isso, elas só podem concernir as circunstâncias, os acontecimentos exteriores à lei, no máximo os modos de sua revelação. Como o homem do campo no relato de Kafka, as relações narrativas tentaram se aproximar da lei, torna-la presente, entrar em relação com ela, até mesmo entrar nela, tornar-se *intrínsecas* a ela, mas nenhuma o fez. O relato dessas manobras não será senão o relato daquilo que escapa ao relato e resta para ele finalmente inacessível. Mas o inacessível provoca desde o seu esconderijo. Não se pode lidar com a lei, com a lei das leis, de perto ou de longe, sem (se) perguntar onde ela tem propriamente lugar e de onde ela vem. Disse aqui novamente “a lei das leis” pois, no relato de Kafka, não se sabe de qual espécie de lei se trata, a da moral, do direito ou da política, mesmo a da natureza, etc. O que resta invisível e oculto em cada lei, pode-se, portanto, supor que é a lei ela mesma, o que faz com que essas leis sejam leis, o ser-lei dessas leis. Inelutáveis são a questão e a busca, por outras palavras, o itinerário em vista do lugar e da origem da lei. Esta se dá ao se recusar, sem dizer sua proveniência e seu sítio. Esse silêncio e essa descontinuidade constituem o fenômeno da lei. Entrar em relação com a lei, aquela que diz “Tu deves” ou “Tu não deves”, é ao mesmo tempo agir como se ela não tivesse história ou em todo caso não dependesse mais de sua apresentação histórica, e no mesmo movimento se deixar fascinar, provocar, apostrofar pela história dessa não-história. É se deixar tentar pelo impossível: uma teoria da origem da lei, e portanto de sua não-origem, por exemplo da lei moral. Freud (Kafka o lia, como vocês sabem, mas pouco importa aqui essa lei austro-húngara do começo do século) inventou o conceito, senão a palavra, “recalque” como uma resposta à questão da origem da lei moral. Isso foi antes que Kafka escrevesse *Vor dem Gesetz* (1919), mas essa relação não tem interesse para nós, e mais de vinte e cinco anos antes da Segunda Tópica e da teoria do Superego. Desde as cartas a Fliess, ele fazia o relato de pressentimentos

e premonições, com uma espécie de fervor inquieto, como se estivesse à beira de alguma revelação: “Um outro pressentimento me disse também, *como se eu já soubesse* [eu sublinho, J.D.], ainda que de fato não saiba nada, que irei em breve descobrir a fonte da moralidade” (Carta 64, 31 de maio de 1897) ¹⁹⁷. Em seguida alguns relatos [récits] de sonhos e, quatro meses mais tarde, uma outra carta declara “a convicção de que não existe no inconsciente nenhum ‘índice de realidade’, de tal modo que é impossível de distinguir um do outro a verdade e a ficção investidas de afeto” (Carta 69, 21 de setembro de 1897). Algumas semanas mais tarde, outra carta da qual extraio as seguintes linhas: “após as terríveis dores do parto das últimas semanas, dei à luz um novo corpo de conhecimento. Não inteiramente novo, para dizer a verdade; ele repetidamente se mostrou e se retirou outra vez. Mas dessa vez ele permaneceu e olhou a luz do dia. É muito engraçado, eu havia tido o pressentimento de tais acontecimentos com muito tempo de antecedência. Por exemplo, eu havia lhe escrito durante o verão que iria encontrar a fonte do recalque sexual normal (moralidade, pudor, etc.), e então por muito tempo fracasei. Antes das férias havia dito que meu paciente mais importante era eu mesmo; e então de repente, depois da volta das férias, minha autoanálise – da qual eu não havia tido nenhum sinal – começou novamente. Há algumas semanas me veio o desejo que a repressão foi substituída pela coisa essencial *que está atrás dela* [eu sublinho, J.D.], e é isso que me ocupa nesse momento”. Freud se empenha então em considerações sobre o conceito de recalque, sobre a hipótese de sua origem orgânica ligada à postura ereta, por outras palavras, a uma certa *elevação* ¹⁹⁸. A passagem à postura ereta ergue ou eleva o homem que afasta então o nariz das zonas sexuais, anais ou genitais. Esse afastamento enobrece a altura e deixa traços ao diferir a ação [*différant l’action*]. Atraso, *différance*, elevação enobrecedora, desvio do olfato para longe do fedor sexual, repressão, eis a origem da moral: “Para dizê-lo de forma crua, a memória fede exatamente como fede um objeto material. Da mesma forma como afastamos com desgosto nosso órgão sensorial (cabeça e nariz) diante de objetos fedorentos, o pré-consciente e nossa consciência se afastam da memória. É isso que se chama *repressão*. O que resulta da repressão normal? Uma transformação da angústia liberada em rejeição psiquicamente “ligada”, ou seja, que fornece o fundamento afetivo de uma multidão de processos intelectuais, tal como a moralidade, o pudor, etc. Todo o conjunto dessas reações se efetua às custas da sexualidade (virtual) em vias de extinção”.

¹⁹⁷ Todas as traduções das cartas de Freud são nossas, a partir das citações feitas por Derrida [N.T.]

¹⁹⁸ Seria preciso encadear esse argumento ao que ele dirá mais tarde sobre Kant, sobre o imperativo categórico, sobre a lei moral em nosso coração e o céu estrelado sobre nossas cabeças.

Qualquer que seja a pobreza inicial desta noção de repressão, o único exemplo de “processos intelectuais” que Freud dá é a lei moral ou o pudor. O esquema da elevação, o movimento em direção ao alto, tudo o que marca a preposição *sobre* (über) é tão determinante quanto o da purificação, do desvio, para longe do impuro, das zonas do corpo que cheiram mal e que não se deve tocar. O desvio se faz em direção ao alto. O alto (portanto, o grande) e o puro, eis o que produziria a repressão como origem da moral, eis o que absolutamente *vale mais*, a origem do valor e do juízo de valor. Isso se precisa em *Projeto para uma psicologia científica*, depois em outras referências ao imperativo categórico e ao céu estrelado sobre nossas cabeças, etc.

De partida, e tal como outros, Freud queria, pois, escrever uma história da lei. Ele estava no rastro [*trace*] da lei, e conta a Fliess sua própria história (sua autoanálise, como ele disse), a história da pista que seguiu no rastro da lei. Ele farejava a origem da lei, e por isso teve de farejar o faro. Ele entalhava [*entamait*], em suma, um grande relato, uma autoanálise interminável também, para contar, para dar conta da origem da lei, por outras palavras, a origem do que, cortando-se de sua origem, interrompe o relato genealógico. A lei é intolerante quanto à sua própria história, ela intervém como uma ordem que surge absolutamente, absoluta e desatada de toda proveniência. Ela aparece como o que não aparece enquanto tal no curso de uma história. Em todo caso, ela não se deixa constituir por alguma história que daria lugar ao relato. Se tivesse história, ela não seria apresentável e contável, história do que não teve lugar.

Freud o havia sentido, ele havia tido o nariz para isso, havia até, diz ele, “pressentido”. E ele o disse a Fliess, com o qual se desdobrou uma história inenarrável do nariz até o fim dessa amizade marcado pelo envio de um último cartão postal de duas linhas ¹⁹⁹. Se houvéssemos seguido nessa direção, teríamos tido que falar também da forma do nariz, proeminente e pontudo. Ela deu muito o que falar nos salões da psicanálise, mas talvez não se tenha dado atenção suficiente à presença dos pelos que nem sempre se escondem pudicamente no interior das narinas, a ponto de por vezes ser preciso corta-los.

Se agora, sem ter em conta relação alguma entre Freud e Kafka, vocês se colocassem diante de “*Diante da lei*”, e diante o guardião da porta, o *Türhüter*; e se, acampados diante dele, como o homem do campo, vocês o observassem, o que veem? Por qual detalhe, se se pode dizer, estão fascinados a ponto de isolar e selecionar esse traço? Bem, pela abundância do ornamento

¹⁹⁹ Fliess havia publicado em 1897 uma obra sobre as *Rapports entre le nez et les organes sexuels féminins* [Relação entre o nariz e os órgãos sexuais femininos]. Otorrinolaringologista, ele tendeu muito também, como se sabe, às suas especulações sobre o nariz e a bissexualidade, sobre a analogia entre mucosas nasais e mucosas genitais, tanto no homem quanto na mulher, sobre o inchaço das mucosas nasais e o ritmo da menstruação.

peludo, quer seja natural ou artificial, ao redor das formas pontudas, e primeiramente da protuberância nasal. Tudo isso é muito escuro, e o nariz vem simbolizar essa zona genital que se representa nessas cores obscuras mesmo que ela nem sempre seja sombria. Por sua situação, o homem do campo não conhece a lei que é sempre lei da cidade, lei das vilas e dos edifícios, das edificações protegidas, das grades e dos limites, dos espaços fechados por portas. Ele se surpreende, portanto, com o guardião da lei, homem da cidade, e ele o encara: “O homem do campo não esperava tais dificuldades: a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora, pensa ele; agora, no entanto, ao examinar mais de perto (*genauer*) o porteiro, com o seu casaco de pele [*in seinem Pelzmantel*: o ornamento de pelo artificial, aquele da cidade e da lei, que vai se juntar à pilosidade natural], o [grande] nariz pontudo [*seine grosse Spitnase*, o “tamanho” é omitido na tradução francesa] e a longa barba tártara, rala e preta [*den Langen, dünnen, schwarzen tatarischen Bart*], ele decide que é melhor aguardar [literalmente: ele se decide a preferir esperar, *entschliesst er sich, doch lieber zu warten, bis er die Erlaubnis zum Eintritt bekommt*] até receber a permissão de entrada”.

A escansão da sequência é bastante clara. Ainda que tenha a aparência de uma simples justaposição narrativa e cronológica, a contiguidade mesma e a seleção das notações levam a uma inferência lógica. A estrutura gramatical da frase dá a pensar: mas (desde) quando [*als*, como, no momento em que] o homem do campo percebe o guardião com seu grande nariz pontudo e a abundância de seu pelo escuro, ele decide esperar, julga que é melhor esperar. É exatamente à visão desse espetáculo pontudo e peludo, diante da abundância de uma floresta negra em torno de um cabo, de uma ponta ou uma protuberância nasal que, por uma consequência estranha e ao mesmo tempo inteiramente simples, completamente natural (diríamos aqui *uncanny, unheimlich*), o homem se resolve, ele se decide. Pois é também um homem resoluto. Decide renunciar a entrar após parecer ter decidido entrar? De maneira alguma. Ele decide não decidir ainda, decide não se decidir, ele se decide a não decidir, ele adia, retarda, esperando. Mas esperando o que? A “permissão de entrada”, como lhe é dito? Mas, vocês notaram, essa permissão não lhe havia sido recusada senão sob o modo do adiamento: “É possível, mas agora não”.

Tenhamos paciência também. Não acreditem que eu insisto nesse relato para desvia-los ou para fazê-los esperar, na antecâmara da literatura ou da ficção, um tratamento propriamente filosófico da questão da lei, do respeito diante da lei ou do imperativo categórico. O que nos faz parar diante da lei, como o homem do campo, não é também o que nos paralisa e nos retém diante de um relato, sua possibilidade e sua impossibilidade, sua legibilidade e sua ilegibilidade, sua necessidade e sua interdição, e também as da relação, da repetição, da história?

À primeira vista, isso parece dizer respeito ao caráter essencialmente inacessível da lei, ao fato, em primeiro lugar, que um “à primeira vista” seja sempre recusado por ela, como já daria a entender a duplicata do título e do incipit. De uma certa maneira, *Vor dem Gesetz* é o relato dessa inacessibilidade, dessa inacessibilidade ao relato, a história dessa história impossível, o mapa desse trajeto interdito: não há itinerário, não há método, não há caminho para aceder à lei, ao que nela teria lugar, ao *topos* desse acontecimento. Tal inacessibilidade surpreende o homem do campo no momento do olhar, no instante no qual ele observa o guardião que é ele mesmo o observador, o vigia, a sentinela, a figura mesma da vigilância, poder-se-ia dizer a consciência. A pergunta do homem do campo é exatamente a do caminho de acesso: a lei não se define justamente pela sua acessibilidade? Não é ela, não deve ela ser acessível “a todos e a qualquer hora”? Aqui se poderia desenvolver o problema da exemplaridade, singularmente o pensamento kantiano do “respeito”: este não é nada senão o *efeito* da lei, sublinha Kant, ele é devido apenas à lei e só comparece, em direito, *diante da lei*; ele se dirige às pessoas apenas enquanto estas dão o exemplo de que uma lei pode ser respeitada. Nunca se acede, assim, *diretamente*, nem à lei, nem às pessoas, nunca se está *imediatamente* diante de nenhuma dessas instâncias – e o desvio pode ser infinito. A universalidade mesma da lei transborda toda finitude e faz, pois, correr esse risco.

Mas deixemos de lado isso que também nos desviaria de nosso relato.

A lei, pensa o homem do campo, deveria ser acessível a todos e a qualquer hora. Ela deveria ser universal. Reciprocamente, diz-se em francês que “*nul n’est censé ignorer la loi*”²⁰⁰, neste caso a lei positiva. Não se presume ninguém a ignore, sob a condição de não ser analfabeto, de poder ler seu texto ou delegar a leitura e a competência a um advogado, à representação de um homem da lei. A menos que saber ler torne a lei ainda mais inacessível. A leitura pode, com efeito, revelar que um texto é intocável, propriamente intangível, *porque legível*, e ao mesmo tempo ilegível na medida em que a presença, nele, de um sentido perceptível, apreensível, permanece tão dissimulada quanto sua origem. A ilegibilidade não mais se opõe, portanto, à legibilidade. E talvez o homem seja homem do campo porque não sabe ler ou, sabendo ler, tem ainda de lidar com a ilegibilidade disso mesmo que parece se dar a ler. Ele quer ver ou tocar a lei, quer se aproximar dela, “entrar” nela pois talvez não saiba que a lei não é para ver ou tocar mas para decifrar. É talvez o primeiro signo de sua inacessibilidade ou do atraso que ela impõe ao homem do campo. A porta não está fechada, ela está “aberta”, “como sempre” (diz o texto) mas a lei permanece inacessível e, se isso interdita ou barra a porta

²⁰⁰ “A lei não deve ser ignorada”, ou, de forma mais literal, “Não se presume que ninguém ignore a lei” [N.T.]

da história genealógica, é também o que mantém em suspenso o desejo da origem e a pulsão genealógica; que perde o fôlego tanto diante do processo de engendramento da lei quanto da geração parental. A pesquisa histórica conduz a *relação* em direção à exibição impossível de um sítio e de um acontecimento, de um ter-lugar onde surge a lei como interdito.

A lei como interdito, abandono essa fórmula, deixo-a em suspenso o tempo de um desvio.

Quando Freud vai além de seu esquema inicial sobre a origem da moral, quando ele nomeia o imperativo categórico em sentido kantiano, é no interior de um esquema de aparência histórica. Um relato reenvia à historicidade singular de um acontecimento, a saber, o assassinato do pai primitivo. A conclusão de *Totem e Tabu* (1912) o lembra claramente: “As primeiras prescrições e restrições morais da sociedade primitiva foram por nós concebidas como reações a um ao que deu a seus autores a noção de crime. Eles se arrependeram desse ato [mas como e porque se é *antes* da moral, *antes* da lei? J.D.] e decidiram que ele não poderia mais se repetir, e que sua execução não deveria trazer nenhuma vantagem. Essa criativa consciência de culpa não desapareceu entre nós. Nós a vemos atuando nos neuróticos, de forma associal, a fim de produzir novos preceitos morais, continuadas restrições, como penitência para os malfeitos cometidos e advertência para outros a cometer.”²⁰¹. Falando em seguida do banquete totêmico e da primeira “festa da humanidade” comemorando o assassinato do pai e a origem da moral, Freud insiste sobre a ambivalência dos filhos no que diz respeito ao pai; em um movimento ao qual chamarei justamente de arrependimento, ele mesmo adiciona uma nota. Ela me importa muito. Ela explica o transbordamento de ternura por esse aumento de horror que conferia ao crime sua total inutilidade: “Nenhum dos filhos pôde concretizar seu desejo original de tomar o posto do pai”²⁰². O assassinato fracassa uma vez que o pai morto detém ainda mais poder. A melhor maneira de mata-lo não seria mantê-lo vivo (finito)? e a melhor maneira de mantê-lo em vida, não é o assassinato? Ora, o malogro, precisa Freud, favorece a reação moral. A moral nasce, portanto, de um crime inútil que no fundo não mata ninguém, que vem cedo demais ou tarde demais, não põe fim a nenhum poder e, para dizer a verdade, não inaugura nada pois era preciso que o arrependimento e portanto a moral *já* fossem possíveis. Freud parece se manter na realidade de um acontecimento mas esse acontecimento é uma espécie de não-acontecimento, acontecimento de nada, quase-acontecimento que ao mesmo tempo apela para

²⁰¹ FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 241.

²⁰² Trata-se da nota 191, na p. 218 de *Totem e Tabu*. [N.T.]

e anula a relação narrativa. A eficácia do “feito” ou do “malfeito” requer que ele esteja de algum modo entrelaçado com a ficção. Tudo se passa como se... A culpabilidade não lhe é menos eficaz, e dolorosa: “O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos”. Desde que o pai morto é mais poderoso do que havia sido em vida, desde que ele vive ainda melhor em sua morte e que, logicamente, ele terá morrido em sua vida, mais morto em vida que *post mortem*, o assassinato do pai não é um acontecimento no sentido corrente dessa palavra. Não é mais a origem da lei moral. Ninguém o terá encontrado no seu lugar próprio, ninguém o terá encarado em seu ter-lugar. Acontecimento sem acontecimento, acontecimento puro onde nada sucede, acontecimentalidade [*événementialité*] de um acontecimento que requer e anula o relato em sua ficção. Nada de novo sucede e, no entanto, esse nada de novo inauguraria a lei, os dois interditos fundamentais do totemismo, assassinato e incesto. Esse acontecimento puro e puramente presumido marca, contudo, uma ruptura invisível na história. Ele parece uma ficção, um mito ou uma fábula; seu relato tem uma estrutura tal que todas as questões colocadas ao tema da intenção de Freud são ao mesmo tempo inevitáveis e sem a menor pertinência (“Ele realmente acreditava ou não?”, “Manteve que se tratava de um assassinato histórico e real?”, etc.). A estrutura desse acontecimento é tal que não se pode nem acreditar nem deixar de acreditar nele. Como se trata da crença, a questão acerca da realidade de seu referente histórico se encontra, se não destruída, ao menos irremediavelmente fissurada. Apelando e recusando o relato, esse quase-acontecimento se marca com narratividade fictícia (ficção *de* narração tanto quanto ficção como narração: narração fictícia tanto quanto simulacro de narração e não apenas enquanto narração de uma história imaginária). É a origem da literatura ao mesmo tempo que a origem da lei, como o pai morto, uma história que se conta, um boato, sem autor e sem fim, mas um relato inelutável e inesquecível. Que ela seja fantástica ou não, que venha ou não da imaginação, mesmo da imaginação transcendental, que diga ou cale a origem da fantasia, isso não tira nada à necessidade imperiosa de seu dizer, à sua lei. Esta é ainda mais assustadora, fantástica, *unheimlich*, *uncanny*, do que se emanasse da razão pura, a menos que esta não fizesse parte de um fantástico inconsciente. Desde 1897, cito novamente, Freud dizia sua “convicção de que não existe no inconsciente nenhum ‘índice de realidade’, de tal forma que é impossível distinguir uma da outra a verdade e a ficção investida de afeto”.

Se a lei é fantástica, se seu sítio original e seu ter-lugar tem valor de fábula, compreende-se que “*das Gesetz*” permanece essencialmente inacessível ainda que ela, a lei, se apresente ou se prometa. De uma busca para chegar até ela, para se estar diante dela, face a face e

respeitosamente, ou para se introduzir a ela e nela, o relato se torna o relato impossível do impossível. O relato do interdito é um relato interdito.

O homem do campo queria entrar nela ou apenas no lugar onde ela se mantém guardada? Isso não está claro, a alternativa é talvez falsa desde que a lei é ela mesma uma espécie de lugar, um *topos* e um ter-lugar. Em todo caso, o homem do campo, que é também um homem de *antes da lei*, como a natureza antes da cidade, não quer permanecer diante da lei, na situação do guardião. Este também se encontra *diantes da lei*. Isso pode querer dizer que ele a respeita: se encontrar diante da lei, comparecer diante dela, é se sujeitar a ela, respeita-la, tanto mais pois o respeito se mantém à distância, mantém de frente e interdita o contato ou a penetração. Mas isso pode querer dizer que, de pé diante da lei, o guardião faz respeita-la. Preposto da vigilância, ele monta guarda *diantes dela* ao virar-lhe as costas, sem encara-la, sem estar “*in front*” of it, sentinela que vigia as entradas do edifício e impõe respeito aos visitantes que se *apresentam* diante do castelo. A inscrição “diante da lei” se divide, então, mais uma vez. Ela já era de alguma maneira dupla segundo o lugar textual, título ou *incipit*. Ela se divide também nisso que diz ou descreve: uma partilha do território e uma oposição absoluta na cena, à vista da lei. Os dois personagens do relato, o guardião e o homem do campo estão realmente diante da lei, mas, como eles se encaram para falar, sua posição “diante da lei” é uma oposição. Um dos dois, o guardião, vira as costas à lei diante da qual, no entanto, ele se encontra (*Vor dem Gesetz steht ein Türhüter*). O homem do campo, por outro lado, também se encontra diante da lei, mas em uma posição contrária, pois pode-se supor que, prestes a entrar nela, ele a encare. Os dois protagonistas estão igualmente prepostos diante da lei, mas eles se opõem um ao outro de um lado a outro de uma linha de inversão cuja marca não é outra, no texto, que a separação do título e do corpo narrativo. Dupla inscrição de “*Vor dem Gesetz*” ao redor de uma linha invisível que divide, separa e torna divisível a partir de si mesma uma única expressão. Ela desdobra seu traço.

Isso só é possível com o surgimento da instância intituladora, na sua função tópica e jurídica. É por isso que me interessei pelo relato assim intitulado mais do que pela passagem do *Processo* que conta aproximadamente a mesma história sem comportar, evidentemente, título algum. Em alemão como em francês, “Diante da lei” entende-se correntemente no sentido do comparecimento respeitoso e submisso de um sujeito que se apresenta diante dos representantes ou guardiões da lei. Ele se apresenta diante dos representantes: a lei em pessoa, se se pode dizer, nunca está presente, ainda que “diante da lei” pareça significar “em presença da lei”. O homem, portanto, está de frente para a lei sem jamais encara-la. Pode estar *in front of it*, mas nunca a afronta. As primeiras palavras do *incipit*, capturadas em uma frase sobre a

qual não é certo que esteja no título simplesmente a modo de interrupção (“*Vor dem Gesetz*”, “*Vor dem Gesetz steth ein Türhüter*”) começam a significar coisa inteiramente diferente, e talvez mesmo o contrário do título que no entanto as reproduz, como frequentemente certos poemas recebem como título o começo de um primeiro verso. A estrutura e a função das duas ocorrências, dos dois acontecimentos da mesma marca são certamente heterogêneas, repito, mas, como esses dois acontecimentos diferentes e idênticos não se encadeiam em uma sequência narrativa ou em uma consequência lógica, é impossível dizer que um *precede* o outro segundo uma ordem qualquer. Eles são, ambos, primeiros em sua ordem e nenhum dos dois homônimos, mesmo dos dois sinônimos, cita o outro. O acontecimento intitulado dá ao texto sua lei e seu nome. Ora, é um golpe de força. Por exemplo com respeito ao *Processo* ao qual ele arranca esse relato para fazer dele uma outra instituição. Sem se envolver ainda com a sequência narrativa, ele abre uma cena, dá lugar a um sistema topográfico da lei que prescreve as duas posições inversas e adversas, o antagonismo de dois personagens igualmente interessados nela. A frase intituladora descreve esse que volta as costas à lei (voltar as costas é também ignorar, negligenciar, mesmo transgredir) não para que a lei se apresente ou para que se seja apresentado a ela, mas, ao contrário, para interditar toda apresentação. E aquele que encara não vê mais do que aquele que vira as costas. Nenhum dos dois está em presença da lei. Os dois únicos personagens do relato estão cegados e separados, separados um do outro e separados da lei. Tal é a modalidade dessa relação [*rappor*t], desse relacionamento [*relation*], deste relato: cegamento e separação, uma espécie de sem-relação. Pois, não esqueçamos, o guardião também está separado da lei, pelos outros guardiões, diz ele, “cada um mais poderoso que o outro” (*einer mächtiger als der andere*): “eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros [na hierarquia, *der unterste*]. De sala em sala, porém, existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a visão [*den Anblick... ertragen*] do terceiro”. O último dos guardiões é o primeiro a ver o homem do campo. O primeiro na ordem do relato é o último na ordem da lei e na hierarquia de seus representantes. E esse primeiro-último guardião nunca vê a lei, não suporta nem mesmo a vista dos guardiões que estão *diante* dele (antes e acima dele). Está inscrito em seu título de guardião da porta. E ele está bem visível, observado mesmo pelo homem que, *a seu ver*, decide nada decidir ou julga que não vai interromper o seu julgamento. Digo “o homem” para o homem do campo, como por vezes o relato deixa pensar que o guardião não é talvez simplesmente um homem; e que esse homem, ele, é o Homem como qualquer um, o sujeito anônimo da lei. Este resolve, pois, que “prefere esperar” no instante em que sua atenção é atraída pela pilosidade e o nariz pontudo do guardião. Sua resolução de não-resolução faz ser e durar o relato. A permissão, como lembrei, tinha

aparentemente sido recusada, mas em verdade tinha sido atrasada, adiada, diferida. Tudo é questão de tempo, e é o tempo do relato, mas o tempo ele mesmo só aparece desde esse adiamento da apresentação, desde a lei do atraso ou o avanço da lei, de acordo com essa anacronia do relacionamento.

A presente interdição da lei não é, pois, uma interdição, no sentido da restrição imperativa, é uma *différance*. Pois, após ter dito “mais tarde”, o guardião precisa: “Se o atraí tanto, tente entrar apesar da minha proibição”. Anteriormente ele havia dito: “mas agora não”. Depois ele se retira para o lado e deixa que o homem se incline para olhar pela porta o interior. A porta, é especificado, permanece sempre aberta. Ela marca o limite sem ser ela mesma um obstáculo ou um cercamento. Ela marca mas não é nada de consistente, de opaco, de intransponível. Ela deixa ver no interior (*in das Innere*), não a lei ela mesma, sem dúvida, mas o interior de lugares aparentemente vazios e provisoriamente interditados. A porta está fisicamente aberta, o guardião não se interpõe pela força. É seu discurso que opera no limite, não para proibir diretamente, mas para interromper e diferir a passagem, ou o deixar-passar. O homem dispõe da liberdade natural ou física de penetrar nos lugares, se não na lei. Ele deve, portanto, e é preciso, é preciso constatar-lo, proibir a si mesmo de entrar. Ele deve obrigar a si mesmo, se dar a ordem não de obedecer a lei, mas de *não aceder* à lei que em suma o faz dizer ou o deixa saber: Não venha a mim, te ordeno ainda não vir até mim. É aqui e nisso que eu sou a lei e que você acederá ao meu pedido. Sem aceder a mim.

Pois a lei é o interdito. Nome e atributo. Tal seria o aterrorizante *double-bind* de seu ter-lugar próprio. Ela é o interdito: isso não significa que ela interdita mas que ela é ela mesma interditada, um lugar interditado. Ela se interdita e se contradiz ao colocar o homem em sua própria contradição²⁰³: não se pode chegar até ela e para ter *relação* com ela segundo o respeito, *é preciso não, é preciso não* ter relação com ela, *é preciso interromper o relacionamento*. É preciso apenas *entrar em relação* com seus representantes, seus exemplos, seus guardiões. E esses são tanto interruptores quanto mensageiros. É preciso não saber quem ela é, isto que ela é, onde ela está, onde e como ela se apresenta, de onde ela vem e de onde fala. Eis o que é

²⁰³ Essa contradição não é sem dúvida simplesmente a de uma lei que nela mesma supõe e portanto produz a transgressão, a relação ativa ou atual com o pecado, com a falta. *Diante da lei* dá talvez a ler, em uma espécie de movimento ou de tremor entre o Antigo e o Novo Testamento, um texto que se encontra ao mesmo tempo arquivado e alterado, a saber a *Epístola aos Romanos*, 7. Seria preciso consagrar mais tempo à relação entre esses dois textos. Paulo o lembra a seus irmãos, “gentes que conhecem a lei”, que “a lei exerce seu poder sobre o homem ao longo do tempo de sua vida”. E a morte do Cristo seria a morte dessa velha lei pela qual se “conhece” o pecado: mortos com o Cristo, estamos desobrigados, absolvidos dessa lei, estamos mortos para essa lei, para sua “letra” vetusta em todo caso, e a servimos em um novo “espírito. E Paulo acrescenta que, uma vez que estava sem lei, vivia; e quando, com a lei, veio o mandamento, ele morre.

preciso quanto ao *é preciso* da lei. *Ci falt*, como se escrevia em francês na Idade Média à conclusão de um relato ²⁰⁴.

Eis o processo, o julgamento, processus e *Urteil*, a divisão originária da lei. A lei é proibida. Mas essa auto-interdição contraditória deixa o homem se autodeterminar “livremente”, ainda que essa liberdade se anule como auto-interdição de entrar na lei. Diante da lei, o homem *é/está* sujeito da/à lei, comparece diante dela. Certamente. Porém, *diant*e dela porque não pode nela entrar, ele também *está fora da lei*. Ele não *está* sob a lei ou na lei. Sujeito da lei: fora da lei. O homem se abaixou para ver o interior, o que deixa supor que pelo momento ele é maior que a porta aberta, e essa questão do tamanho ainda nos aguarda. Depois de ter observado mais atentamente o guardião, ele se decide a esperar uma permissão ao mesmo tempo dada e diferida, mas sobre a qual o primeiro guardião lhe deu a entender que será indefinidamente diferida. Atrás do primeiro guardião há outros, em número indeterminado; talvez sejam inumeráveis, cada vez mais poderosos, portanto cada vez mais proibidores, fortes em poder diferir. Seu poder é a *différance*, uma *différance* interminável pois dura dias, “anos” e finalmente até o fim do homem. *Différance* até a morte, para a morte, sem fim por que finalizada. Representado pelo guardião, o discurso da lei não diz “não”, mas “ainda não”, indefinidamente. Daí o compromisso em um relato ao mesmo tempo perfeitamente acabado e brutalmente interrompido, poderíamos dizer primitivamente interrompido.

Isto que é atrasado, não é tal ou qual experiência, o acesso a um gozo, a algum bem, fosse ele soberano, a posse ou a penetração de alguma coisa ou de alguém. Isso que *está* para sempre diferido, até a morte, é a entrada na lei ela mesma, a qual não é outra coisa senão aquilo que dita o atraso. A lei proíbe ao interferir [*interférant*] e ao diferir [*différant*] o “fazer” [*la férance*], a relação, o relacionamento, a referência [*référance*]. A origem da *différance*, eis o que *não se deve* e não se pode aproximar, se apresentar, se representar e sobretudo penetrar. Eis a lei da lei, o processo de uma lei de cujo sujeito nunca se pode dizer “*aí está*”, aqui ou ali. E ela não é nem natural nem institucional. Nunca se chega a ela e, no fundo do seu ter-lugar original e próprio, ela não chega nunca. Ela é ainda mais “sofisticada”, se posso dizê-lo, que a convenção do convencionalismo que se atribui convencionalmente aos sofistas. Ela é sempre críptica, ao mesmo tempo um segredo cuja detenção é simulada por uma casta – a nobreza de

²⁰⁴ “*Ci falt*: essa tópica conclusiva com a qual o escritor da Idade Média marca o fim de sua obra antes de dar-lhe o título ou de se nomear não figura, e por bom motivo, no *Conto do Graal*, romance inacabado de Chrétien de Troyes. Derivado do latim *fallere*, que deu origem a ‘faillir’ (‘cair’ e ‘enganar’ [‘tomber’ e ‘tromper’]), e ‘falloir’ (‘falta de’ [‘manquer de’]), o verbo *falt* (ou *faut*) assumiu, na fórmula do antigo francês *ci falt*, o sentido de ‘termina aqui’, sem no entanto perder a ideia de ‘falta’, de ‘fracasso’. Assim, a obra acaba no ponto onde ela falta”. Roger Dragonetti, O.C., p. 9. A tese desse livro permanece, é apropriado recordá-lo aqui, que “o Conto do Graal estava perfeitamente acabado” (*ibid*).

que fala Kafka em *Sobre a questão das leis*, por exemplo – e uma delegação ao segredo. Esse não é nada – e é o segredo a ser bem guardado, nada de presente ou de apresentável, mas esse nada deve ser bem guardado, ele deve bem ser guardado. A essa guarda está delegada a nobreza. A nobreza não é nada além disso e, como sugere *Sobre a questão das leis*, o povo correria muitos riscos se se privasse disso. Ele não compreenderia nada da essência da lei. Se a nobreza é requerida, é porque essa essência não tem essência, não pode ser nem estar aí. Ela é ao mesmo tempo obscena e inapresentável – e é preciso deixar que os nobres se encarreguem dela. É preciso ser nobre para isso. A menos que falte ser Deus.

No fundo, essa é uma situação na qual não é nunca uma questão de processo ou de julgamento. Nem veredito nem sentença, e é isso que a torna tão mais aterrorizante. Há lei, uma lei que *não está aí mas que há*. O julgamento, ele nunca chega. Nesse outro sentido, o homem da natureza não é apenas sujeito da lei fora da lei, ele é também, ao infinito, mas finito, o pré-judicado. Não enquanto julgado de antemão, mas enquanto um estar antes de um julgamento que sempre se prepara e se faz esperar. Pré-judicado como devendo ser julgado, precedendo a lei que significa, significa para ele tão somente “mais tarde”.

E se isso diz respeito à essência da lei, então esta não tem essência. Ela se subtrai a essa essência do ser que seria a presença. Sua “verdade” é essa não-verdade da qual Heidegger diz que é a verdade da verdade. Enquanto tal, verdade sem verdade, ela *se guarda*, ela se guarda sem se guardar, guardada por um guardião que não guarda nada, a porta permanecendo aberta, e aberta sobre nada. Como a verdade, a lei seria a guarda mesma (*Wahrheit*), apenas a guarda. E esse olhar singular entre o guardião e o homem.

Mas, para além de um olhar, para além do ente (a lei não é nada que esteja presente), a lei chama em silêncio. Antes mesmo da consciência moral enquanto tal, ela obriga a responder, ela destina à responsabilidade e à guarda. Ela coloca em movimento o guardião e o homem, esse casal singular, atraindo-os em direção a ela e parando-os diante dela. Ela determina o ser-para-a-morte diante dela. Mais um ínfimo deslocamento e o guardião da lei (*Hüter*) se pareceria ao pastor do ser (*Hirt*). Eu acredito na necessidade desta “aproximação” [*rapprochement*], como se diz, mas sob a proximidade, sob a metonímia talvez (a lei, um outro nome para o ser, o ser, um outro nome para a lei; em ambos os casos, o “transcendente”, como diz Heidegger do ser), talvez ainda se esconda e se guarde o abismo de uma diferença.

O relato (do que nunca chega) não nos diz que espécie de lei se manifesta dessa maneira na sua não-manifestação: natural, moral, jurídica, política? Quanto ao gênero sexual, ele é gramaticalmente neutro em alemão, *das Gesetz*, nem feminino nem masculino. Em francês, o feminino determina um contágio semântico e não podemos mais esquecer que não se pode

ignorar a língua como meio elementar da lei. Em *A loucura do dia* de Maurice Blanchot²⁰⁵, pode-se falar de uma *aparição* da lei, e é uma “silhueta” feminina: nem um homem nem uma mulher, mas uma silhueta feminina que vem fazer par com o quase-narrador de uma narração interdita ou impossível (é todo o relato desse não-relato). O “eu” do narrador assusta a lei. É a lei que parece ter medo e bate em retirada. Quanto ao narrador, outra analogia sem relação com *Diante da lei*, ele conta como deveu comparecer diante dos representantes da lei (policiais, juízes ou médicos), homens que exigiam dele um relato. Esse relato, ele não podia dá-lo, mas acontece ser esse mesmo que ele propõe para relatar o impossível.

Aqui, *das Gesetz*, não se sabe *o que* é, ignora-se *quem* é. E assim começa talvez a literatura. Um texto filosófico, científico, histórico, um texto de saber ou de informação não abandonaria um nome a um não-saber, ao menos só o faria acidentalmente e não de maneira essencial e constitutiva. Aqui, não se sabe a lei, não se tem com ela uma relação de saber²⁰⁶, não é nem um sujeito nem um objeto *diante* dos quais se haveria de se manter. Nada (se) mantém diante da lei. Não é uma mulher ou uma figura feminina, mesmo se o homem, *homo* e *vir*, queira entrar nela ou penetrá-la (nisso está seu chamariz, justamente). Mas tampouco a lei é um homem, ela é neutra, para além do gênero gramatical e sexual, ela que permanece indiferente, impassível, pouco preocupada em responder *sim* ou *não*. Ela deixa o homem se determinar livremente, ela o deixa esperar, ela o abandona. E aliás neutra, nem no feminino, nem no masculino, indiferente pois não se sabe se é uma pessoa (respeitável) ou uma coisa, quem ou o que. A lei se produz (sem se mostrar, portanto sem se produzir) no espaço desse não-saber. O guardião vela sobre esse teatro do invisível, e o homem quer vê-lo *ao se abaixar*. Será a lei baixa, mais baixa que ele? Ou então ele se inclina respeitosamente diante disso que o narrador de *A loucura do dia* chama o “joelho” da Lei? A menos que a lei não esteja deitada, ou, como se diz também da justiça ou de sua representação, “sentada”. A lei não se manteria de pé, e talvez seja uma outra dificuldade para quem gostaria de se colocar *diante* dela. Toda a cenografia do relato é um drama do em pé/sentado. No começo, na origem da história, o guardião e o homem ficam, de pé, um em frente ao outro. Ao fim do texto, no fim interminável mas interrompido da história, no fim do homem, no fim de sua vida, o guardião é muito maior que seu interlocutor. Ele deve se curvar, de sua parte, desde uma altura da qual ele *sobrevém*; e a história da lei marca o surgimento do *sobre* ou da diferença de altura (*Grössenunterschied*).

²⁰⁵ Derrida trata desse texto de Maurice Blanchot em *A lei do gênero*. Tradução: Nicole Alvarenga Marcello & Carla Rodrigues. Revista TEL, v. 10, n. 2, pp. 250-281, 2019.

²⁰⁶ Cf. *Au juste*, “Une politique du jugement”, p. 141: “Não há saber em matéria de ética. E portanto tampouco haverá saber em matéria de política”.

Essa se modifica progressivamente em detrimento do homem. Ela parece medir o tempo da história. No intervalo, e é o meio do texto, o meio também da vida do homem depois que ele decide esperar, o guardião lhe dá um banco e o faz se sentar. O homem “ali fica sentado dias e anos”, toda sua vida. Acaba por voltar, como se diz, à infância. A diferença de altura pode significar também a relação entre as gerações. A criança morre velha como uma criança pequena (com quatro, duas, depois três pernas – e leve em conta também o banco) diante de um guardião que cresce, de pé e super-visionando.

A lei se cala, e dela nada nos é dito. Nada, seu nome apenas, seu nome comum e nenhum outro. Em alemão, se escreve com uma maiúscula, como um nome próprio. Não se sabe o que é, quem é, onde se encontra. É uma coisa, uma pessoa, um discurso, uma voz, um escrito ou tão somente um nada que difere incessantemente o acesso a si, assim *se* interditando para se tornar alguma coisa ou alguém?

A velha criança acaba por se tornar quase cega, mas mal sabe ela, “ele não sabe se de fato está escurecendo em volta ou se apenas os olhos o enganam. Contudo, agora reconhece no escuro um brilho que irrompe inextinguível da porta da lei”. É o momento mais religioso da escrita.

Analogia com a lei judaica: Hegel conta e interpreta à sua maneira a experiência de Pompeu. Curioso acerca do que se encontrava atrás das portas do Tabernáculo que abriga o Santo dos santos, o cônsul se aproxima do lugar mais interior do Templo, ao centro (*Mittelpunkt*) da adoração. Ele procurava, diz Hegel, “um ser, uma essência ofertada a sua meditação, alguma coisa que fosse plena de sentido (*sinnvolles*) para ser proposta ao seu respeito; e, uma vez que ele acreditou entrar nesse segredo (*Geheimnis*), diante do espetáculo derradeiro, se sentiu mistificado, decepcionado, enganado (*getauscht*). Encontrou o que buscava em um ‘espaço vazio’, e concluiu que o segredo próprio era de uma parte a outra estranho, de uma parte a outra fora deles, os Judeus, fora de vista e fora de sentimento (*ungesehen und ungefühlt*), e concluiu disso que o segredo próprio era ele mesmo inteiramente estrangeiro, estava inteiramente fora deles, os Judeus, fora da vista e fora do sentimento (*ungesehen und ungefühlt*)”. “A transcendência está vazia”, diz Lyotard (*Au juste*, p. 133).

Essa tópica diferencial [*différentielle*] adia, guardião após guardião, na polaridade do alto e do baixo, do distante e do próximo (*fort/da*), do agora e do depois. A mesma tópica sem lugar próprio, a mesma atópica, a mesma loucura difere a lei como o nada que se interdita e como o neutro que anula as oposições. A atópica anula isto que tem lugar, o acontecimento mesmo. Essa anulação dá nascimento à lei, diante como ante e diante como atrás. É porque há e não há lugar para um relato. A atópica diferencial empurra a repetição do relato *diante da lei*.

Ela lhe confere o que dele retira, seu título de relato. E isso vale tanto para o texto assinado por Kafka que porta o título *Diante da lei* quanto para o momento de *O Processo* que parece contar aproximadamente a mesma história, peça que compreende o todo de *O Processo* na cena de *Diante da lei*.

Seria tentador, para além dos limites dessa leitura, reconstituir esse relato sem relato, no envoltório elíptico da *Crítica da razão prática*, por exemplo, ou em *Totem e tabu*. Mas, tão longe quanto pudéssemos ir nesse sentido, não explicaríamos a parábola de um relato dito “literário” com a ajuda de conteúdos semânticos de origem filosófica ou psicanalítica, recorrendo a algum conhecimento. Percebemos a necessidade disso. A ficção desse relato último que nos rouba todo acontecimento, esse relato puro ou relato sem relato se encontra implicada tanto pela filosofia, a ciência ou a psicanálise quanto pela já mencionada literatura.

Eu concluo. Estas são as últimas palavras do guardião: “Agora eu vou embora e fecho-a”, eu fecho a porta, eu concluo (*Ich gehe jetzt und schliesse ihn*).

Em um certo código médico, a expressão *ante portas* designa o lugar da ejaculação precoce do qual Freud alegou ter elaborado o quadro clínico, a etiologia e a sintomatologia. No texto ou diante do texto intitulado *Vor dem Gesetz* (*vor*, proposição *em primeiro lugar* inscrita no título preposto “diante da lei”), isso que se passa ou não se passa, seu lugar e seu não-lugar *ante portas*, não é justamente o do hímen com a lei, a penetração (*Eintritt*) na lei? O adiamento até a morte da velha criança, do pequeno velho, pode também se interpretar como não-penetração por ejaculação precoce ou por não-ejaculação. O resultado é o mesmo, o julgamento, a conclusão. O tabernáculo permanece vazio e a disseminação fatal. A relação com a lei resta interrompida, sem-relação que não deve se apressar a entender a partir do paradigma sexual ou genital, do *coitus interruptus* ou nulo, da impotência ou das neuroses que Freud decifra aqui. Não haveria aí lugar para interrogar o que chamamos tranquilamente a relação sexual a partir do relato sem relato da lei? Pode-se apostar que os prazeres ditos normais não se lhe subtraem.

Não haveria aí lugar para interrogar [*N’y a-t-il lieu d’interroger*], dizia eu em francês e de maneira pouco traduzível. Isso subentende: “é preciso” interrogar. O idioma francês que faz aqui a lei, diz também a lei: “há lugar para” quer dizer “é preciso”, “é prescrito, oportuno ou necessário que...”. É comandado por uma lei.

E não é isso, em suma, que diz o guardião? Não é: “há lugar para você, aqui” Há lugar para você? Para que, não se sabe, mas há lugar. O guardião não está *ante portas* mas *ante portam*. Não interditando nada, ele não guarda as portas mas a porta. E ele insiste na unicidade dessa porta singular. A lei não é nem a multiplicidade nem, como se crê, a generalidade universal. É sempre um idioma, eis a sofisticação do kantismo. Sua porta diz respeito apenas a

você, ela está única e singularmente destinada, determinada (*nur für dich bestimmt*) para você. No momento em que o homem chega a seu fim – ele vai morrer em breve –, o guardião enfatiza que ele não chega à destinação ou que sua destinação não chega a ele. O homem chega a seu fim sem alcançar seu fim. A porta de entrada só está destinada a ele e não espera mais ninguém, ele chega nela mas não chega a entrar, ele não chega a chegar. Tal é o relato de um acontecimento que chega *a* não chegar. O guardião da porta reconhece que o homem chega já a seu fim e, para alcançar seu ouvido em vias de desaparecimento, ele berra: “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a”.

Ora, é a última palavra, a conclusão ou a clausura [*clôture*] do relato.

O texto seria a porta, a entrada (*Eingang*), isso que o guardião acaba de fechar. E, para concluir, partirei dessa sentença (veredito ou julgamento), dessa conclusão do guardião. Ao fechar a coisa, ele terá fechado o texto. Que, no entanto, não fecha sobre nada. O relato “Diante da lei” não contaria ou descreveria senão a si mesmo enquanto texto. Ele não faria senão isso ou faria também isso. Não em uma reflexão especular assegurada por alguma transparência autorreferencial, e insisto sobre esse ponto, mas na ilegibilidade do texto, se queremos entender com isso a impossibilidade em que também estamos de aceder a seu sentido próprio, ao conteúdo talvez inconsistente que ele guarda ciumentamente em reserva. O texto se guarda, como a lei. Ele só fala de si mesmo, mas então de sua não-identidade a si. Ele não chega nem deixa chegar a si mesmo. Ele é a lei, faz a lei e deixa o leitor diante da lei.

Precisemos. Nós estamos *diante* deste texto que, não dizendo nada de claro, não apresentando nenhum conteúdo identificável para além do relato mesmo, exceto uma *différance* interminável até a morte, permanece contudo rigorosamente intangível. Intangível: entendo com isso inacessível ao contato, inexpugnável e finalmente inapreensível, incompreensível mas também isto que não temos o *direito* de tocar. É um texto “original”, como se diz: é proibido ou ilegítimo transformá-lo ou deformá-lo, tocar-lhe a forma. Apesar da não-identidade a si de seu sentido ou de sua destinação, apesar de sua ilegibilidade essencial, sua “forma” se apresenta e se performa como uma espécie de identidade pessoal tendo direito ao respeito absoluto. Se alguém lhe mudasse uma palavra, lhe alterasse uma frase, um juiz poderia sempre dizer que houve transgressão, violência, infidelidade. Uma má tradução será sempre chamada a comparecer diante da versão dita original que *serve de referência*, como se diz, autorizada que está pelo autor ou os detentores de seus direitos, designada em sua identidade por seu título, que é seu nome próprio de estado civil, e enquadrada entre sua primeira e sua última palavra. Qualquer um que atente contra a identidade original desse texto poderia ter de comparecer

diante da lei. Isso pode acontecer a todo leitor em presença do texto, ao crítico, ao editor, ao tradutor, aos herdeiros, aos professores. Todos, são, pois, ao mesmo tempo guardiões e homens do campo. Dos dois lados do limite.

O título e as primeiras palavras, como dizia: são “Diante da lei”, precisamente, e outra vez “Diante da lei”. As últimas palavras: “Eu fecho”. Este “eu” do guardião é também o do texto ou da lei, ele anuncia a identidade a si de um corpus legado, de uma herança que diz a não-identidade a si. Nem uma nem outra são naturais, antes o efeito de um performativo jurídico. Este (e é sem dúvida o que se chama escrita, o ato e a assinatura do “escritor”) *coloca diante* de nós, prepõe ou propõe um texto que legisla, e antes de tudo sobre si mesmo. Ele diz e produz em seu ato mesmo a lei que o protege e o torna intangível. Ele faz e ele diz, diz o que faz ao fazer o que diz. Essa possibilidade está implicada em todo texto, mesmo quando não tem a forma evidentemente autorreferencial deste aqui. Ao mesmo tempo alegórico e tautológico, o relato de Kafka opera através da trama ingenuamente referencial de sua narração que passa por uma porta que ela mesma comporta, um limite interno não abrindo sobre nada, diante de nada, sobre o ob-jeto de nenhuma experiência possível.

Diante da lei, diz o título. *Vor dem Gesetz*, the title says.

Diante da lei diz o título. *Vor dem Gesetz* says the title.

O texto porta seu título e porta sobre seu título. Seu objeto próprio, se ele o tem, não seria o efeito produzido pelo jogo do título? Mostrar e envolver em uma elipse a poderosa operação do título dado?

Vocês não esqueceram minha questão: como julgar Jean-François Lyotard? Quem é Jean-François Lyotard? Não sei se essas questões podem se emancipar de toda topologia: em que local Jean-François Lyotard tem lugar? No do guardião? No do homem do campo? Da lei? A menos que não seja, aqui mesmo, o local do título e da assinatura, que *é* o título ou que *dá* o título. Todos os locais ao mesmo tempo, todos os locais um por um?

Nos colocamos a sonhar, gostaríamos de juntar o idiomático e o categórico. E então, por que não haveria um outro local, um local a mais, fora do programa e das situações que acabo de nomear? Há o sonho e há o despertar. Não é a realidade que desperta, é o que, para opô-lo à fantasia como sua possibilidade mesma, a dureza impassível de sua lei, eu prefiro chamar Necessidade. Para ela, não há outro local. Mas, inversamente, ela não tem sentido – idiomático ou categórico – sem o sonho, tampouco sem a fantasia. E essa é a tragédia, a destinerrância [*destinerrance*] do destino.

A porta também separa o título de si mesmo. Ela se interpõe, melhor dizendo, entre a expressão “Diante da lei” como título ou nome próprio e a *mesma* expressão como *incipit*. Ela

divide a origem. Nós o dissemos, o *incipit* faz parte do relato, ele não tem o mesmo valor nem o mesmo referente que o título; mas, enquanto *incipit*, sua pertença ao corpus é singular. Ela marca a borda que garante a identidade do corpus. Entre os dois acontecimentos de “*Diante da lei*”, dentro mesmo da repetição, passa uma linha que separa dois limites. Ela divide o limite ao separar o traço. A homonímia, contudo, permanece impassível, como se não se tratasse de nada. É como se nada se passasse.

Concluo. Interrompo aqui esse tipo de análise que poderia, em seus detalhes, ir bem longe, e retorno a minha questão inicial.

O que autorizaria julgar esse texto como pertencendo à “literatura”? E, em seguida, o que é a literatura? Temo que esta questão permaneça sem resposta. Ela não trai ainda a ingenuidade rústica de um homem do campo? Mas isso não seria suficiente para desqualificá-la, e a razão do homem retoma imperturbavelmente seus direitos, ela é infatigável em qualquer idade.

Se subtraímos deste texto todos os elementos que pudessem pertencer a um outro registro (informação cotidiana, história, saber, filosofia, ficção, etc., em suma, tudo que não está necessariamente afiliado à literatura), sentimos obscuramente que o que *opera e faz obra* nesse texto mantém uma relação essencial com o jogo do enquadramento [*jeu du cadrage*] e com a lógica paradoxal dos limites que introduz uma espécie de perturbação no sistema “normal” da referência, nisso *revelando* uma estrutura essencial da referencialidade. Revelação obscura da referencialidade que não faz mais referência, que só refere que a *acontecimentalidade* [*événementialité*] do acontecimento não é um acontecimento.

Que isso esteja em obra, contudo, talvez seja um signo em direção à literatura. Signo talvez insuficiente, mas signo necessário: não há literatura sem obra, sem performance absolutamente singular, e a insubstituibilidade de rigor convoca outra vez as questões do homem do campo quando o singular cruza o universal, quando o categórico envolve o idiomático, como uma literatura deve sempre fazer. O homem do campo tinha dificuldade para entender a singularidade de um acesso que deveria ser universal, e que verdadeiramente o era. Ele tinha dificuldade com a literatura.

Como verificar a subtração de que falei há um instante? Bem, essa contraprova nos será proposta por *O processo* ele mesmo. Encontramos ali o mesmo *conteúdo* sob outro enquadramento, com outro sistema de limites e sobretudo sem título próprio, sem outro título que não aquele de um volume de algumas centenas de páginas. O mesmo conteúdo dá lugar, do ponto de vista literário, a uma obra inteiramente outra. E o que difere, de uma obra a outra, não

é o *conteúdo*, nem tampouco a *forma* (a expressão significativa, os fenômenos de língua ou de retórica). São os movimentos de enquadramento e de referencialidade.

Essas duas obras, assim, sobre a linha de sua estranha filiação, se tornam uma para a outra interpretações metonímicas, cada uma se tornando a parte absolutamente independente da outra, uma parte a cada vez maior que o todo. O título da outra. Mas isso não é ainda suficiente. Se o enquadramento, o título, a estrutura referencial são necessários ao surgimento da obra literária como tal, essas condições de possibilidade permanecem ainda demasiado gerais e valem para outros textos acerca dos quais sequer sonharíamos em reconhecer algum valor literário. Essas possibilidades garantem a um texto o poder de *fazer a lei*, começando pela sua. Mas isso sob a condição de que o texto ele mesmo possa comparecer *diante da lei* de um outro texto, de um texto mais poderoso, guardado por guardiões mais poderosos. Com efeito, o texto (por exemplo o texto dito “literário”, singularmente tal relato de Kafka) diante do qual nós, leitores, comparecemos como diante da lei, esse texto guardado por seus guardiões (autor, editor, críticos, universitários, arquivistas, bibliotecários, juristas etc.) só pode legislar se um sistema de leis mais poderoso (“um guardião mais poderoso”) o garantir, a começar pelo conjunto de leis ou convenções sociais que autorizam todas essas legitimidades.

Se o texto de Kafka diz tudo isso sobre a literatura, a poderosa elipse que ele nos entrega não pertence totalmente à literatura. O lugar desde o qual ele nos fala *das* leis da literatura, da lei sem a qual nenhuma especificidade literária teria figura ou consistência, esse lugar não pode ser simplesmente *interior* à literatura.

E há lugar para pensar *juntas*, sem dúvida, uma certa historicidade da lei e uma certa historicidade da literatura. Se digo “literatura” mais do que poesia ou belas-letras, é para marcar a hipótese segundo a qual a especificidade relativamente moderna da literatura como tal mantém uma relação essencial e estreita com um momento da história do direito. Em uma outra cultura, ou na Europa em um outro momento da história do direito positivo, da legislação (explícita ou implícita) sobre a propriedade das obras, por exemplo na Idade Média ou antes da Idade Média, a identidade desse texto, seu jogo com o título, com as assinaturas, com suas bordas ou as bordas de outros corpus, todo esse sistema de enquadramento funcionaria outramente e com outras garantias convencionais. Não que na Idade Média ele não teria contado com uma proteção e uma vigilância institucional ²⁰⁷. Mas isso regulava de forma inteiramente

²⁰⁷ Cf. Roger Dragonetti, *op. cit.*, p. 52 sq. especialmente. Remeto também a todos os trabalhos de Ernst Kantorowicz, mais precisamente a um de seus artigos recentemente publicados na França, “*La souveraineté de l'artiste, Note sur les maximes juridiques et les théories esthétiques de la Renaissance*” [A soberania do artista. Nota sobre as máximas jurídicas e as teorias estéticas da Renascença], traduzido do inglês por J.F. Courtine e S.

outra a identidade dos corpus, entregando-os mais facilmente à iniciativa transformadora dos copistas ou de outros “guardiões”, aos enxertos praticados pelos herdeiros ou por outros “autores” (anônimos ou não, mascarados ou não sob pseudônimos, indivíduos ou coletividades mais ou menos identificáveis). Porém, qualquer que seja a estrutura da instituição jurídica e portanto política que venha a garantir a obra, essa surge e permanece sempre *diante da lei*. Ela só tem existência e consistência sob as condições da lei e apenas se torna “literária” em uma certa época do direito que regula os problemas de propriedade das obras, da identidade dos corpus, do valor das assinaturas, da diferença entre criar, produzir e reproduzir, etc. Em linhas gerais, esse direito se estabelece entre o fim do século XVII e o começo do século XIX europeus. Resta que o conceito de literatura que sustenta esse direito das obras permanece obscuro. As leis positivas às quais me refiro valem também para outras artes e não lançam nenhuma luz crítica sobre suas próprias pressuposições conceituais. O que me importa aqui é que tais pressuposições obscuras são também o conjunto de “guardiões”, críticos, universitários, teóricos da literatura, escritores, filósofos. Todos devem apelar a uma lei, comparecer diante dela, ao mesmo tempo velar sobre ela e se deixar vigiar por ela. Todos eles a interrogam ingenuamente acerca do singular e do universal, nenhum deles recebe resposta que não relance a *différance*: (não) mais lei e (não) mais literatura [*plus de loi et plus de littérature*].

Nesse sentido, o texto de Kafka diz talvez, também, o estar-diante-da-lei de todo texto. Ele o diz por elipse, avançando-o e retirando-o ao mesmo tempo. Ele não pertence apenas à literatura de uma época tanto quanto está ele mesmo diante da lei (que ele diz), diante um certo tipo de lei. Ele designa obliquamente a literatura, fala de si mesmo como de um efeito literário. Pelo que ele transborda a literatura de que fala.

Mas não há lugar, em toda a literatura, para transbordar a literatura? O que seria uma literatura que não fosse mais do que é, literatura? Não seria mais ela mesma caso fosse ela mesma. Isso também pertence à elipse de *Diante da lei*. Sem dúvida não se pode falar da “literariedade” [*littérarité*] como de uma *pertença* à literatura, como da inclusão de um fenômeno ou objeto, mesmo de uma obra, em um campo, um domínio, uma região cujas fronteiras seriam puras e os títulos indivisíveis. A obra, o opus, não pertence ao campo, ele é transformador do campo.

A literatura talvez tenha vindo a ocupar, sob condições históricas que não são simplesmente linguísticas, um lugar sempre aberto a uma espécie de juridicidade subversiva.

Courtine-Denamy, in *Poésie* 18, Paris, 1981. Esse artigo foi retomado nos *Selected Studies* de Kantorowicz, New York, 1965.

Ela o terá ocupado por um certo tempo e sem ser ela mesma inteiramente subversiva, por vezes bem ao contrário. Tal juridicidade subversiva supõe que a identidade a si não seja jamais assegurada ou tranquilizadora. Ela supõe também um poder de produzir performativamente os enunciados da lei, pela lei que pode ser a literatura e não apenas a lei à qual ela se submete. Portanto ela faz a lei, surge neste lugar onde a lei se faz. Mas, sob condições determinadas, ela pode usar o poder legislador da performatividade linguística para contornar as leis existentes das quais ela obtém, contudo, suas garantias e condições de surgimento. E isso graças ao equívoco referencial de certas estruturas linguísticas. Nessas condições, a literatura pode *jogar com a lei*, repeti-la ao desviar dela ou ao contorná-la. Essas condições, que são também condições convencionais de todo performativo, não são sem dúvida puramente linguísticas, ainda que toda convenção possa de sua parte dar lugar a uma definição ou a um contrato da ordem da linguagem. Tocamos aqui um dos pontos mais difíceis de situar, quando se deve reencontrar a linguagem sem linguagem, a linguagem para além da linguagem, essas relações de forças mudas, mas já assombradas pela escrita, onde se estabelecem as condições de um performativo, as regras do jogo e os limites da subversão.

Nesse instante inapreensível no qual ela coloca em jogo a lei, uma literatura ultrapassa a literatura. Ela se encontra dos dois lados da linha que separa a lei do fora-da-lei; ela divide o ser-diante-da lei, está ao mesmo tempo, como o homem do campo, “diante da lei” e “antes da lei”. Antes do ser-diante-da lei, que é também o do guardião. Mas em um sítio tão improvável, terá ela tido lugar? E terá havido lugar para nomear a literatura?

Essa foi uma cena de leitura pouco categórica. Arrisquei glosas, multipliquei as interpretações, coloquei e me esquivei de questões, abandonei decifrações em curso, deixei enigmas intactos, a começar por Jean-François Lyotard, acusei, absolvi, defendi, louvei, citei a comparecer. Essa cena de leitura pareceu se afobar ao redor de um relato insular. Mas, além disso, todo o corpo-a-corpo metonímico que ela pode manter com *Zur Frage der Gesetze* ou com a *Epístola de Paulo aos Romanos*, 7, essa dramatização exegética talvez seja, e antes de tudo, apenas uma peça ou um momento, um fragmento do *Processo*. Este terá portanto colocado em abismo, e de antemão, tudo o que vocês acabam de ouvir, tudo salvo Jean-François Lyotard ou o que toca aqui esse nome. Eis talvez uma resposta possível, mesmo se ela lhes pareça cair sob a predicação negativa ou, como se diz, teologia negativa: Jean-François Lyotard é – ou melhor, chamaremos Jean-François Lyotard aqui, hoje – tudo que não pode ser metonimizado em abismo pela cena talmúdica na qual fui talvez engolido com vocês. Pois se *O processo* coloca em abismo, de antemão, tudo que vocês acabaram de ouvir, é possível que *Diante da lei*

também o faça com uma elipse mais poderosa na qual se engoliria, de sua parte, *O processo*, e nós com ele. A cronologia pouco importa aqui, mesmo se, como se sabe, foi apenas *Diante da lei* que Kafka publicou em vida sob este título. A possibilidade estrutural deste contra-abismo permanece aberta em desafio a essa ordem.

Em *O processo* (cap. IX, “Na catedral”) o texto que forma a totalidade de *Diante da lei*, à exceção do título, naturalmente, é relatado *entre aspas* por um sacerdote. Tal padre não é apenas um narrador, é alguém que cita ou conta uma narração. Ele cita um escrito que não pertence ao texto da lei nas Escrituras, mas, diz ele, aos “escritos que precedem a Lei”: “Em relação ao tribunal você se engana – disse o sacerdote [à K...]. Nos textos introdutórios à lei consta o seguinte, a respeito desse engano: ‘Diante da lei está’, etc.”. Há em todo o capítulo uma cena prodigiosa de exegese talmúdica, sobre o sujeito de *Diante da lei*, entre o sacerdote e K... Seria preciso passar horas a lhe estudar e separar o joio do trigo²⁰⁸. A lei geral dessa cena é que o texto (o curto relato entre aspas, “*Diante da lei*”, se quiserem), que parece ser o objeto do diálogo hermenêutico entre o sacerdote e K... é também o programa, até o último detalhe, da alteração exegética à qual ele dá lugar, o sacerdote e K... a cada vez guardião e homem do campo, trocando diante da lei seus lugares, imitando um ao outro, passando a frente um do outro. Não falta nenhum detalhe e nós poderíamos verificá-lo, se vocês quiserem, ao curso de uma outra seção de leitura paciente. Não quero rete-los aqui até o fim do dia ou de seus dias, ainda que vocês estejam sentados e sentados não à porta mas no castelo²⁰⁹ mesmo. Eu me contentarei em citar alguns lugares do capítulo para terminar, um pouco como os seixos brancos que se deposita sobre um caminho ou sobre a tumba do rabino Loew que voltei a ver em Praga há alguns meses, na véspera de uma prisão e de uma instrução sem processo ao longo da qual os representantes da lei me perguntaram, entre outras coisas, se o filósofo ao qual ia fazer uma visita era um “kafkólogo” (havia dito que eu *também* tinha vindo à Praga para seguir pistas kafkianas); meu próprio advogado, designado de ofício, me havia dito: “Você deve estar com a impressão de viver uma história de Kafka”; e no momento de me deixar: “Não tome isso demasiado tragicamente, viva-o como uma experiência literária”. E quando disse que eu nunca havia visto, antes dos funcionários da alfândega, a droga que eles pretendiam ter descoberto em minha mala, o procurador replicou: “É o que dizem todos os traficantes de drogas”.

Eis, então, os pequenos seixos brancos. Trata-se de prejulgamento e de prevenção.

²⁰⁸ Em francês, Derrida diz: “Il faudrait passer des heures à en étudier le grain, les poux et les puces”, que literalmente se traduziria por “o grão, os piolhos e as pulgas”. Optamos por uma expressão que, aproximando-se do sentido intencionado da frase, soasse mais próxima a(o) leitor(a) brasileiro(a). [N.T.]

²⁰⁹ A conferência foi apresentada por Derrida no castelo de Cerisy-la-Salle [N.T.]

- Mas eu não sou culpado – disse K. – É um equívoco. Como é que um ser humano pode ser culpado? Aqui somos todos seres humanos, tanto uns como outros.
- É verdade – disse o sacerdote. – Mas é assim que os culpados costumam falar.
- Você também tem prevenção contra mim? – perguntou K.
- Não tenho nenhuma prevenção contra você – disse o sacerdote.
- Eu lhe agradeço – disse K. – Mas todos os outros que participam do processo tem prevenção contra mim. Transmitem-na até àqueles que não participam dele. Minha situação fica cada vez mais difícil.
- Você se equivoca quanto aos fatos – disse o sacerdote. – A sentença não vem de uma vez, é o processo que se converte aos poucos em veredicto.²¹⁰

Depois de o sacerdote ter contado a K... a história sem título – de “diante da lei” retirada dos escritos que *precedem* a lei, K... conclui que “o porteiro enganou o homem”. Ao que o sacerdote – se identificando de alguma maneira com o guardião – empreende a defesa deste ao curso de uma longa lição de estilo talmúdico que começa com “Você não dá atenção suficiente ao texto e altera a história...”. Ao longo desta lição, entre outras coisas singularmente destinadas a ler *Diante da lei* em sua ilegibilidade mesma, ele previne: “Os intérpretes dizem a esse respeito: ‘A compreensão correta de uma coisa e a má compreensão dessa mesma coisa não se excluem completamente’”.

Segunda etapa: ele convence K... que então vai se identificar ao guardião e dar-lhe a razão. Em seguida o sacerdote inverte a interpretação e muda os lugares identificadores:

- Você conhece a história com mais precisão e há mais tempo do que eu – disse K.

Silenciaram um pouco. depois, K. disse:

- Você crê, portanto, que o homem não foi enganado?
- Não me entenda mal – disse o sacerdote. – Apenas lhe mostro as opiniões que existem a respeito. Você não precisa dar atenção demasiada às opiniões. O texto é imutável, e as opiniões são muitas vezes apenas uma expressão de desespero por isso. Neste caso, existe até uma opinião segundo a qual o enganado é justamente o porteiro.
- Essa opinião vai longe demais – disse K. – Como a fundamentam?²¹¹

Vem então uma segunda onda exegético-talmúdica do sacerdote, que é ao mesmo tempo um abade e um rabino, de qualquer forma, uma espécie de São Paulo, o Paulo da Epístola aos Romanos que fala segundo a lei, da lei e contra a lei “cuja letra envelheceu”; aquele que diz

²¹⁰ Kafka, *op. cit.*, p. 189.

²¹¹ Kafka, *op. cit.*, p. 194.

também que não “conheceu o pecado senão pela lei”: “Para mim, estando anteriormente sem lei, vivia; mas quando chegou o mandamento, o pecado voltou à vida e eu morri...”.

“A fundamentação – respondeu o sacerdote – parte da ingenuidade do porteiro. Diz-se que ele não conhece o interior da lei, mas somente o caminho que precisa percorrer continuamente diante da entrada. As ideias que tem do interior são consideradas infantis, assumindo-se que ele próprio teme aquilo de que quer fazer o homem do campo ter medo. Sim, ele o teme mais do que o homem...”

Eu os deixo ler a sequência de uma cena inenarrável, na qual o sacerdote-rabino não acaba de catar [*épouiller*] – ou de desflorar [*d'épuceler*] – esse relato cujo deciframento busca até o último detalhe. Compreendendo aí, sem compreender, em abismo, *Diante da lei*, por exemplo o brilho quase tabernacular (“A lamparina na sua mão estava apagada havia muito tempo. A certa altura, precisamente à sua frente, a estátua prateada de um santo cintilou só com o brilho da praça, e logo em seguida mergulhou de novo na escuridão [são Paulo, talvez]. Para não ficar totalmente na dependência do sacerdote, L. lhe perguntou: ‘Não estamos agora perto da entrada principal? – Não – disse o sacerdote. – Estamos muito distantes dela. Você já quer ir?’”), ou ainda, no mesmo contra-abismo de *Diante da lei*, é K... que pede ao abade que espere e essa mesma demanda chega até a demandar ao sacerdote-intérprete que demande ele mesmo. É K... que o demanda a demandar. (“Por favor, espere mais um pouco! – Eu espero – disse o sacerdote. – Quer mais alguma coisa de mim? – perguntou K. – Não – disse o sacerdote”). Não esqueçamos que o abade, como o guardião da história, é um representante da lei, um guardião também, pois ele é o capelão das prisões. E ele lembra a K... não que ele mesmo é o guardião ou o sacerdote das prisões, mas que K... deve antes de tudo compreender e anunciar ele próprio quem ele é, ele, o sacerdote. Estas são as últimas palavras do capítulo:

“– Você precisa primeiro compreender quem eu sou” – disse o sacerdote.

“– Você é o capelão do presídio” – disse K. aproximando-se do sacerdote.

Seu regresso imediato ao banco não era tão necessário, como ele havia exposto; podia muito bem permanecer ali por mais algum tempo.

“– Pertença pois ao tribunal” – disse o sacerdote. – “Por que deveria querer alguma coisa de você? O tribunal não quer nada de você. *Das Gericht will nichts von dir. Es nimmt dich auf, wenn du kommst, und es entlässt dich, wenn du gehst.* Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai.”

P.S. Alguns meses após essa conferência, Denis Kambouchner, e eu o agradeço, chama minha atenção para esta passagem de *Conversations avec Kafka* [Conversações com Kafka], de Gustav Janouch (LN/Maurice Nadeau, t.f. B. Lortholary). Kafka fala:

“... Eu não sou um crítico. Sou apenas aquele que julga e que assiste ao julgamento.
– E o juiz?”, perguntei.

Kafka sorriu envergonhado:

“Para dizer a verdade, sou igualmente o bedel²¹² do tribunal, mas não conheço os juízes. Sem dúvida sou um bedel auxiliar bem pequeno. Não tenho nada de definitivo.” Kafka ri. Eu o imito, ainda que não o tenha compreendido.

“Não há nada de definitivo a não ser o sofrimento, diz ele gravemente. Quando você escreve?” (p. 14)

Por que definitivo? Sem dúvida para dizer também decisivo, determinante, *entscheidend* (a palavra tem esses dois sentidos, e é sem dúvida de julgamento que se trata, nisto que sempre tem de crítico e derradeiro).

²¹² “*Huissier*” no original, palavra que guarda diversos sentidos como “guardião de uma entrada” ou “porteiro”, o qual pode guardar a antecâmara de um ministro ou alto funcionário, mas também “oficial de justiça”, como aquele que executa as decisões da justiça. Todos estes sentidos estão em jogo aqui [N.T.]